

Krzysztof Borowik

Kafka i wahadło

Teksty : teoria literatury, krytyka, interpretacja nr 5 (53), 43-62

1980

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Krzysztof Borowik

Kafka i wahadło

Może historia powszechna jest historią kilku metafor. Naszkicowanie rozdziału owej historii jest celem tej rozprawki.

J. L. Borges: *Kula Pascala*.

Nie ma chyba w literaturze trafniejszej ilustracji Arystotelesowskiej definicji czasu jako „liczby ruchu” aniżeli alegoria czasu jako ruchu wahadła w makabrycznej noweli E. A. Poego *Studnia i wahadło*. Ale trudno też o bardziej dramatyczne zakwestionowanie owej definicji. Descartes, przywołując określenie Arystotelesa, uznaje czas li tylko za „modyfikację myślenia” (4, I, 57, s. 35). A więc dla niego jeszcze czas jest zaledwie pewnym abstraktem. Inaczej jawi się on u Poego. To już nie abstrakcja, lecz nieubłagane narzędzie tortury, czas zmaterializowany. Nie tylko „liczba ruchu”, lecz przede wszystkim „liczba strachu” — strachu człowieka przed unicestwieniem. Więźnia przywiązano do pryczy, wahadło o ostrym brzeszczocie, powoli a widomie, obniża się nad ciałem ofiary. Ruch wahadła staje się miernikiem długości konkretnego życia ludzkiego. I jego realnym zagrożeniem. Niebezpieczeństwo jest wszakże wymierne. Brzeszczot ma wielkość ściśle oznaczoną, wychylenie wahadła określa się w stopach. Wymierny jest tragizm ludzkiego istnienia. Bezsilność człowieka to naoczność prawdy, niezawodność me-

Czas zmaterializowany

chanizmu. A jednak zwycięża człowiek, jego prze-myślność. Triumfuje na koniec wiara w człowieka i w ludzkie możliwości (bohater zostaje ostatecznie uwolniony).

Kolonia karna

W siedemdziesiąt dwa lata po opowiadaniu Poe'go powstaje *Kolonia karna* Franza Kafki (1914). Oficer obsługujący maszynę do zadawania tortur staje się jej ofiarą. Przestał być istotą myślącą inaczej niż w kategoriach obowiązku. Unaocznia upadek człowieczeństwa. Jest fanatykiem, wyznawcą i egzekutorem idei odchodzącej sprawiedliwości. Ostatnim obrońcą minionego porządku. Dlatego musi ustąpić. A także dlatego, że stał się niewolnikiem i dodatkiem do maszyny. Jego śmierć zatem to konsekwencja wyznawanego przezeń poglądu na świat, a zarazem próba restaurowania dawnego reżimu — podtrzymania jego racji bytu. Próba ostatnia, przypieczętowująca jego zmierzch. Atoli owa śmierć oznacza też zwycięstwo porządku nowego. Maszyna rozpada się, wieszcząc początek nowej ery, równie nowej, co mglistej i niepewnej. Podróżny w popłochu odplywa. Stwierdziłem, że oficer jest automatem, mechanicznym robotem do wykonywania poleceń. Takimż mechanizmem, bezwolnym narzędziem jest również faktyczny skazaniec, który uchodzi z życiem tylko dzięki zaistniałej sytuacji. U Poe'go bohater to istota myśląca i działająca zdroworozsądkowo. U Kafki zarówno oficer, jak i skazaniec — to bierne manekiny. Odtwórcy pewnych przypisanych im na stałe ról, funkcjonariusze odmiennych porządków — odmiennych, a tak przecież sobie bliskich. Widoczna jest różnica potraktowania człowieka u Poe'go i Kafki mimo podobnych skądinąd założeń artystycznych i zbliżonej poniekąd problematyki obu utworów (zachowanie się człowieka wobec śmierci). U Poe'go człowiek i mechanizm to dwie różne rzeczy — aczkolwiek mechanizm określa egzystencję ludzką dosłownie i bezpośrednio — u Kafki

Poe a Kafka

stanowią one jedno¹. Egzystencja ludzka staje się pewnym mechanizmem. Człowiek mógłby być wahadłem. Mógłby? A może jest?

W *Kolonii karnej* rozpada się pewien porządek społeczny, w którym jednostka ludzka stanowi najwyższy jeden z trybów. Na równi ze światem zwierząt i przedmiotów martwych — ale martwych pozornie. Weźmy dziwną istotę-przedmiot z *Sorge des Hausvaters*. Odradek ma wygląd płaskiej, gwiaździstej szpulki od nici i rzeczywiście wydaje się okryty niciami. Jest to jednak istota żyjąca i nader ruchliwa. Raz widać ją na schodach, kiedy indziej na dachu i trudno ją pochwycić. Nieuchwytno są też piłeczki celuloidowe, prześladowające starego kawalera Blumfelda. Zachwianiu ulega zasada podziału na świat żywy i świat nieożywiony. Świat jako całość okazuje się żyjącym organizmem, nie pozbawionym atrybutu myślenia. Myślą na przykład zwierzęta: małpa (*Sprawozdanie dla Akademii*), pies (*Forschungen eines Hundes*), kret (?; *Schron*), myszy (*Śpiewaczka Józefina*).

Odradek

„Porządek i związek idei jest taki sam, jak porządek i związek rzeczy”, twierdził Spinoza (11, II,

¹ Nie wnikam tu w całościową koncepcję bytu u Poego. F. Lyra np. uważa, iż „Bóg jest w światopoglądzie Poego częścią fizycznego bytu (...). Wola boska urzeczywistnia się poprzez materię; materia jest możliwością istnienia Boga”. Stąd „panteistyczne pojmowanie wszechbytu określa egzystencję człowieka”. Potwierdza to wypowiedź Poego w liście do Lowella: „Materia niepodzielna, przenikająca i poruszająca wszystko jest Bogiem. Jej działanie jest twórczą myślą Boga. Człowiek oraz inne istoty są indywidualizacjami niepodzielnej materii”. Przypomina to koncepcje renesansowe, zwłaszcza G. Bruna, a w pewnej mierze także Spinozy czy Leibniza. Przekonująca jest też analiza *Eureki* dokonana przez Lyrę. Ja wszakże wybrałem przykład wahadła dla zilustrowania pewnej tezy odnoszącej się do świata Kafkowskiego (por. F. Lyra: *Edgar Allan Poe*. Warszawa 1973, s. 263, 265).

