

ŁUKASZ KOŁOCZEK

(Szczecin)

**FIGURA MESJASZA.
PRÓBA KONSTRUKCJI POJĘCIA**

FRANZ KAFKA

W jednym z opowiadań Franza Kafki wieśniak staje przed otwartą bramą. Wstępu do niej pilnuje strażnik (a może odźwierny, jak chce inna wersja). Brama określona zostaje jako prawo, a opowiadanie nosi tytuł *Przed Prawem* (lub nie nosi tego tytułu – w innej wersji¹). Rzec dzieje się bowiem przed bramą-prawem. Strażnik odmawia wieśniakowi wstępu, mówi: „nie teraz”, ten zaś czeka, aż wartownik zmieni zdanie. Na oczekiwaniu – wypełnionym studiowaniem fizjonomii strażnika i próbami przekupienia go – upływa reszta wieśniaczego życia.

Giorgio Agamben, powołując się na to opowiadanie, wspomina rozliczne interpretacje, które w wieśniaku widzą ułomną ludzką naturę:

[...] warto zauważyć, że koniec końców wszyscy interpretatorzy odczytują kafkowską legendę jako apologię porażki, nieodwracalnego upadku wieśniaka w obliczu niemożliwego do zrealizowania zadania, którego wykonanie nakazywało mu prawo².

W sytuację człowieka ze wsi wpisana jest ambiwalencja: brama prowadzi do prawa, a jej przekroczenie oznacza najprawdopodobniej poddanie się prawu; zarazem jednak wstęp zagradza nakaz strażnika,

¹ F. Kafka, *Przed prawem*, przeł. J. Kydryński [w:] tenże, *Wýrok*, Warszawa 1957, s. 115–116. Opowiadanie to jest również częścią powieści Kafki pt. *Proces*, w tłumaczeniu Bruna Schultza (Warszawa 1974).

² G. Agamben, *Homo sacer. Suwerenna władza i nagie życie*, przeł. M. Salwa, Warszawa 2008, s. 82.

któremu człowiek musi być poddany. Gdzie zatem jest prawo: za, czy przed bramą? Życie wieśniaka to życie zmarnotrawione na oczekiwaniu.

Wedle opowiadania wieśniak ostatekiem sił pyta odźwiernego, dlaczego w czasie jego długiego pobytu przed bramą nikt nie chciał przez nią przejść. Przecież wszyscy chcą wejść do prawa. Strażnik odpowiada, że brama ta była otwarta tylko dla niego. Ostatnie słowa (strażnika i tym samym opowiadania) brzmią: „teraz odchodzę i zamykam bramę”.

Agamben oczywiście myli się, używając wielkiego kwantyfikatora w odniesieniu do komentatorów. Jednym z nich był bowiem sam Kafka, który wprawdzie nie we własnym imieniu, ale ustami jednej z postaci *Procesu*, podaje wykładnię tej legendy. Bynajmniej nie przybiera ona postaci apologii porażki. Otóż Józef K. spotyka w katedrze kapelana więziennego, który powołując się na nauki wprowadzające w prawo opowiada mu ten sam tekst (Derrida upiera się wszelako, że właśnie nie ten sam, skoro tu, w *Procesie*, nie zostaje poprzedzony tytułem³). W pierwszym odruchu K. odnosi wrażenie, że odźwierny oszukał człowieka ze wsi. Instynktownie utożsamia się z tym, który przed bramą przychodzi i w prawie szuka pomocy. Prawdopodobnie bohater *Procesu* mógłby potraktować jako swoje słowa wieśniaka: „prawo powinno przecież każdemu być dostępne”. Ale kapłan – który bardziej przypomina rabina – upomina Józefa K., że ten nie ma szacunku dla Pisma. Opowiadanie nie wspomina o oszustwie, a odźwierny wypełniał swój obowiązek. Duchowny ze strażnika czyni główną postać legendy. Nie tylko wskazuje, że między „nie teraz” a „to wejście było przeznaczone tylko dla ciebie” nie ma sprzeczności (a więc oszustwa), dowodzi ponadto, że wartownik okazuje się dla wieśniaka dobrotliwy i cierpliwy. Kaznodzieja dopatruje się w odźwiernym nawet odruchów miłosierdzia. Wykładnia ta okazuje się zatem apologią strażnika, czemu nie można się w gruncie rzeczy dziwić, skoro wypowiedza ją ktoś, kto „należy do sądu”, a więc ten, który stoi na straży prawa. „Pismo jest niezmienne, a mniemania są często tylko wyrazem rozpaczy z tego powodu. W tym wypadku istnieje nawet pogląd, według którego odźwierny jest oszukany”⁴. Tekst usprawiedliwia teraz strażnika. Więcej nawet. Bowiem kiedy K. uznaje hermeneutyczne racje duchownego i przyjmuje jego

³ Zob. J. Derrida, *Przed prawem*, przeł. J. Gutorow [w:] *Nienasycenie. Filozofie o Kafce*, red. Ł. Musiał i A. Żychliński, Kraków 2011, s. 212.

⁴ J. Kafka, *Proces*, przeł. Bruno Schulz, Warszawa 1974, s. 216.

interpretację, wcale nie wycofując się ze swojej, lecz próbując je uzgodnić⁵, to kapelan protestuje i wynosi strażnika jako służbę prawa ponad sąd ludzki. Nie wolno nikomu wątpić o godności strażnika prawa.

K. kończy dysputę – nie będąc wcale przekonany o ostateczności swego wniosku – stwierdzeniem, że „z kłamstwa robi się istotę porządku świata”. Ten nieoczekiwany wniosek, powiedziałbym: dialektyczny, przenosi ciężar opowieści ze strażnika na samo prawo – porządek świata. Być może autorski komentarz przestrzega, by ani z wieśniaka, ani ze strażnika nie czynić bohaterów tej opowieści, lecz właśnie z prawa, przed którym rozgrywa się zarówno opowieść, jak i życie człowieka. Tą drogą – choć w sposób przewrotny – pójdzie komentarz Derridy. Co jeszcze raz wystawia złe świadectwo autorowi *Homo sacer*.

Należy jednak usprawiedliwić Agambena. Używa on wielkiego kwantyfikatora jako retorycznej figury, która ma wprowadzić szczególną wykładnię tego opowiadania i podkreślić jej wyjątkowość. Agamben przytacza interpretację Weinberga⁶, odmienną od pozostałych, która widzi w wieśniaku figurę mesjasza. Niemożliwość wejścia do prawa nie wypływa z wybrakowania tego, który przed nią się zatrzymuje, lecz z sytuacji, w której znalazło się prawo dokładnie wtedy, gdy stanął przed nim wieśniak-mesjasz. Tylko w odniesieniu do mesjasza ma sens zdanie mówiące, że brama otwarta jest tylko dla niego, bowiem celem i sensem prawa jest mesjasz właśnie. Dopóki prawo obowiązuje w oczekiwaniu na mesjasza, porządek świata wydaje się naturalny. Lecz kiedy mesjasz konfrontuje się z prawem, rodzą się aporie. Mesjasz, który jest sensem i celem prawa, nie może go wykonać, bowiem pojawienie się Pomazańca wprowadza prawo w stan nieokreślonego zawieszenia. Nie może też go zastąpić innym, nowym prawem (dokonując aktu przemocy względem strażnika), bowiem byłaby to przemoc względem samego siebie jako cel i wypełnienie starego prawa⁷. Zdaniem włoskiego filozofa, figura mesjasza – która pojawia się nie tylko w chrześcijaństwie – niesie w sobie ideę całkowitego zrealizowania prawa, albo innymi słowami: wyraża ów punkt, w którym prawo kwestionuje samo siebie jako prawo.

⁵ Józef K. powiada: „Odźwierny nie jest wtedy wprawdzie oszustem, ale jest tak ograniczony, że powinno by się go natychmiast wypędzić ze służby. Musisz przecież wziąć pod uwagę, że złudzenie, w jakim tkwi odźwierny, jemu samemu nic nie szkodzi, człowiekowi natomiast stokrotnie”, tamże.

⁶ G. Agamben, *Homo sacer*, dz. cyt., s. 82. K. Weinberg, *Kafkas Dichtungen. Die Travestie des Mythos*, Bern 1963, s. 130–131.