Lekcja
Spinozy

7, s. 71)². „Każda rzecz poszczególna stanowi modus wszystkich, a więc w każdym razie obu znanych atrybutów substancji” (tj. rozciągłości i myślenia), komentuje L. Kołakowski (10, s. 173 i n.). Kafka znał i podziwiał pisma Spinozy. Zetknął się z nimi za młodu. Nie da się wykluczyć, iż nie była to lektura bez znaczenia dla ucznia gimnazjum. Trudno powiedzieć, by mechanicznie przyjął wizję Spinozjańską za własną. Brak na to materialnych dowodów. Jednakże na podatny grunt musiało paść ziarno — wydało też owoce. Spinoza zakładał jedność świata, istnienie jednej tylko substancji o różnych atrybutach. Tak więc „substancja myśląca i substancja rozciągnięta są jedną i tą samą substancją, rozważaną z punktu widzenia raz tego, raz tamtego atrybutu” (11, s. 72). Świata jako niepodzielnej całości przysługuje atrybut myślenia. A zatem rzeczy jednostkowe różnią się tylko ilościowo, „jako że wszystkie one są uduchowione, choć w różnym stopniu” (11, II, 13, przyp., s. 82). O jedności świata Spinozjańskiego stanowi więc uduchowienie. Jeśli czytamy następnie u Kafki, że „nic innego nie istnieje prócz świata duchowego” (9, af. 54, s. 377), to trudno zaprzeczyć, iż uduchowiona musi być także rzeczywistość Kafkowska. Trudno więc negocjować z tego punktu widzenia jedność świata Kafkowskiego, który — podobnie jak u Spinozy — stanowi całość immanentną — wbrew pretensjom tropicieli transcendencji w twórczości autora *Zamku*. Albowiem owa transcendencja, rozumiana tu tradycyjnie w sensie metafizycznym jako przekroczenie poziomu możliwego doświadczenia (natury) i przejście w obszar nadnaturalny (zakładająca zatem dualizm ontologiczny w znaczeniu religijnym), okazuje się rzeczą najnormalniejszą w ramach świata

² Inaczej: „Modus rozciągłości i jego idea są jedną i tą samą rzeczą, lecz w dwojaki sposób wyrażaną” (11, przyp., s. 72).

przedstawionego u Kafki³. Wystarczy przypomnieć jedynie tak „metafizyczne” opowiadanie, jak *Forschungen eines Hundes* na dowód, jak fantastyczne z pozoru wydarzenie w biografii psa (ingres psów muzyków) degraduje się z czasem w jego oczach do rzędu spraw najzwyczajniejszych w świecie — świecie przedstawionym. Tam wszystko jest możliwe, tylko że możliwość ta okazuje się koniecznością. „Przecież wszystko, co możliwe, staje się, — pisze gdzie indziej Kafka — możliwe jest tylko to, co się staje” (7, s. 267).

Nie udokumentowanym wrażeniem, wyniesionym z lektury Kafki, pozostają tedy twierdzenia zwolenników istnienia wspomnianej transcendencji w twórczości pisarza, co nie wyklucza wcale właściwego mu dualistycznego spojrzenia na świat, o czym dalej. Czas już chyba wreszcie zacząć, jak słusznie postuluje M. Walser, tłumaczyć autora samym dziełem, a nie odwrotnie (i niekoniecznie ograniczać się przy tym do liczenia okien i kapeluszy). Nie bez powodu chyba podkreśla W. Biemel „ateizm (*Gottlosigkeit*) czasów nowożytnych”, jaki wyłania się ze *Schronu*. Jednakże nie należy też jednostronnie oddzielać twórczości *stricto* artystycznej (powieści i nowele) od aforystycznej, czy nawet dziennikowej i epistolarnej. Zabieg to sztuczny i arbitralny. Dzieło Kafki jawi się jako całość i tłumaczyć jedną jej część inną wydaje się nieporozumieniem. Chciał-

Możliwość
jako niezrealizowana
konieczność

Jedno dzieło

³ Podkreślam, że chodzi mi tu o pewną wersję transcendencji, zakładającą dualizm ontologiczny z implikacją religijną, przypisywaną Kafce, a nie o możliwość transcendencji w ogóle (w jakimś współczesnym jej rozumieniu, np. w filozofii egzystencji) w odniesieniu do jego twórczości. W przypadku Kafki jest bowiem podobnie, jak ze Spinozą czy Biblią: każdy znajduje tam to, co zechce. Dowodzi to zresztą zarówno głębi, jak i niejasności i sprzeczności danego tekstu (to oczywiście nie zarzut). Trudno się wszakże pogodzić z implikacją rzeczzonej tendencji w kafkologii, czyniącej z pisarza „religijnego bohatera na miarę proroka” (M. Brod).