⁷ G. Agamben, *Homo sacer*, dz. cyt., s. 82.

Zgodnie z logiką, wedle której porusza się myśl Agambena, figura mesjasza okazuje się jedną z tych wyróżnionych przestrzeni, które można określić mianem „progu”. Próg nie znajduje się ani wewnątrz domu, ani na zewnątrz. Zarazem jednak należy zarówno do domu, jak i do obejścia. Próg jest przestrzenią pomiędzy rozróżnionymi stronami, która w tym samym stopniu łączy, co i rozdziela obie. Konstrukcja progu ujawnia swą aporetyczność: ani – ani, i – i. Agamben z godną podziwu erudycją tropi „progi” naszej cywilizacji: suwerenność władzy, która ustanawia prawo, lecz jako suwerenna ma moc to prawo złamać; obóz koncentracyjny, w którym z człowieka wytwarza się to, co nieludzkie („mużułmana”, który może świadczyć o tym, o czym świadczyć nie podobna); współczesne dyskusje nad tym, który moment ludzkiego życia można uznać za śmierć (aby bezkarnie odłączyć aparaturę podtrzymującą funkcje życiowe, zarazem jednak jak najdłużej utrzymywać w odpowiednim stanie narządy do pobrania). Przyjście mesjasza jest w tym sensie progiem: obiecany przez prawo – jest zatem celem prawa; jako spełnienie obietnicy mesjasz jest także kresem prawa. Przyjście mesjasza jest wypełnieniem prawa: on przypieczętowuje dostojność prawa i jednocześnie je odwołuje. Czas mesjański to jeden z progów. Stan wypełnienia się prawa, okazuje się doskonałym spełnieniem. A zatem prawo dociera do swego kresu.

PAWEŁ Z TARSU

W swoim komentarzu do *Listu do Rzymian* Agamben wskazuje na częsty u Pawła rzeczownik *anomos*, który wszelako nie oznacza „bezprawia”, „anarchii”, lecz raczej „unieczynnienie” – *katargein* – prawa. Agamben rozumie to tak. *Anomos* to prawo (*nomos*) opróżnione z aktu: „prawo wypełnić można jedynie pod warunkiem uprzedniego przywrócenia mu bezskutecznej możliwości”⁸. Pozbawienie prawa *energeia*, mocy, nie unicestwia prawa, lecz zachowuje i utwierdza je gwoili wypełnienia. Zachowanie, które zarazem jest zawieszeniem mocy, może być kojarzone z Heglowską figurą zniesienia, *Aufhebung*. Rzeczywiście, pokrewieństwa obu słów nie da się zaprzeczyć, bowiem Luter przekłada ów czasownik, którym Paweł oddaje tę szczególną kondycję prawa w momencie wypełnienia, *katargein*, niemieckim *aufheben*. Mesjasz przychodzi zatem, aby prawo wypełnić i tym samym znieść (choć nie obalić).

⁸ G. Agamben, *Czas, który zostaje. Komentarz do Listu do Rzymian*, przeł. S. Królak, Warszawa 2008, s. 118.

Według Agambena podstawowym słowem, które służy Pawłowi do wyartykułowania wyjątkowości sytuacji po przyjściu mesjasza, jest rzeczownik *klēsis*, który zwykle tłumaczy się jako „powołanie”. Kanonicznym miejscem, w którym ujawnia się swoiste znaczenie tego rzeczownika, są wersety z siódmego rozdziału Pierwszego Listu do Koryntian (1 Kor 7, 17-22):

Zresztą, każdemu jak przydzielił Pan, każdego jak powołał Bóg, tak niech postępuje. I tak we wszystkich wspólnotach powołanych [*ekklēsiais*, kolejne słowo z rodziny *kaleō*] rozporządzam. Obrzezany ktoś został powołany? Niech nie naciąga sobie napletka. Z napletkiem ktoś jest powołany? Niech nie rzeza się. Obrzezanie jest niczym i napletek jest niczym. [...] Każdy niech trwa w powołaniu, w którym został powołany. Niewolnikiem zostałeś powołany? Nie martw się! Ale nawet jeśli możesz stać się wolny, raczej czyn użytek. Bowiem ten, kto w Panu został powołany jako niewolnik, wyzwoleniec jest Pana; podobnie i ten, kto powołany został jako wolny, niewolnikiem jest mesjasza⁹.

I nieco dalej (1 Kor 7, 29-30):

To zaś mówię, bracia: pora skrócona jest; reszta to izby i mający kobiety jak nie [*hōs mē*] mający byli, i płaczący jak nie płaczący, i radujący się jak nie radujący się, i kupujący jak nie posiadający, i nie używający świata jak nie zużywający. Przemijają bowiem postać tego świata. Chcę, byście wolni byli od utrapień.

Powołanie mesjańskie, jakie wyłania się z tego fragmentu – nie ingeruje w dotychczasowe powołanie, nie nakazuje porzucenia swojego sposobu życia i rozpoczęcia jakiegoś innego życia. W tym sensie powołanie chrześcijańskie nie jest czymś podobnym do powołania do klasztoru, które wiąże się z porzuceniem wszystkiego i przyjęciem nowych zasad. Zarazem jednak oznacza ono osobliwą metamorfozę, której ulega status prawny każdego człowieka w zetknięciu z wydarzeniem mesjańskim. Agamben powie: „mesjańskie powołanie pozbawione jest jakiegokolwiek treści, jest bowiem jedynie podjęciem na nowo, powtórzeniem, tych samych faktycznych i prawnych uwarunkowań, w których bądź pod postacią których zostało się powołanym”¹⁰. Beztreściowa

⁹ Cytat wraz z wtrąceniem i skrótem pochodzi z: G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 31. Wedle uwagi tłumacza (s. 8) przy przekładaniu ustępów z Nowego Testamentu wykorzystywano *Grecko-polski Nowy Testament, wydanie interlinearne z kodami gramatycznymi* w tłumaczeniu R. Popowskiego i M. Wojciechowskiego (Warszawa 1993) i *Biblię Tysiąclecia* z uwzględnieniem modyfikacji dokonanych przez Agambena. Przytaczany tu ustęp dość znacznie różni się w doborze słów od wersji z *Biblii Tysiąclecia*.

¹⁰ G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 35.

przemiana powołania jest rodzajem uchylania. Uchyleniu podlega obrzezanie. Ale jego miejsca nie zajmuje coś przeciwnego – nie-obrzezanie. Uchylenie polega na tym, że „obrzezanie jest niczym i napletek jest niczym”. Innymi słowy, zniesieniu podlega każda treść dotychczasowego powołania. Beztreściowe powołanie mesjańskie czyni niczym każdą treść zastaną. „To, co z mocy prawa przesądzało o tym, że jeden jest żydem, a drugi gojmem, jeden niewolnikiem, a drugi człowiekiem wolnym, z mocy powołania zostaje odwołane”¹¹. Formułą mesjańskiego życia jest owo *hōs mē*, „jak nie”, w którym kryje się zakwestionowanie aktualnego powołania, choć nie zmiana jego postaci.

Pawłowe „radować się jak nie radować” nie oznacza pozornego radowania się, udawania radości, podczas gdy należałoby płakać, podobnie jak „płakać jak nie płakać” nie nakazuje maskowania płaczu inną miną. Stawką okazuje się zbawienie, ale nie w znaczeniu tego, co dokona się kiedyś, na końcu czasów¹². Agamben precyzuje: zbawienie obejmuje to, co już się stało. Już się stało, a więc nie może okazać się inne, niż jest. Nie może zmienić swej treści. A jednak zbawienie przemienia to, co już się stało.

Nadejście mesjasza oznacza bowiem, iż wszystkie rzeczy, a wraz z nimi oglądający je podmiot, uchwycone zostają w *jak nie*, w tym samym geście powołane i odwołane. Nie ma tu już zatem miejsca na oglądający podmiot, który w pewnym momencie postanowiłby postępować *jak gdyby*. Mesjańskie powołanie bowiem wypiera i uchyla przede wszystkim sam podmiot i taki jest ścisły sens zdania z ustępu *Listu do Galatów 2, 20*: „Teraz już nie ja żyję, lecz żyje we mnie mesjasz”¹³.