by tego M. Brod, gdy twierdzi, jakoby Kafki nie można było „nigdy zrozumieć bez poznania i uwzględnienia w nim obu prądów”, tj. aforyzmów zawierających naukę pozytywną oraz powieści i opowiadań reprezentujących „słowo negatywne”, „wyrok”, „sąd” (3, s. 223). W samym stwierdzeniu jest trochę racji, ale rygoryzm, z jakim się je wypowiada, raczej ją osłabia. W istocie aforyzmy jako całość są tak samo sprzeczne w sobie, jak i reszta twórczości. To, że mamy w nich m. in. proklamację „świata duchowego”, nie jest jeszcze racją dostateczną na rzecz rozdziału między jednym a drugim. Z drugiej strony wszakże deklaracja owa stanowi pewien dowód dla zwolenników religijnej interpretacji światopoglądu pisarza, co można uznać. Pod warunkiem jednak, że nie uwzględni się istotnej sprzeczności w obrębie samej myśli Kafki, pewnej antynomii w ramach świata przedstawionego jego utworów. Albowiem w nim samym zawiera się już pęknięcie. Jeśli przyjmiemy jedność świata Kafkowskiego z punktu widzenia „świata duchowego”, to z drugiej strony nie mniej realnie pojawi się nam dzieło jako jego zaprzeczenie (tu racja M. Broda). Cała twórczość prozatorska Kafki staje się zaprzeczeniem jego przekonania o istnieniu wyłącznym świata duchowego, alternatywą próby bądź unaocznienia tego świata, bądź sprzeciwu wobec niego. Próbą niewykonalną w pierwszym przypadku, w drugim — nie mniej daremną. Tym się być może tłumaczy ostatnia wola pisarza, pragnienie zniszczenia całego swego dzieła. Może ten właśnie akt miał być ostatecznym opowiedzeniem się artysty za „tamtą stroną”, za „prawdą ostateczną” i wieczną. Jakkolwiek by było, dokument pozostał. Świadectwo sprzeczności Kafkowskich aspiracji do bycia tu i tam jednocześnie.

Ostatnia wola
pisarza

Jeżeli natomiast uznamy jedność świata Kafkowskiego z punktu widzenia świata zmysłowego i widzialnego, z jakim mamy do czynienia w twórczo-

ści, o co nietrudno, to wyznanie o istnieniu wyłącznym świata duchowego zabrzmiało z jednej strony jak „wystrzał z pistoletu podczas koncertu”, z drugiej zaś stanie się ekstrapolacją sprzeczności samej myśli Kafkowskiej, ujmującej świat albo z punktu widzenia atrybutu myślenia, albo z punktu widzenia atrybutu rozciągłości. Świat się zjednoczy w sprzeczności jako całość immanentna, a zarazem rozdwoi. Albowiem ciało i myśl to dwie rzeczy, bytowo wszakże identyczne (Spinoza).

A przecież Kafka nie kwestionuje bez reszty istnienia świata zmysłowego, nawet w aforyzmach. Wyznaje jednak, że jest on „stanem przejściowym”, „koniecznością chwili w naszym wiecznym rozwoju”, a może nawet tylko „motywacją człowieka, który chce na chwilę odpocząć”. Ale choćby i utkany był ze snu — sen to niepokojąco realny, nazbyt realny⁴. Materializacja marzenia sennego, od której ucieczki nie ma, można najwyżej jak w przypadku małpy (*Sprawozdanie dla Akademii*) „dać nura”, „w prawo, w lewo, dokądkolwiek”. A więc poprzestać na tym, co świat oferuje. W tym świecie wszakże człowiek jako istność cielesna jest czymś realnym, z czym trzeba się liczyć. Co więcej, staje się przeszkodą do pokonania dla jestestw uczestniczących wraz z nim w tej rzeczywistości. A tego dowodzi całe dzieło pisarza. Egzystencja ludzka staje się tam problemem. Ludzka wolność okazuje się problematyczna. Wątpliwe jest nadto istnienie wolnej woli. W jednym z aforyzmów Kafka, zakładając trojakość wolnej woli u człowieka, ostatecznie ją przekreśla stwierdzeniem, iż „stanowi ona w gruncie rzeczy tak zwartą całość, że nie ma w niej miejsca ani dla wolnej woli, ani dla ograniczonej” (9, af. 89, s. 382). W innym miejscu powie z ironią, że „wolno nam własnoręcznie wymachiwać nad sobą wola jak bi-

Problematyczność

⁴ Ciekawe, że Altenhöner wywodzi twórczość Kafki właśnie ze snu. Jeśli to jednak sen, to trzeba go prześnić. Por. (1).

Rozumienie
przypadku

czem” (7, s. 394). Zgodne to z poglądem Spinozy, iż „woli nie można nazwać przyczyną wolną, lecz tylko konieczną” (11, I, 32, s. 45). Tak samo wyrażają się obaj pisarze o przypadku twierdząc, że „przypadkową (...) zwie się jakaś rzecz nie z żadnego innego powodu, lecz tylko ze względu na niedostatek naszej wiedzy” (Spinoza, 11, I, 33, przyp. 1, s. 47) oraz „przypadkiem zwiemy spotkanie się zdarzeń, których przyczynowości nie znamy (...), przypadki istnieją tylko w naszej głowie, w naszych ograniczonych spostrzeżeniach. Są odbiciem granic naszego poznania” (Kafka, 6, s. 57 i n.). „Dysharmonia w świecie wydaje się na szczęście tylko liczebna” (9, af. 41, s. 376), pisze Kafka, a Spinoza dodaje: „Przez rzeczywistość i doskonałość rozumiem to samo” (11, I, def. 6, s. 65). A więc nie tylko „substancja myśląca”, ale i „substancja rozciągła”, nie tylko uduchowanie, lecz także cielesność. Jedność obu atrybutów w koncepcji świata Spinozańskiego odpowiada poniekąd, jak widać, jedności świata Kafkowskiego, wspólny obu autorom jest również determinizm⁵. Cóż tedy oznacza owo zdanie: „samo ciało wyłącznie na mocy praw swojej natury zdolne jest do wielu (czynności), które jego własną duszę wprawiają w podziw” (11, III, 2, przyp., s. 146)⁶. A więc dusza nie ma wpływu na

⁵ Pisze Kafka, że człowiek nie może żyć bez zaufania do czegoś „niezniszczalnego” w sobie, przy czym ukrywać się przed nim może i jedno, i drugie (zaufanie i niezniszczalne). Wiara w Boga jest tylko jedną z możliwości przejawiania się owej tajemnicy. Pierwiastek niezniszczalnego jest zatem, jak się wydaje, tą cechą natury ludzkiej, dzięki której człowiek (cielesny) potwierdza swe istnienie jako cząstka wszechbytu wiecznego. Dzięki niemu partycypuje w wieczności. Albowiem świat wewnętrzny „ostaje się, choćby był tylko myślą”. I u Spinozy „dusza ludzka nie może zostać całkowicie zniszczona wraz z ciałem, lecz pozostaje z niej coś, co jest wieczne” (11, V, 23, s. 357).