Pewna notatka Franza Kafki zatytułowana *O przypowieściach* może zostać odczytana jako egzemplifikacja tej struktury. Powiada ona: my, ludzie zatroskani o codzienne sprawy, denerwujemy się na przypowieści i na mędrców, którzy nam je opowiadają. Kiedy taki mędrzec powiada „idź na drugą stronę” ma na myśli coś legendarnego, „czego nie znamy, czego on sam nie umie bliżej określić, co

¹¹ Tamże.

¹² Agamben kontrastuje Pawłowe „jak nie” z projektem T. W. Adorno filozofii z punktu widzenia zbawienia: „Filozofia, jedyna za jaką można wziąć odpowiedzialność w obliczu rozpaczy, byłaby próbą traktowania wszystkich rzeczy *tak, jakby* się przedstawiały ze stanowiska zbawienia” (*Minima moralia: refleksje z poharatanego życia*, przeł. M. Łukasiewicz, Kraków 1999, s. 298, cyt. za: G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 48). Adorno używa tu konstrukcji *als ob* – „tak, jakby”, która zarówno zdaniem Agambena, jak i Heideggera nie może być przekładem Pawłowej syntagmy *hōs mē*.

¹³ Tamże, s. 55 i n.

zatem nie może nam tu wcale pomóc”. Notatka kończy się krótkim dialogiem:

Ktoś odrzekł: – Dlaczego się bronicie? Gdybyście dali posłuch przypowieściom, stalibyście się sami przypowieścią, co zwolniłoby was od codziennej męki.

Inny rzekł: – Idę o zakład, że i to jest przypowieść.

Pierwszy rzekł: – Wygrałeś.

Drugi rzekł: – Ale, niestety, tylko w przypowieści.

Pierwszy rzekł: – Nie, w rzeczywistości; w przypowieści przegrałeś¹⁴.

Można ją rozumieć w perspektywie napięcia między życiem a przypowieścią, to znaczy między życiem a językiem. My, zwykli ludzie – zdaje się twierdzić Kafka – przyłgnęliśmy do życia, podczas gdy mędrcy zamieszkują język. Oni do nas przemawiają, ale ich mowa niewiele ma wspólnego z naszymi troskami. Bronimy się przed tym, by dać posłuch językowi. Opór wydaje się zrozumiały: grozi nam przedostanie się „na drugą stronę”, na stronę przypowieści i mędrców, na stronę języka. Wygrywamy wtedy, gdy obronimy się przed przypowieścią, przed mową języka. Wygrywamy w rzeczywistości. Lecz przegrywamy w przypowieści. Ale – należałoby zadać pytanie wykraczające poza tę notatkę i wychodzące naprzeciw Agambenowi – czy mędrcy, ci „po drugiej stronie” języka, żyją w jakimś innym świecie, w którym nie trzeba troszczyć się o rzeczywistość? Czy legendarna „druga strona” jest rzeczywistą drugą stroną, czy tylko drugą stroną paraboliczną? Rzecz jasna, paraboliczną. Mędrcy, żyjąc „po tamtej stronie”, zamieszkują również „tę stronę”, rzeczywistość. „Druga strona” – właśnie dlatego, że legendarna i paraboliczna – znajduje się również tu. Nasuwa mi się pytanie: a czytelnik tej przypowieści o przypowieściach? Kafka mówi „my”, ustawiając tym samym czytelnika po stronie zatroskanych o codzienność. Zarazem jednak czytelnik przysłuchuje się przypowieści. Przytoczony dialog nie tylko zostaje w tym tekście przez Kafkę opisany, ale wydarza się również w odniesieniu do tego tekstu, pomiędzy czytelnikiem a tekstem. „Dlaczego się bronicie?” skierowane jest nie tylko do owych wielu, którzy się skarżą i opisywani są w notatce, lecz także do jej czytelnika. Dlaczego się bronicie przed tą przypowieścią o przypowieściach? A przecież moglibyście stać się nią właśnie. To zwolniłoby nas od codziennej męki. W ten sposób Kafka pisze tekst o czytaniu tego właśnie tekstu, który pisze. Następuje tu podwojenie, które produkuje pewną nadwyżkę wobec tekstu (miano-

¹⁴ F. Kafka, *O przypowieściach*, przeł. R. Karst [w:] tenże, *Nowele i miniatury*, Warszawa 1961, s. 337.

wicie czytanie czytelnika o jego własnym czytaniu). Ta nadwyżka – dopowiadam – nie zawiesza codzienności: i mędrzy i czytelnicy nie przestają żyć w rzeczywistości; jest jednak obietnicą zwolnienia z codziennej męki. Agamben odnajduje tu strukturę powołania mesjańskiego:

Zgodnie z tym, co w swej niebywalej przypowieści *O przypowieściach* przewidział Kafka, mesjanizm oznacza zarazem zniesienie i wypełnienie *jak gdyby*, natomiast podmiot, który w nieskończoność pragnąłby trwać w podobieństwie (w *jak gdyby*), kontemplantując równocześnie swą zgubę, po prostu przegrywa. Ten, kto trwa w mesjańskim powołaniu, nie zna już bowiem *jak gdyby*, nie rozporządza już jakimikolwiek podobiznami. Wie bowiem, iż w czasie mesjańskim zbawiony świat jest tożsamy ze światem nieodwołalnie zgubionym, [...] że uwolnienie od podobizn i przedstawień (od *jak gdyby*) nie może zarazem ocalić od pozoru zbawienia. Mesjański podmiot nie kontemplanuje świata, jak gdyby był on zbawiony. Raczej ujmując to słowami Benjamina, kontemplanuje on zbawienie jedynie zatracając się w tym, czego zbawić niepodobna¹⁵.

„Jak gdyby” to język, który jest „tylko” językiem, tzn. który jest tylko podobiznami i przedstawieniami, a zatem rości sobie pretensję, by do rzeczywistości się odnosić, lecz sam nie ma na to wystarczającej mocy. „Jak gdyby” w czasie mesjańskim zostaje wypełnione i zniesione. Język zostaje wypełniony rzeczywistością, a rzeczywistość zamienia się w parabolę (i – i). Życie jest jak nie życie, przypowieść jak nie przypowieść (ani – ani). Granica nie rozdziela już obu obszarów, lecz staje się przestrzenią mesjańską. Nic się wprawdzie nie zmienia, w szczególności zaś legenda o drugiej stronie pozostaje tą samą legendą, a życie skupiające na sobie zatroskanie człowieka tym samym życiem, a jednak przyjście mesjasza sytuuje „podmiot mesjański” w tej właśnie granicy, wypełnienia i zniesienia, na progu.

Wydarzenie mesjańskie – nie zmieniając treści – przemienia czas. Paweł z uporem powtarza syntagmę: *en tō nyn kairō*, „w czasie teraz”, „w teraźniejszej porze”. Agamben traktuje to wyrażenie jako *terminus technicus* oznaczający czas mesjański. Koncepcja, jaką Agamben wygłasza, rekonstruując czas mesjański, jest dość kuriozalna, w każdym razie nie pokrywa się ze zdrowym rozsądkiem. Czas bowiem nie tylko przebiega wzdłuż linii ciągnącej się od przyszłości do przeszłości, lecz w „teraz” nabiera nowego wymiaru. Agamben nazywa go „czasem operacyjnym”¹⁶ i powiada, że związany jest on z budowaniem wyobrażenia czasu.

¹⁵ G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 57.

¹⁶ Powołuje się przy tym na lingwistyczną koncepcję Gustave’a Guillaume’a. Zajmował się on „paradoksem polegającym na tym, że choć dane jest nam doświadczenie czasu, nie dysponujemy jego bezpośrednim oglądem. By być w stanie przed-

Ów dodatkowy czas nie jest jednak jakimś innym czasem, czymś na kształt uzupełniającego, dołączającego się od zewnątrz do czasu chronologicznego; jest on jeśli można tak to ująć, czasem w łonie czasu, nie czasem dodatkowym, a wewnętrznym, mierzącym jedynie moje wobec niego opóźnienie, moją niemożność zrównania się i zsynchronizowania z własnym wyobrażeniem czasu, a tym samym dającym mi możliwość jego ukończenia i uchwycenia. Możemy teraz zaproponować pierwszą definicję czasu mesjańskiego: *jest to czas, jakiego potrzebuje czas, by dobiec końca*, a ściślej ujmując: czas, jaki zabiera nam ukończenie, dopełnienie naszego wyobrażenia czasu¹⁷.

Sądzę, że chodzi tu o wydarzający się w każdym *nyn*, „teraz”, czasu chronologicznego *kairos*, błysk, który nie zawiesza chronosu, nie zmienia jego upływu i naturalnego biegu, nie ingeruje w jego „treść”, a więc w to, co dokonuje się w czasie; zarazem jednak *kairos* ten znosi czas chronologiczny dlatego właśnie, że jest progiem, granicą, między chronosem a jego celem, wypełnieniem. Właśnie w owym progowym błysku, „okamgnieniu” – jak określają chwilę Niemcy, czas płynie jak nie czas, wydarza się *parousia*. Słowo to w interpretacji Agambena nie oznacza, jak chciałaby chrześcijańska tradycja, powtórnego przyjścia Jezusa, a więc czegoś z porządku *chronos*, lecz dosłownie to, na co wskazuje to słowo: *para-ousia*, czyli bycie-obok: „w teraźniejszości bycie przebywa niejako obok siebie samego”. „Mesjańska obecność przebywa obok samej siebie, nie pokrywając się bowiem nigdy z chwilą chronologiczną i nie dodając się do niej, mimo wszystko ją chwyta i od wewnątrz niejako doprowadza ją do ukończenia”¹⁸.

FIGURA MESJAŃSKA

Agamben precyzyjnie rekonstruuje figurę mesjasza. Jednak niemal wcale, poza koniecznymi zająknięciami, że mesjaszem jest Jezus, nie interesuje go, kim lub czym jest mesjasz. Skupia się na mesjańskości jakiegokolwiek mesjasza, na mesjańskości bez treści. Zajmuje go wyjątkowy stan wypełnienia się prawa (to prawo też tylko akcydentalnie

stawić sobie czas (na przykład w postaci strzałki albo strumienia), jesteśmy skazani na zastępcze konstrukcje przestrzenne, które Guillaume nazywał «zasoobrazami». W takich przedstawieniach brakuje jednak czasu, który potrzebny jest intelektowi, by ten mógł wytworzyć te konstrukcje. Ten czas Guillaume określał w przeciwieństwie do zasobrazu «czasem operacyjnym». Agamben wyciąga stąd wniosek, że wraz z każdym zasobrazem produkujemy także «jakiś czas nadmiarowy wobec czasu chronologicznego»”, E. Geulen, *Giorgio Agamben. Wprowadzenie*, przeł. M. Ratajczak, Sic! Warszawa 2012, s. 91.

¹⁷ G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 84.

¹⁸ Tamże, s. 88.

jest Torą, wszelako może chodzić o jakiegokolwiek prawo). Okoliczność ta charakteryzuje do pewnego stopnia perspektywę, z której Agamben podejmuje swój komentarz, to znaczy tradycję żydowską (zarówno talmudyczną, jak i współczesną, koncentrującą się wokół mesjanizmu Beniamina). Ujawnia w ten sposób nie tylko wielki dług Pawła – a tym samym chrześcijaństwa – zaciągnięty u „starszych braci w wierze”, ale ponadto odkrywa, jakim przewartościowaniom i modyfikacjom ulega człowiek i świat, czas i przestrzeń, kiedy zostają wpisane w figurę mesjańską. Innymi słowy, Agamben wskazuje na filozoficzny wymiar mesjańskości. Otwiera tym samym możliwość (otworzył przede mną, co nie oznacza, że nie można byłoby jej odnaleźć w inny sposób) uczyńnięcia z mesjańskości kategorii filozoficznej. Nie mam jednak na myśli mesjasza jako jakiegoś bytu wyróżnionego pośród innych, który dzieli czas na przed i po, zaburza do pewnego stopnia ontologiczne prawa poprzez swoją ontologiczną (bosko-ludzką) konstrukcję itd., ale w gruncie rzeczy pozostawia nienaruszoną całą ontologiczną strukturę. Idzie raczej o kategorię opisującą samą filozofię. I znów: nie w takim sensie, w którym pewni myśliciele powołują się na mesjasza i z jego osoby lub z samego tego zdarzenia czynią ośrodkowy punkt swego namysłu. Filozofia może być mesjańska ani nie powołując się na mesjasza, ani w ogóle nie używając tego pojęcia (podobnie jak używając go – wcale nie musi być mesjańska). Filozofia okazuje się mesjańska wtedy, gdy wydarza się zgodnie z mesjańską figurą. Dla wypreparowania takiego filozoficznego pojęcia mesjańskości, wskazany charakter omawianego komentarza jest jak najbardziej poręczny. Pozwala bowiem – co jest moim zasadniczym celem – na rozpoznanie mesjańskiego charakteru filozoficznej strategii polegającej na przewyciężaniu metafizyki.

Czas mesjański – w tym filozoficznym sensie, jaki chciałbym zaproponować – staje się czasem, w którym żyje współczesny człowiek. Ale nie dlatego, że przez zbieg rozmaitych okoliczności urodził się w XX wieku. Żyje on w czasie mesjańskim wtedy, gdy doświadcza końca, spełnienia się metafizyki. Oczywiście, trzeba mieć jasność, że nie wszyscy dzisiejsi ludzie doznali tego osobliwego doświadczenia. Czas mesjański nie wydarza się jako część chronosu, upływającego czasu. Raczej rozgrywa się wtedy, gdy człowiek rozumie kres, który nadszedł, gdy żyje na tym skraju. Ów kraj¹⁹ nie przemienia tego, co zanurzone

¹⁹ Korzystam z rozmyślenia z przestarzałego znaczenia słowa „kraj” (w znaczeniu granicy: np. kraj, czyli krawędź ławki). Używam go dla przywołania intuicji kryjącej się w greckim słowie *archē*, „początek”, która ujawnia się wtedy, gdy słowa tego używa się zarówno dla nazwania granicy, jak i kraju objętego tą granicą.

w czasie, co trwa sobie na swój zwyczajny sposób i upływa, gdy przeminie jego czas; ów kraj nie unicestwia bytów, ani ich nie stwarza, w ogóle nie ingeruje w sferę ontyczną. Precyzyjniej mówiąc: kraj skrywa się w domenę bytu, a byt ukrywa i chroni go w sobie. Czas mesjański otwiera się wtedy, gdy nieliczni potrafią w tylko-bycie doświadczyć ukrytego w nim kraju.

Aby pokazać mesjański charakter przewycięzania metafizyki, potrącam tylko dwie struny rozbudowanej harfy: Heideggera i Derridę. Nie są to rzecz jasna byle jakie struny, lecz najważniejsze, oba projekty filozoficzne stają się punktem odniesienia dla kolejnych „przewyciężeń”. Na marginesie wszelako wyrażam swoją intuicję, że strategia przewycięzania metafizyki, jakkolwiek swój pojęciowy wyraz bierze od Heideggera, to jednak obecna jest już wcześniej. Być może dałoby się w ten sposób przeczytać nawet filozofię Hegla. Agamben wprowadzie nie dostrzeżę związku mesjanizmu z przewycięzaniem metafizyki, sugeruje jednak, że „cała nowoczesność, rozumiana jako epoka stojąca pod znakiem dialektycznej *Aufhebung*, [...] zмага się nieustannie z mesjanizmem”²⁰.