⁶ Już z samego twierdzenia wynika, że ciało i dusza zeterminowane są każde z osobna, rządzą się zatem własnymi prawami. Cytowane zdanie Spinoza wyjaśnia naszą nie-

poruszenia ciała, skoro może być przez nie wprowadzona w podziw. Ciało zaczyna się rządzić własnymi prawami, duszy obcymi. I odwrotnie. W istocie pojawia się tu sprzeczność. Rozdział obu atrybutów — załamanie się jedności. Dostrzegł to Kołakowski. Za słabość poczytuje on Spinozie to, iż „w jego obrazie świata żadne przeżycia ludzkie świadome — wola, postanowienie, pragnienie, myśl, uczucie — nie mogą wpłynąć na poruszenia ludzkiego ciała, które zachowuje się jak automat pobudzany naciskami zewnętrznych ciał i sam je pobudzający (...)”, tak że „w istocie Spinoza występuje tu jako dualista znacznie bardziej radykalny niż Descartes; wszystko bez reszty, co ciało ludzkie czyni, okazuje się sprawdzalne do jego mechanicznych położeń; człowiek składa się z ciała i duszy absolutnie obcych sobie, a jednak bytowo identycznych” (10, s. 315 i n.)⁷. W konsekwencji człowiek, będąc częścią przyrody zależną bezgranicznie od funkcjonowania jej praw (naturalnych czy społecznych), sprowadza się jedynie do mechanizmu (oczywiście myślącego). Stąd zaś wynika, iż filozofia moralna spinozizmu może być tylko moralnością przystosowania. Tę sprzeczność Spinoza odziedziczył po Kartezjuszu. Tam, gdzie mechanicznie rozdziela się myślenie od cielesności, powstaje problem możliwości ich wzajem-

Interpretacja
Kołakowskiego

Myśl a ciało

wiedzą co do wielości przyczyn wprowadzających ciało nasze w ruch. Znamienna jest wszakże implikacja, jaka stąd płynie.

⁷ „Odwiecznie nie rozstrzygnięte i odwiecznie natarczywe, często drażniące pozorami beznadziejności, pytanie o stosunek myślenia do procesów cielesnych pozostaje w myśli Spinozy równie bez widoków skutecznego opanowania”. Tkwi tu rzeczywisty motyw fatalistyczny, bowiem „człowiek jako rzecz myśląca nie może być sprawcą niczego w bycie cielesnym, jako rzecz myśląca człowiek jest oddzielony od przyrody materialnej, skoro jest oddzielony od siebie samego jako elementu materialnej przyrody” (10, s. 317). Ale to fatum, jak widać, nie jest jakimś *deus ex machina* zaświatów.

u Spinozy...

nego oddziaływania na siebie. Spinoza nie ustrzegł się tej pułapki, zapożyczając u Descartesa ciągłościową teorię materii, u niego (Spinozy) niepodległej zwierzchnictwu zaświatów. Wszechwładny rozum znalazł się jednak w impasie, pozbawiony możliwości oddziaływania materialnego na rzeczywistość. Teorie okazjonalistyczne Geulincxa i Malebranche'a daremnie usiłowały stuszczać tę niedogodność. Spinozie na pozór udało się dokonać syntezy obu atrybutów w pojęciu jednej substancji. Jak widać, na pozór.

i Kafki

Powyższą dwoistość odnajdujemy u Kafki. Po raz pierwszy spotykamy ją wyraźnie w *Przygotowaniach do ślubu na wsi*. Przyjmuje tam ona charakter rozszczepienia między myślą a ciałem, między rzeczywistością a wyobrażeniem (Raban „wysła” ciało na wieś, „duchem” pozostając w łóżku). To, że można dysponować swoim ciałem, jak przedmiotem, na odległość, zapowiada już wyzwolenie się ciała i jego niezależnienie od dysponenta. W *Przemianie* rozdział ten stanie się nieodwracalny. Samo ciało Gregora zbuntuje się, a dusza nie będzie miała na to żadnego wpływu. I nie tylko ciało jako całość może się wyalienować, zautonomizować się mogą również poszczególne jego członki. W związku z tym M. Walser mówi o „urzeczwieniu osoby i urzeczwieniu przejawów jej działania”. Pisze on także, iż figury „nie są swych własnych kończyn pewne, czy przypadkiem nie mogłyby się one usamodzielnić (...). Wszystko, co gdzie indziej zależne jest od jakiegoś postrzegającego, powodującego skutki, sprawdzającego rdzenia osobowości albo od urzeczywistniających się prawidłowości natury, usamodzielnia się tu i staje dającą się oglądać i utrwałać rzeczą” (12)⁸. „Ostre odgraniczenie ludzkich ciał jest czymś przerażającym”, zauważa Kafka (7, s. 422). W innym

⁸ Zob. rozdz. „Urzeczawianie”, s. 67 i n. Walser używa też sformułowania „mechanizacja cielesności”.