Strategia przewycięzania metafizyki opiera się na rozpoznaniu tego, co zwie się metafizyką. Diagnozy bywają różne, ale co do zasady bardzo do siebie podobne: oto dotychczasowa metafizyka wyczerpała już swoje możliwości dalszego rozwoju. Owszem, koniec nie oznacza, że ludzie zaprzestaną uprawiania tej skończonej dziedziny wiedzy. Koniec metafizyki nigdy nie oznacza końca jej chronologii. Być może nawet kres metafizyki czyni łatwiejszym pisanie coraz to nowych metafizycznych traktatów. Ale istotna, autentyczna, właściwa filozofia musi okazać się początkiem innego sposobu myślenia. Niezależnie spod jakiego znaku będzie to filozofia (systemu ducha absolutnego czy materializmu dialektycznego, a może różnicy ontologicznej, *différance* lub twarzy Innego), zawsze chodzi o opisanie metafizyki jako już się dokonanej i próbie wciągnięcia jej w nowy jej wymiar. Zaryzykować można powiedzenie, że każda taka filozofia wprowadza w metafizyce stan wyjątkowy, który zawiesza lub znosi żywotne dotychczas metafizyczne spory i różnice między szkołami i systemami, a dzieje metafizyki traktuje jako układające się wedle praw dzieje jednorodne i konsekwentnie dążące do wypełnienia. Każda taka filozofia – nawet jeśli ostatecznie okaże się, że nie można nazwać jej mesjańską – przygotowuje mesjański problemat: czym ma być filozofia w chwili swego spełnienia

²⁰ Tamże, s. 120.

(filozofia w kraju metafizyki)? Spełnienie oznacza doprowadzenie do końca, wyczerpanie się możliwości otwartych na początku. Wedle Arystotelesa, coś doprowadzone do końca, czyli w stanie *entelechii*, osiąga swą doskonałość. O filozofii tego powiedzieć nie sposób. Właśnie jej doskonałość w chwili dokonania budzi wątpliwości. Przewyciężenie metafizyki, zasiedlając jej kraj, wyzyskuje tę niedoskonałość.

DERRIDA

Także Jacques Derrida komentuje opowiadanie Kafki. *Przed Prawem* to harce – jak wyraża się tłumacz w przypisie²¹ – francuskiego filozofa wokół opowiadania Kafki pod tym samym tytułem. Uprawiane one są w przestrzeni pytania o relację między literaturą a prawem. Motto z Montaigne’a, jakim Derrida opatrzył swój esej, wyraża myśl, że także nasze prawo swoją prawdę opiera na fikcji. Jednym z przykładów wskazywania fikcji u podstaw prawa jest oczywiście Freudowska opowieść o ojcobójstwie, w wyniku którego martwy ojciec staje się jeszcze silniejszy niż był za życia, a jego płynąca zza grobu siła podporządkowuje sobie synów i daje początek prawu moralnemu²². Z drugiej strony zaś literatura jest literaturą na mocy prawa ustanawianego przez literatów i krytyków, cenzorów i drukarzy oraz całą czytającą wspólnotę. Opowiadanie Kafki daje Derridzie asumpt do rozważań na temat zjawiania się prawa i opowieści przed sobą nawzajem, to znaczy o tym, co się wydarza, gdy jedno zostaje wezwane przed drugim: „opowieść jako pewien rodzaj relacji, jest złączona z prawem, które relacjonuje, a czyniąc to, zjawia się przed prawem, które z kolei zjawia się przed opowieścią”²³. Przebiegłym fortelem Derridy będzie konstatacja, że właśnie w tym opowiadaniu to opowiadanie staje przed prawem, a prawo przed opowiadaniem²⁴. Lecz stanąc przed prawem – relacjo-

²¹ Zob. J. Derrida, *Przed prawem*, dz. cyt. s. 193. Słowo „harce” usprawiedliwione zostaje przez samego Derridę, który zdaje sprawę z tego, czego dokonał w tym tekście: „Trudno nazwać to sceną kategorycznej lektury. Zaryzykowałem głosy, mnożyłem interpretacje, zadawałem i omijałem pytania, zarzucałem w połowie pracę de-szyfracji, zagadki pozostawiałem nietknięte; oskarżałem, uniewinniałem, broniłem, chwaliłem, wzywałem do stawienia się” (s. 230).

²² Z. Freud, *Totem i tabu. Kilka zgodności w życiu psychicznym dzikich i neurotyków. Pisma społeczne*, przeł. M. Poręba, R. Reszke [w:] tegoż, *Dzieła*, t. 4, red. R. Reszke, Warszawa 1998, s. 373–374.

²³ J. Derrida, dz. cyt. s. 201.

²⁴ Tamże, s. 223.

nować je – wcale nie znaczy wejść z nim w relację. Derrida zauważa w pewnym miejscu, że „stanać przed prawem” to idiom, który oznacza „pojawić się lub być przyprowadzonym przed sędziów, przedstawicieli bądź strażników prawa, w celu bycia osądzonym lub świadczenia w trakcie procesu”²⁵. „Stawić się przed prawem” oznacza tyle, co „stawić się przed przedstawicielem prawa, przed tym, który ma go strzec”. Tymczasem – wyzyskuje ten idiom Derrida – relacja z samym prawem jest zakazana. Łatwo da się to zaobserwować właśnie wtedy, gdy opowieść chciałaby wejść w taką relację. Prawo, aby nabrać kategorycznej mocy, musi być pozbawione wszelkiej historii. To „prawo prawa”²⁶. Inaczej mówiąc, opowieść nie może stać się częścią prawa, bowiem pozbawiałaby go jego mocy. Opowieść nie może do prawa wejść. Może jedynie przed prawem się stawić. Ale stawiając się przed prawem, ma się do czynienia nie z nim samym, lecz z jego strażnikami. Jeżeli przed prawem nie ma prawa (lecz tylko jego strażnicy), to rodzi się pytanie o to, gdzie ono się znajduje. Pytanie o miejsce prawa przywodzi do paradoksalnej konstatacji, że ono samo ukryte jest w prawie: „tak więc to, co pozostaje ukryte i niewidoczne we wszelkim prawie, jest zapewne samym prawem, czymś, co nadaje prawom ich moc prawną, ich bycie-w-prawie”²⁷. Może precyzyjniej byłoby powiedzieć, że w prawie kryje się istota prawa (a skrywa się ona przed prawem), ale harce nie dbają o coś takiego jak precyzja. W każdym razie ustala się w ten sposób relacja między prawem a opowieścią, która właśnie relacją nie jest, bo przed prawem nie ma prawa (choć jest literatura), a prawo samo ukrywa się w prawie (w którym nie ma miejsca dla opowieści); przed prawem staje opowieść, ale nie może wejść do prawa.

Jeśli rozumieć opowieść Kafki jako usiłowanie dotarcia do prawa, usytuowania się przed nim, twarzą w twarz, z poszanowaniem, bądź też jako próbę przedstawienia się mu i wstąpienia w nie – to staje się ona niemożliwą opowieścią o niemożliwości²⁸.

Agamben twierdzi, że greckie słowo *nomos* pochodzi od czasownika *nomō* oznaczającego „dzielić”, „przydzielam”²⁹. Prawo zatem rozdziela, rozstrzyga, ustala i dlatego dopiero nakazuje i zakazuje. Czego zakazuje prawo wieśniakowi stawiającemu się przed prawem? Niczego innego jak tylko siebie samego. Prawo rozdziela siebie od tego, kto

²⁵ Tamże, s. 198.

²⁶ Tamże, s. 201.

²⁷ Tamże, s. 202.

²⁸ Tamże, s. 211.

²⁹ G. Agamben, *Czas, który zostaje*, s. 62.

prawu podlega. Powiada ono ustami odzwiernego: „nie dochodź (do) mnie”. „Prawo to zakaz(ane) [*interdit*]. Rzeczownik i przydawka” – wyjaśnia Derrida. Prawo zakazuje w taki sposób, że zakazując tego i tamtego, zakazuje zarazem samego siebie. „Zakazuje siebie i przeczy sobie, umieszczając człowieka w jego własnym zaprzeczeniu: nie można być «w» prawie, a jeśli chce się wejść w pełen poszanowania związek z prawem, nie wolno mieć związku z prawem, trzeba przerwać tę relację”³⁰. Ta dwuznaczna natura (istota) prawa czyni ambiwalentną również sytuację stania przed prawem. Idiom oznaczający stawienie się przed sądem nabiera przeciwnego znaczenia: jeśli prawo zakazuje siebie, to stać przed prawem oznacza stać poza prawem. Przed bramą miasta, które utożsamia się z prawem, pozostają wyjęci spod prawa. Literatura tym samym okazuje się wyjęta spod prawa.