miejscu uznaje wszystkich ludzi za dobrych, „tylko ciało moje nie może jakoś uwierzyć, że ludzie ci, gdy zajdzie potrzeba, będą naprawdę dobrzy. Ciało moje boi się i zamiast czekać na tę, w tym sensie naprawdę świat wyzwalającą, próbę, pełźnie raczej w górę po ścianie” (8, s. 153 i n.). Tyle na dowód, że dualizm właściwy jest również światu Kafki. Ten dualizm wszakże przyjmuje, jak u Spinozy, charakter antynomii bytu ludzkiego i jego konsekwencją będzie rozdźwięk między autoafirmacją (*Sprawozdanie dla Akademii, Schron*) a samowyrzeczeniem (*Przemiana, Głodomór*); „kultem zdobywczym” i „kultem wyrzeczenia” u Spinozy. Działanie bowiem w świecie podległym bezwzględnej determinacji u Kafki będzie możliwe w tym samym stopniu, co u Spinozy i taka sama moralność będzie w nim funkcjonować, mianowicie moralność przystosowania. Bohaterowie Kafki albo się przystosują, albo zginą. (Gregor jest tu dowodem zarówno pozytywnym — o ile się przystosował do otoczenia, jak i negatywnym — o ile przystosować się nie może, już po przemianie; sama przemiana nie tyle dowodzi szkodliwości przystosowania w ogóle, co przystosowania nadmiernego i mechanicznego — nieświadomionego; bowiem samo dostosowanie może być mniej lub bardziej świadome — w pierwszym przypadku zdarzyć się może to, co z Gregorem: organizm sam przejmie funkcję homeostatyczną). Funkcjonalność elementów świata zostaje zachowana. Świat okazuje się mechanizmem, mechanizmami stają się w nim wszelkie istoty, żywe w szczególności. Potencjalnie zaś (jeśli nie faktycznie) żywe są wszystkie, wszak żyją, poruszają się, prześladują nawet bohaterów zwyczajne „martwe przedmioty”. Nie miejsce tutaj na analizę owej „mechanizacji cielesności” (czy też biologizacji duchowości; zrobiliśmy to gdzie indziej), stwierdzmy jedynie, że świat przedstawiony u Kafki stanowi konieczność immanentną, rządząc się własnymi prawa-

Dualizm

Forma myśląca
(schematycznie)

mi tak w sferze życia biologicznego, jak i społecznego. Są to tryby w pełni i bez reszty określające mechanizm ludzkiego istnienia. Ale rzeczywistość ta nie jest bezmyślna, lecz obdarzona atrybutem myślenia. A zatem mechanizm myśli. Człowiek to forma myśląca, ale — schematycznie. Formą myślenia jest żywy mechanizm. Ten mechanizm zaś jawi się w postaci wahadła. Otóż twierdzę, iż obrazem egzystencji ludzkiej w twórczości Franza Kafki jest zasada ruchu wahadłowego. Ta zasada jest immanentna światu Kafkowskiemu. Człowiek Franza Kafki to wahadło myślące.

W literaturze od czasów najdawniejszych symbolem wpływającego czasu była klepsydra. Symbolem nadmiernie już chyba wyeksploatowanym, zwłaszcza w poezji. Zaslugą Poego jest wprowadzenie metafory wahadła i tak bezpośrednie powiązanie jej z procesem jednostkowego życia ludzkiego. Ruch wahadła staje się czasomierzem ludzkiej egzystencji oraz naocznym jej zagrożeniem. Istotą tego ruchu jest powtarzalność. Skrajne wychylenia to jego granice — granice ludzkiego istnienia.

Zasada
wahadła

Prawem świata Kafkowskiego jest powtarzalność — obłędne powtarzanie tych samych gestów i sytuacji. Działania figur są w nim ciągle udaremniane, powrót do sytuacji wyjściowych staje się regułą. Istnieje tylko stan przejściowy, stan wahania, bo każde działanie zostaje uchylone. Wahanie to ujawnia się na wielu poziomach. Przede wszystkim w sferze myśli, ciągle uwikłanej w sprzecznościach. Tę dialektykę w sferze myślenia Kafkowskich bohaterów podkreśla wielu komentatorów pisarza. Biemel na przykład, omawiając *Schron*, pisze: „Bezustannie natykamy się na ten ruch samozawieszenia (*Selbstaufhebung*); jest to swoista «dialektyka» opowiadania, o ile terminu tego nie brać tutaj w znaczeniu Heglowskim jako podążania ducha ku sobie samemu, lecz jako założenie i ponowne zniesienie *Wieder-Aufheben*) oraz ponownie założenie i od nowa zniesienie tego,

co się założyło, słowem jako konieczność nawracania od jednej antytezy do drugiej, którego ofiarą się pada bez zrozumienia istoty tego stanu rzeczy, bez przeniknięcia jego zasady sprzeczności, bez pojęcia konieczności zawiązania i napędzania w sprzeczności” (2, s. 75 i n.). Nie widać końca tego ruchu, jest tylko ustawiczne „za” i „przeciw” — sprzeczność, będąca siłą napędową opowiadania. M. Bense mówi tu o „amputowanej dialektyce egzystencjalnej bez syntezy”, M. Walser też kwestionuje istnienie u Kafki właściwej dialektyki (gdzie przeciwieństwa powinny pociągnąć za sobą syntezę), dostrzegając „co najwyższej zawiązki jakiejś dialektyki rotacyjnej. Dialektyka ta rozwija się konsekwentnie: już po pierwszym swoim kroku wraca zaraz do pozycji wyjściowej” (12, s. 85, cyt. M. Bensego za M. Walserem, 12, przyp. 9, s. 139). Altenhöner twierdzi również, że „w refleksjach dialektycznych Kafki na miejscu syntezy występuje paradoks! Refleksja prowadzi jedynie do poznania paradoksalnego” (1, s. 71). Tę ambiwalencję myślenia widać w osobistych wyznaniach pisarza o własnej egzystencji. „W czasie pokoju nie postąpisz naprzód, w wojnie się wykrwawisz”. „Moje życie jest tylko zwlekaniem przed narodzinami”. „Mieć uczucie, że jest się spętany, a równocześnie inne uczucie, że po uwolnieniu z pęt byłoby jeszcze gorzej”. „Jestem jak żywa krata więzienna; krata, która stoi mocno i pragnie runąć” (7, s. 408, 432, 21, 285). W aforyzmie o obywatelu nieba i ziemi równocześnie: „Kiedy dąży do ziemi, dławi go obroza nieba, kiedy zaś zdąża do nieba, dusi go obroza ziemi” (9, af. 66, s. 379). W aforyzmie innym marzy o zбиiciu stołu tak, aby to zбиicie było jednocześnie rzeczywiste i nierzeczywiste, co wiąże się z pragnieniem życia jako realności i nicności zarazem (aforyzmy z cyklu *On*). Cytaty można by mnożyć. Świadczą one o pewnej sprzeczności w obrębie samego myślenia, o jakimś niezdecydo-