Człowiek uwikłany w tę paradoksalną sytuację przed i poza prawem znajduje w niej wolność samookreślenia. W opowieści człowiek „postanawia czekać na pozwolenie, które jest jednocześnie dane i odroczone, choć aluzja poczyniona przez pierwszego strażnika pozwala sądzić, że zwłoka będzie nieskończona”³¹. Moc odraczania to *différance*. Właśnie ona wyznacza figurę mesjańską: „*différance* do śmierci i dla śmierci, nie mająca kresu właśnie dlatego, że osiągnęła kres”³². Skąd bierze się zwłoka? Czy prawo ją zarządza? Przecież ustami strażnika powiada „nie teraz”. Czy wynika ona raczej z decyzji człowieka? Przecież to on postanawia poczekać. „Wszystko jest kwestią czasu, a jest to czas opowieści” powiada Derrida – co sugeruje, że zwłoka wynika z opowieści! „Jednak sam czas pojawia się dopiero w odroczeniu przedstawienia, w prawie zwłoki bądź postępie prawa, zgodnie z anachronią relacji” – kończy to samo zdanie Derrida³³. A zatem prawo! Opowieść i prawo, przed którym opowieść się stawia, są dwoma biegunami osobliwej relacji. Ale właśnie – zdaje się pouczać Derrida – dopóki prawo i opowieść rozumiana jest jako niezależne od siebie bieguny, a relacja jako związek, który być może w ogóle nie zachodzi, to niewiele można zrozumieć z tej powiastki. Prawo nie stoi po przeciwnej stronie opowieści. Prawo wydarza się pomiędzy opowieścią i prawem. Jako takie jest ono nieokreślone: „opowieść [...] nie mówi nam, jakiego rodzaju prawo przejawia się w swej niejawnosci: natu-

³⁰ J. Derrida, dz. cyt., s. 215.

³¹ Tamże, s. 216.

³² Tamże, s. 216 (podkreśl. – Ł.K.).

³³ Tamże, s. 214.

ralne, moralne, sądowe, polityczne?”³⁴. Jest ono – jeśli tak w ogóle można powiedzieć – niczym. Tylko o „niczym” można powiedzieć: „Istnieje jakieś prawo, prawo, którego nie ma, ale które istnieje”³⁵. Prawo wydarza się jako *différance*. „[...] nie posiada ono istoty. Wymyka się istocie bytu będącego obecnością. Jego «prawdą» jest owa nie-prawda, którą Heidegger nazywa prawdą prawdy. Jako taka, jako prawda bez prawdy, strzeże ona siebie, strzeże bez trzymania straży, strzeżona przez strażnika, który niczego nie strzeże, stojąc przed otwartymi drzwiami – otwartymi na nic. Tak jak prawda, prawo to byłoby samym strzeżeniem, już tylko strzeżeniem”³⁶.

Lecz jeśli tak, jeśli prawo wydarza się jako odwlekające różnicowanie prawa i opowieści, to przecież dokładnie to samo możemy powiedzieć o opowieści, która o tym opowiada. Nie o każdej opowieści, lecz właśnie o tej, *Przed Prawem*. Sytuuje się ona pomiędzy opowieścią a prawem, opowiada o prawie, które jest niczym i którego wydarzenie się otwiera przestrzeń dla opowieści przed prawem. Opowieść opowiada o sobie. O sobie jako *différance*.

Historia *Przed Prawem* mówi czy opisuje tylko siebie, siebie jako tekst. Czyń jedynie – bądź również – to. [...] w nieczytelności tekstu, jeśli rozumie się przez to niemożność dotarcia do właściwego znaczenia i być może niespójnej zawartości, której zazdrośnie strzeże. Tekst sam siebie strzeże, sam się podtrzymuje – jak prawo mówiące tylko o sobie, to znaczy o braku tożsamości z samym sobą. Ani nie zachodzi, ani nie pozwala dojść innym. Jest prawem, tworzy prawo i pozostawia czytelnika przed prawem. Dokładnie tak. Jesteśmy przed tym tekstem, który nie mówiąc nic konkretnego i nie przedstawiając żadnej rozpoznawalnej treści poza samą historią, z wyjątkiem bezkresnej *différance* trwającej do śmierci, pozostaje mimo to wyraźnie niepoznawalny³⁷.

Derrida wyciąga konsekwencję z tych „harców”: tekst Kafki mówi o byciu-przed-prawem każdego tekstu. Mówi o literaturze. Mówi, że jest ona nie tylko literaturą, lecz także stawaniem przed (jakimś) prawem. Literatura jest sobą, gdy poza siebie wykracza³⁸.

W cytowanym już fragmencie, w którym włoski filozof odnosi się do przypowieści *O przypowieściach*, Agamben bez zająknięcia rozpoznaje mesjanizm w tym, że wypełniona i zarazem zniesiona zostaje różnica między rzeczywistością a językiem. Wypełnienie i zniesienie

³⁴ Tamże, s. 218. Zob. też „Nie wiemy, kim lub czym jest prawo, *das Gesetz*” (s. 219). „Nie wiemy, co to jest, kto to jest, gdzie to jest” (s. 220).

³⁵ Tamże, s. 218.

³⁶ Tamże.

³⁷ Tamże, s. 223–224.

³⁸ Por. tamże, s. 229.

nie zmienia treści – jak wynika z analizy mesjańskiego powołania. Derrida – moim zdaniem – posługując się terminami własnej filozofii rozpoznaje tę samą strukturę w opowieści *Przed Prawem*: wypełnienie i zniesienie. Wypełniona i zniesiona zostaje różnica między opowieścią i prawem, między historią a prawem, między literaturą a prawem. Zniesienie i wypełnienie nosi tu miano *différance*. A więc nie wypełnienie i nie zniesienie, lecz *différance*...

Przed bramą-prawem wieśniak czeka. Jeśli jednak wieśniakiem tym jest mesjasz, to jego oczekiwanie nie może być zmarnotrawionym życiem. Odwlekanie wejścia wydarza się wtedy, gdy mesjasz/wieśniak przyszedł. Przyjście mesjasza oznacza kres. Nie jest on jednak punktem na osi czasu, lecz *différance*. „*Différance* do śmierci i dla śmierci, nie mająca kresu właśnie dlatego, że osiągnęła kres”. Oczekiwanie okazuje się innym imieniem *différance*.

Jeśli wolno mi tedy konstruować tu pojęcie mesjanizmu, to właśnie chcę twierdzić, że Derridańska *différance* jest figurą mesjańską.

HEIDEGGER

Podobieństwa między Agambenem a Heideggerem nie ujawniają się z taką mocą nigdzie indziej, jak właśnie w komentarzach do św. Pawła. Wprawdzie Agamben komentuje List do Rzymian, a w spuściznie Heideggera zachowały się ślady analizy Listów do Tesaloniczan i Galatów³⁹, i chociaż obu filozofom przy lekturze przyświecał inny cel i prowadziły ich inne zasady hermeneutyczne, to jednak efekty tych analiz są zadziwiająco zbieżne.

Zasadniczym celem Heideggerowskiego komentarza jest uchwycenie fenomenu życia religijnego, jaki wyłania się z listów Pawła⁴⁰. Mówiąc językiem *Bycia i czasu*, Heidegger chce odsłonić sposób bycia

³⁹ Mam na myśli pozycję M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, przeł. Grzegorz Sowiński, Kraków 2002. Są to wykłady Heideggera z lat 1918–1921, odtworzone na podstawie notatek słuchaczy (zob. posłowie redakcyjne na stronie 333).

⁴⁰ „Naszym zamiarem tutaj nie jest ani interpretacja dogmatyczna [listów św. Pawła – Ł.K.] czy teologiczno-egzegetyczna, ani analiza historyczna czy medytacja religijna – chcemy jedynie przywieść [religię – Ł.K.] do rozumienia fenomenologicznego. Rozumienie fenomenologiczne religii pozwala – co stanowi jego specyficzny moment – uzyskać wstępne zrozumienie jako źródłową drogę dostępu. [...] Metoda teologiczna nie mieści się w ramach naszych rozważań. [...] Wskazówka formalna rezygnuje z ostatecznego zrozumienia, które można osiągnąć tylko w autentycznym przeżywaniu religijnym”. Tamże, s. 63.

tęgo szczególnego bytu, jakim jest człowiek nawrócony przez Pawła na chrześcijaństwo; mówiąc zaś językiem tego wykładu, idzie o uchwycenie aktu wiary. Spojrzenie fenomenologa skupia się zatem na aktywnym charakterze wiary albo inaczej to samo: na formie wierzącej egzystencji. Heidegger odnajduje dwa konstytutywne dla tej egzystencji określenia w pierwszym liście do Tesaloniczan: po pierwsze, że stali się oni chrześcijanami, a po drugie, że wiedzą o tym⁴¹. „Stać się czymś, to nie jest jakieś dowolne zajście w życiu, lecz coś, czego stale się współdoświadczają, i to tak, że ich teraźniejszym byciem jest owo «staliście się»”⁴².

Lektura 1 Tes pozwala Heideggerowi precyzyjnie ustalić kształt religijnej egzystencji dzięki opracowaniu struktury tego „staliście się”. U początku tej postawy leży „absolutny zwrot [...] ku Bogu i odwrót od wizerunków bożków”⁴³, który funduje nowe odniesienie do świata. Zwrot ten dokonał się wg Pawła „by służyć Bogu żywemu i prawdziwemu i oczekiwać z niebios Jego Syna [...]” (1 Tes 1, 9-10). A zatem to „stać się chrześcijaninem” określone zostaje poprzez dwa momenty: służenie Bogu (*doouleuein*) i oczekiwanie (*anamenein*). Z perspektywy fenomenologicznej życie chrześcijanina polega na takim odnoszeniu się do siebie samej, w którym wszystko ujmowane jest w horyzoncie służenia Bogu i oczekiwania na powtórne przyjście Jezusa Chrystusa⁴⁴. Oczekiwania tego nie można opisać w obiektywnych terminach, tj. kiedy i gdzie nastąpi przyjście, ponieważ nie należy ono do dziedziny faktów historycznych. Decydujące jest nie to kiedy się zdarzy, lecz jaki jest stosunek chrześcijanina do przyjścia. „Struktura chrześcijańskiej nadziei, która rzeczywiście stanowi sens odniesienia do paruzji, jest radykalnie odmienna od struktury wszelkiego oczekiwania”⁴⁵. Heidegger przeciwstawia chrześcijańskie oczekiwanie wyobrażeniom domi-

⁴¹ Tamże, s. 86. Heidegger przedstawia „katalog” wypowiedzi, które wskazują, że te dwa momenty pełnią istotną rolę w odniesieniu Pawła do Tesaloniczan.

⁴² Tamże, s. 87.

⁴³ Tamże, s. 88. Struktura wierzącej egzystencji jest rzecz jasna o wiele bardziej u Heideggera rozbudowana.

⁴⁴ Tamże, s. 90: „*Doouleuein* i *anamenein* jako podstawowe kierunki determinujące wszelkie inne odniesienie [do bytu wewnątrz po chrześcijańsku doświadczanego świata – Ł.K.]. Decydujące jest oczekiwanie *parousia* [„przybycia”] Pana. Tesaloniczanie są dla Pawła nadzieją nie w jakimś ludzkim sensie, lecz w sensie doświadczania *parousia*. Doświadczanie jest absolutną udręką (*thlipsis*), która należy do samego życia chrześcijan. Przyjęcie (*dechesthai*) jest wejściem w niedolę. Udręka ta jest podstawową charakterystyką, jest absolutnym zatroskaniem w horyzoncie *parousia* – powtórnego przybycia w czasach końca”.

⁴⁵ Tamże, s. 95.

nującym w późnym judaizmie, wedle których oczekiwanie Mesjasza jest oczekiwaniem na zdarzenie, przy którym będą obecni inni ludzie. Tymczasem „dla chrześcijanina decydujące znaczenie może mieć tylko *to nyn* („teraz”) układu aktowego, w którym chrześcijan tkwi”⁴⁶. To paradoksalna konstatacja: oczekiwanie, które nie odnosi się do zdarzenia przyszedłego, lecz konstytuuje terażniejszość; oczekiwanie, które pojawia się jako strukturalny moment *genesthai*, czyli tego, że już się stali chrześcijanami, że słowo się już wypełniło.

Wyrażenie Pawła: *kairos synestalmenos* – czas krótki – które Agamben rozumie jako czas skrócony, Heidegger tłumaczy jako „stłoczoną czasowość” i interpretuje tak: „pozostało już tylko niewiele czasu, chrześcijanin żyje stale w tym poczuciu, że jest «już tylko» niewiele czasu, które wzmagą udrękę. Stłoczona czasowość jest konstytutywna dla chrześcijańskiej religijności; «już tylko»; nie ma czasu na zwlekanie”⁴⁷. Heidegger – a za nim Agamben – nie zezwała na pojawiające się w tym fragmencie *hōs mē* przekładać za pomocą wyrażenia „jakby nie”.

„Jakby” wyraża obiektywną strukturę i sugeruje, że chrześcijanin powinien wykluczyć te odniesienia do świata otaczającego. *Hōs* ma pozytywny sens, który dochodzi tu jako coś nowego. *Mē* dotyczy aktowego aspektu chrześcijańskiego życia. Wszystkie te odniesienia w każdorazowym akcie doznają retardacji [zwłoki, opóźnienia – Ł.K.], tak iż wypływają ze źródła chrześcijańskiego życia. Chrześcijańskie życie nie jest prostoliniowe, lecz przełamane: wszelkie odniesienia do świata otaczającego muszą przejść przez układ aktowy stawiania się, tak iż układ ten jest współobecny z nimi, ale w żaden sposób nie narusza samych odniesień ani ich przedmiotu⁴⁸.

W komentarzu Heideggera mesjańskość pism Pawła nie jest szczególnie podkreślana, poza marginalnymi uwagami nie ma również mowy o napięciu między prawem a wiarą. Nie uprawnia to do postawienia tezy, że można u Heidegger odnaleźć figurę mesjasza, która polega na znoszącym wypełnieniu prawa. Wszelako zbieżność intuicji interpretacyjnych w odniesieniu do tekstu, w oparciu o który Agamben artykułuje figurę mesjasza, pozwala spodziewać się, że w innych miejscach myśli Heideggera ta figura dojdzie do głosu. Rzeczywiście, dzieje się to w notatkach z lat 1936–1946 opublikowanych po raz pierwszy w 1954 pod tytułem *Przewyciężenie metafizyki*⁴⁹. Esej stawia pytanie o zna-

⁴⁶ Tamże, s. 107.

⁴⁷ Tamże, s. 112.

⁴⁸ Tamże, s. 113.

⁴⁹ Istnieją dwa przekłady tego tekstu na język polski: M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, przeł. M. J. Siemek [w:] tenże, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje*

czenie tytułowego hasła. Odpowiedź – rozpisana na wiele wglądów wraz z uwagami, jak opacznie można byłoby je rozumieć – tworzy pewną strukturę, którą chciałbym zidentyfikować jako mesjańską.