krata
... jak żywa
więzienna...

waniu, o ustawicznym rozdwojeniu w sferze ducha, o niemożności podjęcia jednoznacznego wyboru. Obrazem tego niezdecydowania myśli, ambiwalencji w psychice samego pisarza oraz jego postaci literackich jest wspomniana zasada ruchu wahadłowego. Przejawia się ona w pierwszej kolejności w stwierdzonym już dualizmie ducha i ciała, w tym albo — albo egzystencji ludzkiej. A co się z tym wiąże, w przeciwstawieniu świata kultury świata natury, życia ludzkiego życiu zwierzęcemu. Najlepszym tego przykładem jest chyba *Sprawozdanie dla Akademii*. Proces przeobrażenia małpy w człowieka i jej adaptacja w społeczeństwie ludzkim stanowi parabolę rozwoju filogenetycznego gatunku ludzkiego. Małpa jednoczy w sobie obydwie pierwiastki w sposób dosłowny i namacalny, żadnego nie będąc już pewną. Człowieczeństwo realizuje się tutaj jako przewycięzanie zwierzęcości, jako walka dwóch pierwiastków w imię idei. Na imię tej idei popęd samozachowawczy, żądza przetrwania. Od ludzi uciec nie sposób. „O, szyderstwo świętej natury!” — zawoła małpa na widok ludzkiego dążenia do wolności. Albowiem nie ma wolności w społeczeństwie ludzkim. Jego prawem jest przymus, pragnienie wolności to oszukiwanie siebie, wolność to złudzenie. Sprzecność natury ludzkiej odsłania prawdziwe swe oblicze. Wyjścia nie widać. Opozycja człowiek — zwierzę przewija się ciągle w twórczości Kafki, począwszy od *Przygotowań do ślubu na wsi*. Człowiek żyje na pograniczu dwóch światów, żadnego nie będąc pewnym, w żadnym nie mogąc się zakorzenić. Ale też od żadnego nie może się wyzwolić, ponieważ przeznaczeniem bytu ludzkiego jest rozdwojenie. Przy czym źródło zła stanowi świadomość, myślenie. „Zło jest promieniowaniem ludzkiej świadomości w określonych sytuacjach przejściowych”⁹. A za-

Człowiek —
zwierzę

⁹ Oczywiście, takie rozumienie zła sprzeczne jest z ujęciem Spinozy, dla którego zło i dobro to modi myślenia. Właściwy Kafce dualizm dobra i zła, a także winy i kary jest czymś z gruntu obcym Spinozie. W tym sensie tkwi Kafka

tem stan to przejściowy. Jednakowoż chyba śmierć dopiero przyniesie wybawienie. Chociaż i to wątpliwe. Wiara w „niezniszczalne” w człowieku podtrzymuje istnienie i „nie tylko moglibyśmy stale pozostawać w raju, ale (...) tam stale jesteśmy, bez względu na to, czy o tym wiemy, czy nie” (dopuszcza to „wieczne powtarzanie się wydarzenia”, czyli wygnania z raju) (9, af. 64/65, s. 378 i n.). Poza tym różnica między życiem a śmiercią jest tylko „przeczuwalnie uchwytne”, a może i wcale jej nie ma, jak tego dowodzi przypadek zmarłego myśliciwego Gracchusa, tego Odyseusza XX w., tułającego się wiecznie po świecie. Albowiem „zamieranie to jedynie zjawisko w obrębie świata wewnętrznego (który ostaje się, choćby był tylko myślą), zjawisko naturalne, jak każde inne, ani radosne, ani smutne” (On).

Zamieranie

w tradycji biblijnej, ale też tradycja ta służy mu przede wszystkim do zobrazowania doli człowieczej w świecie współczesnym, nowożytnym, gdzie społeczeństwo jawi się jako „anonim bezrozumny”, a poznanie stało się złem uświadomionym. Myślenie i Kultura, jako jego konsekwencja, stały się źródłem zła i cierpienia. Stąd Freudowskie *Unbehagen in der Kultur*.

W pewnym sensie można też mówić o transcendencji (w przyjętym tu znaczeniu) w dziele Kafki z punktu widzenia świata przedstawionego w jego utworach, ale tylko w drodze ekstrapolacji i transmisji atrybutu myślenia w dziedzinę nadnaturalną (w tym znaczeniu możliwość transcendencji istnieje zarówno u Kafki, jak i u Spinozy — wynika po prostu z dualizmu ducha i ciała jako jego konsekwencja). Atoli wydaje się, że świat ten obywają się bez niej. Świat duchowy jest raczej rewersem świata widzialnego niż jego zaprzeczeniem, jakby implikowało dosłowne przyjęcie wynania o istnieniu wyłącznym tego pierwszego. Nie można wszakże mechanicznie rozdzielać twórczości artystycznej od aforystycznej, tak samo jak nie da się rozdzielić obu światów.

Z tego zaś widać, jak trudno wywieść Kafkę z jakiejś określonej doktryny filozoficznej czy tradycji religijnej oraz jak łatwo o zarzut symplifikacji przy uporczywym obstawaniu przy jedyności własnej racji. W związku z czym por. przyp. ostatni.

„Zawieszenie”

Zasada wahadła, jak to wykazał Walser w swym studium o powieściach autora *Procesu*, przejawia się także w „walce porządków”: między bohaterami a wrogiem im światem, i przyjmuje charakter „zawieszenia”. Porządki te „konstytuują się w spotkaniach, w konfrontacji. Funkcje, jakie przy tym dochodzą do głosu, sprowadzają «zawieszenie». Relacja, w jakiej porządki znajdują się wobec siebie, to stosunek polegający na tym, że jeden uchylany jest przez drugiego. Ten stosunek jest zasadą. Bohaterowie wciąż na nowo odrzucają go przez fakt obrony własnej egzystencji” (12, s. 84). A więc z jednej strony obrona, z drugiej oddalanie się. To „uderzenie” i „kontruderzenie” może nastąpić nawet w jednym zdaniu. Chodzi tu jednak o sam charakter zajścia. „Powtarzanie staje się koniecznością”. Walser kwestionuje nawet zakończenie *Procesu*. Człowiek biologiczny bowiem musi mieć swój koniec, jednakże idea człowieka jako pewnego bytu mieć go nie może. Gdyż „zasada zawieszenia oznacza nieskończoność procedury”. Powołuje się Walser w tym względzie na wypowiedź Döblina o *Don Kichocie*. Dla Döblina śmierć Don Kichota jest „czymś przypadkowym”, niekoniecznym. „Don Kichot również jest śmiertelnym człowiekiem, dlatego też możliwości donkiszoterii są nieograniczone!” (12, s. 102). Wieczna powtarzalność wygnania z raju czymże jest innym niż potwierdzeniem „błędu popełnionego przy pierwszym założeniu kajdan”? „Grzech pierworodny” jest faktem, mechanizm raz wprawiony w ruch nie chce się zatrzymać. „Tylko nasze pojęcie czasu pozwala nam mówić o sądzie ostatecznym, w gruncie rzeczy jest to sąd doraźny” (9, af. 40, s. 376)¹⁰. Być może niegdyś istniała szansa odwrotu, ale za-przepaścili ją przodkowie, jak się użali pies z *For-schungen...*, „tylko dlatego, że chcieli się jeszcze trochę nacieszyć psim życiem”. A teraz pozostaje nam

¹⁰ Co za tym idzie: „Decydująca chwila rozwoju ludzkiego trwa wiecznie” (9, af. 6, s. 372).

tylko „zdążyć ku śmierci”, która jest ciągłym umiarem.

Egzystencja ludzka to błędne koło, ustawiczne powracanie do punktu wyjścia. „Historia wciąż się powtarza; w końcu daje się z góry przewidzieć i staje się częścią ceremonii” (9, af. 20, s. 373). W tej ceremonii uczestniczy każdy. Franz Kafka nie jest tu wyjątkiem. Narodziny, śmierć — oto klamra spinająca żywot poszczególnego człowieka. „Baby rodzą okrakiem na grobie”, powie Beckett. Narodziny i śmierć to biologiczne granice wychylenia ludzkiego wahadła. Granice skrajne. W ich ramach mieści się człowiek, byt jednostkowy. Jego skala wahnięcia zawiera się w opozycji podmiot — przedmiot, „ja” — świat. Skala najogólniejsza. W jej obrębie waha się myśl, niepewna siebie.

Zrozumienie konieczności to kres jej możliwości, ale i najlepsze świadectwo, jakie może sobie wystawić. Albowiem „moc ludzka jest nader ograniczona i przewyższa ją nieskończenie moc przyczyn zewnętrznych (...). Pomimo to znosić będziemy ze spokojem ducha wszystko, co nam się przydarza (...) jeżeli tylko jesteśmy świadomi, że spełniliśmy swój obowiązek, że moc, którą posiadamy, nie mogła sięgać tak daleko, byśmy mogli byli tego uniknąć, i że jesteśmy częścią całej przyrody, do której porządku się stosujemy” (11, IV, dop., XXXII, s. 332 i n.). Nieszczęściem jest tylko świadomość niepełna i zafałszowana. „Życ w prawdzie”, choćby ta prawda była najgorsza — oto postulat egzystencjalny pod adresem człowieka współczesnego¹¹. Ale

Historia
i powtórzenie

Egzystencjalny
postulat

¹¹ Tu widać zbieżność i rozbieżność ideału Spinozjańskiego ze współczesnym (egzystencjalnym) ujęciem konieczności ludzkiego istnienia (u Sartre'a człowiek jest absolutnie wolny i, co za tym idzie, całkowicie odpowiedzialny za wszystkie swoje poczynania, toteż nie może się czuć nigdy usprawiedliwiony ze względu na takie czy inne zdeterminowanie; stąd postulat autentyczności jako podstawowej normy moralnej). Tu również okazuje się Kafka dzieckiem swo-

Mysłące
wahadło

zawsze „pamiętaj, że jesteś aktorem grającym rolę w widowisku scenicznym, a do tego w takim widowisku, jakie spodobało się dramaturgowi ułożyć: w krótkim, jeżeli krótkie, w długim — jeżeli długie” (5, Encheir, 17). Taka — jak sądzę — jest ostateczna wymowa dzieła Franza Kafki.

Jego bohater to nie tyle Pascalowska „trzcina myśłaca”, ile nade wszystko myśłące wahadło, odmierzające czas. Człowiek myśłi, ale myślenie to ma granice. Tak samo ograniczony jest człowiek cielesnie. Heautontimorumenos, zawieszony nad studnią Poego, zatrwożony otchłanią Pascala, odkrywa prawdę istnienia. Pewność i tragedia.

Człowiek-wahadło to tylko metafora. Ale i pewna zasada immanentna bytu ludzkiego, nieskończoność pewnej procedury. Oczywiście jak każdy mecha-

ich czasów, nie mieszcząc się w sztywnym, logicznym gorsecie Spinozjańskiego systemu i nie było moim celem go tam wtłoczyć. Kafki nie da się dowieść *modo geometrico*. Sprzeczność systemu Spinozjańskiego jest sprzecznością przede wszystkim logiczną (wynikającą z przyjęcia pewnego założenia), sprzeczność świata Kafkowskiego to sprzeczność czysto egzystencjalna bytu ludzkiego. Różnica jest nazbyt widoczna. Jednakże było moim zamiarem wykazać, jak się przejawia i funkcjonuje w obrębie ludzkiego istnienia pytanie o fundamentalną sprzeczność bytu ludzkiego, wynikającą z uświadomienia sobie przez człowieka własnej odrębności w świecie przyrody. I jak zasadnicze pytanie o stosunek myśłenia do procesów cielesnych pozostaje nadal otwarte i „bez widoków skutecznego opanowania”. Kafka-Heautontimorumenos nie ustanie w wysiłkach na rzecz dotarcia do „prawdy ostatecznej”, co wiadać w ostatnich zwłaszcza utworach, takich jak *Forschungen eines Hundes*. Ale też w końcu pojawi się ów ton zadumy nad daremnością wszelkich wysiłków właśnie w ostatnim opowiadaniu — *Śpiewaczce Józefinie*. Idea wiecznego powrotu — oto przesłanie Franza Kafki (Kafka znał dobrze Nietzschego). W tym sensie praca ta jest tylko pewną propozycją, *punktem widzenia* pomocnym w zrozumieniu pisarza. Nie rości też sobie pretensji do wyłączności własnej racji. Dzieło Kafki zresztą broni się samo.

nizm — względna. Mechanizm też człowiek. Zasada na miarę człowieka — ni mniej, ni więcej (Unamuno). Kafka też człowiek — wahadło myślące.

Uwaga

Poznanie istoty bytu ludzkiego jako zasady wahadła zawiera w sobie dwie możliwości ludzkich postaw życiowych. Pierwszą z nich jest postawa stoicka (rozumnego wyrzeczenia się rzeczy od nas niezależnych), drugą postawa tragiczna (fatalistyczna w rozumieniu doczesnym). I tak jak w pierwszej tkwi motyw fatalistyczny, tak w drugiej — motyw stoicki. Ku pierwszej optuje Spinoza, ku drugiej — Kafka. U Kafki w istocie ścierają się obydwaj motywy. Motyw stoicki w twórczości pisarza pragnęłam wydobyć.

Dwie
postawy

Zasada wahadła jest metaforą człowieczego losu w obrębie kultury zachodniej (w odróżnieniu np. od wschodniej, indyjskiej filozofii życia, pozbawionej w istocie pierwiastka intelektualnego w uzasadnianiu jedności człowieka z wszechbytem). Metaforą, która stała się możliwa z chwilą definitywnego uznania odrębności „ja” myślącego, jako „z istoty różnego”, od świata zewnętrznego (w szczególności cielesnego) i ujęcia tego ostatniego przedmiotowo. Poznania tedy antynomii bytu ludzkiego (zapoczątkowanej już sceptyczną formułą „wiem, że nic nie wiem”), poznania wyzwającego w konsekwencji tendencje indywidualistyczne i będącego siłą napędową ludzkiego działania i ludzkiej egzystencji obok biologicznego popędu samozachowania. Gdy świat otaczający uzna się za swoje przeciwieństwo, staje się on możliwością, pokusą wahnięcia (w innym sformułowaniu prowokacją do zła). I wciąż dajemy się uwodzić, ale też w końcu zawsze powracamy do siebie. Życie Kafki jest tego wymownym przykładem.

Metafora
uniwersalna

Ale ujęcie życia ludzkiego w ogóle jako metafory wahadła ma wartość przede wszystkim artystyczną i za taką chce uchodzić. W tym sensie jest ono pragnieniem obiektywizacji ludzkiego istnienia na wyższym pięttrze poznania i pretenduje do rzędu metafor ujmujących życie jako teatr, opowieść błazna, sen czy nawet kabaret. „Może historia powszechna jest historią wydzwiku pewnych metafor”.

Literatura

1. Altenhöner F.: *Der Traum und die Traumstruktur im Werk Franz Kafkas*. Münster 1964.
2. Biemel W.: *Philosophische Analysen zur Kunst der Gegenwart*. Den Haag 1968.
3. Brod M.: *Franz Kafkas Glauben und Lehre*. W: *Über Franz Kafka*. Frankfurt/Main u. Hamburg 1966.
4. Descartes R.: *Zasady filozofii*. Przeł. I. Dąbska. Warszawa 1960.
5. Epiktet: *Diatryby, Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*. Przeł. L. Joachimowicz. Warszawa 1961.
6. Janouch G: *Gespräche mit Kafka. Aufzeichnungen und Erinnerungen*. Frankfurt/Main 1961.
7. Kafka F.: *Dzienniki 1910—1923*. Przeł. J. Werter. Kraków 1969.
8. Kafka F.: *Listy do Mileny*. Przeł. F. Konopka. Kraków 1969.
9. Kafka F.: *Nowele i miniatury*. Przeł. R. Karst, A. Kowalkowski. Warszawa 1961.
10. Kołakowski L.: *Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy*. Warszawa 1958.
11. Spinoza B.: *Etyka w porządku geometrycznym dowiedziona*. Przeł. I. Myślicki, oprac. L. Kołakowski. Warszawa 1954.
12. Walser M.: *Opis formy. Studium o Kafce*. Przeł. E. Miśiołek. Warszawa 1972.