„Przewyciężenie metafizyki” powinno zostać doprowadzone do takiego rozumienia, aby pozwalało „wejść na grunt, na którym dopiero dzieje bycia objawiają swą istotę”⁵⁰. Takie postawienie sprawy nie zezwala jednakże na konstatację, jakoby metafizyka w porządku chronologicznym dobiegała (dobięła) końca i ustępowała miejsca jakiejś nowej formie myślenia – myślenia o dziejach bycia. Przewyciężenie nie polega na wyparciu metafizyki jako dyscypliny filozoficznej. To, co ma się objawić w „procesie” przewyciężania metafizyki (*Überwindung*), zostaje nazwane *Verwindung des Seins* – „zwinieciem bycia” lub „przeboieniem bycia” (tak, jak trzeba przeboleć stratę czegoś). Cokolwiek to oznacza, oznacza przynajmniej to, że przewyciężenie nie jest przekroczeniem granic metafizyki, pozostawieniem jej samej sobie i zajęciem się innym – niemetafizycznym – sposobem myślenia. Wprawdzie „weszła ona w swoje wy-kończenie” (*Ver-endung*) – co Siemek nie bez racji tkwiących w polszczyźnie oddaje: „kona już” – ale wykończenie *vel* konanie trwać może znacznie dłużej niż dotychczasowe jej dzieje. Przewyciężenie to sposób myślenia metafizyki jako dokonanej (skonanej) i dokonującej się (konającej) na naszych oczach. „Nie wolno nam roić sobie, że stajemy poza obrębem metafizyki dzięki temu, że przeczuwamy jej skonanie”⁵¹. Wyjście poza metafizykę – właśnie dlatego, że ta doprowadzona została do końca – jest niemożliwe. Zarazem jednak wypełnienie metafizyki nie odwołuje jej, nie odstawia w przeszłość. „Przewyciężona metafizyka bowiem nie znika. Powraca odmieniona i pozostaje jako nadal panująca różnica bycia i bytu”⁵². Mało tego, dokonanie się metafizyki rozpoczyna nowy etap dziejów bycia: „rozwój bezwarunkowego panowania metafizyki dopiero się zaczyna”⁵³. Rzecz jasna, wymiar chronologiczny jest tu

wybrane, wybrał, opracował i wstępem opatrzył K. Michalski, Czytelnik Warszawa 1977, s. 284–315; oraz M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, przeł. J. Mizera [w:] tenże, *Odczyty i rozprawy*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2002, s. 63–87. Ponieważ terminologia tego drugiego tłumaczenia jest uzgodniona z *Przyczynkami do filozofii*, będę się odwoływał do niego.

⁵⁰ M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, przeł. J. Mizera, dz. cyt., s. 63.

⁵¹ M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, przeł. M. J. Siemek, dz. cyt., s. 285.

⁵² M. Heidegger, *Przewyciężenie metafizyki*, przeł. J. Mizera, dz. cyt., s. 64.

⁵³ Tamże, s. 68.

obecny: Heidegger rozpisuje koniec na trzy etapy: heglowską metafizykę wiedzy absolutnej, Nietzscheańską naukę o woli mocy i wreszcie ostatni etap woli woli. Chronologia o tyle jednak nie jest tu istotna, że metafizyka nie ma żadnej możliwości wyjścia poza siebie samą, że wraz z wejściem u Hegla w swoje spełnienie, u Nietzschego nie wydarza się nic poza-metafizycznego, a jedynie przemierzone zostają ostatnie z wyznaczonych uprzednio i dotychczas jeszcze nie ziszczonych możliwości. Spełniona w postaci woli woli metafizyka, staje się „podłożem globalnego sposobu myślenia, daje rusztowanie porządku na Ziemi [...] Porządek ten nie potrzebuje już filozofii, ponieważ leży ona już u jego podstaw”⁵⁴. Metafizyka zatem nie znika, ale – jako wszechwładna – skrywa się. Jej widoczną postacią, w której wszelako trudno rozpoznać metafizykę, jest technika. Planetarna technicyzacja ufundowana jest na doprowadzonej do końca metafizyce. Tak długo, jak istota techniki wyznaczać będzie odniesienie człowieka do bytu (a więc i do siebie samego), tak długo trwać będzie epoka końca metafizyki. Ta wprawdzie nie jest w stanie zapytać o swoją podstawę, ale owa niemożność uchwycenia swej istoty przysługuje metafizyce jako jej istota od początku jej dziejów. Zapomnienie bycia, którego dziś można doświadczyć (wszelako tylko pod postacią braku tego zapomnienia), jest ostatnią postacią skrywającej się istoty metafizyki.

Chęć opuszczenia metafizyki jest zdaniem Heideggera skazana na porażkę. Niemniej jednak notatka o numerze XII kończy się uwagą: „Wraz z kresem filozofii wszelako nie kończy się też myślenie, lecz przechodzi do innego początku”⁵⁵. Czym jest „inny początek”, skoro nie może być czymś poza metafizyką?

Heidegger konstruuje za pomocą między innymi tego terminu projekt Bycia wyrażony w *Przyczynkach do filozofii*⁵⁶. Na uwagę zasługuje to, że inny początek nie jest „drugim”, jakby miał kiedyś pojawić się kolejny. Inny początek jest inny względem pierwszego, to znaczy początku metafizyki. Został on tak nazwany nie dlatego, że jest „inaczej ukształtowany niż inne dotychczasowe filozofie, lecz dlatego, że musi on być jedynym innym w odniesieniu do jedynego pierwszego początku”⁵⁷. Owa „jedyność” wyklucza „numeryczną” interpretację innego początku, a także „chronologiczną” – jako coś, co nastąpi po

⁵⁴ Tamże, s. 73n.

⁵⁵ Tamże, s. 74.

⁵⁶ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii (z wydarzenia)*, przeł. B. Baran i J. Mizera, Kraków 1996.

⁵⁷ Tamże, s. 13.

metafizyce, i „scholastyczna” – jako początek nowej szkoły filozoficznej („heideggerzystów”).

Jeszcze bardziej komplikuje sprawę nieprześcigniony charakter początku: jest on nieprzekraczalny (*unüberholbar*). Jak zatem ma dokonać się przewyciężenie pierwszego początku jako oswobadzające się przekroczenie jego granicy? Heidegger odpowiada: „*Weil jeder Anfang unüberholbar ist, deshalb muß er stets wiederholt [...] werden*”⁵⁸. Przewyciężenie owej „nieprześcigniętości” dokonuje się jako powtórzenie (*Widerholung*). Dla oddania faktu, że w języku niemieckim oba słowa wywodzą się od czasownika *holen* („przynosić”), można tę wypowiedź przeformułować w ten sposób: „nieprze-kraczalność” zostanie przewyciężona poprzez „znów-wkraczanie”. Inny początek to powtórzenie pierwszego, pomyślenie gruntu, na którym wydarza się metafizyka, zwinięcie bycia, z którego ona się rozwija.

W tej perspektywie – sędzę – można wskazać mesjańskość przewyciężenia metafizyki, czyli mesjański charakter projektu innego początku. Nasza epoka to epoka dokonania się metafizyki, która wszelako nie jest epoką post-metafizyczną w tym sensie, jakoby nastąpiła po epoce metafizyki, lecz w tym, że panowanie metafizyki osiągnęło swój najwyższy moment, a zatem osiągnęło swój kraj. Metafizyka tym samym kwestionuje sama siebie – nie znika, lecz usuwa się w cień, by panować niezauważana. Zarazem jednak otwiera możliwość doświadczenia w swoim łonie swojego własnego skrycia. Inny początek – jako powtórzenie pierwszego – przebiega, jeśli można zdobyć się na taką metaforę, w poprzek chronologicznego następowania po sobie filozoficznych szkół i mód. Projekt Bycia projektuje swój własny czas, czas o cechach mesjańskich.

Projekt Bycia cechuje pewna dwoistość. Z jednej strony jest to projekt innego początku, który „musi zostać uzyskany całkowicie z Bycia (*Seyn*) jako wydarzania”⁵⁹. Myślenie początkowe jest wobec tego myśleniem od strony Bycia, osadzeniem się myślenia w innym początku i myśleniem od strony innego początku. Wszelako z drugiej strony w tekście cały czas obecna jest perspektywa drogi do innego początku: „«Przyczynki» pytają w drodze torowanej dopiero *przejdziem* do innego początku, w który wchodzi właśnie myślenie Zachodu. Droga przywodzi przejście w otwarte dziejów i ugruntowuje je [przejście] jako

⁵⁸ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, *Gesamtausgabe*, Band 65, Frankfurt am Main 1989, s. 55, „Ponieważ każdy początek jest nieprześcigniony, musi być on ciągle powtarzany...”, *Przyczynki do filozofii*, dz. cyt., s. 58.

⁵⁹ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, dz. cyt., s. 61.

przypuszczalnie bardzo długi pobyt, w którego dokonaniu inny początek myślenia pozostaje wciąż tylko przecutym, choć już rozstrzygniętym”⁶⁰. To rozdarcie pomiędzy już a jeszcze nie, równoczesność obu wymiarów, konstytuuje czas myślenia początkowego. Dokonuje się ono jako przygotowywanie i oczekiwanie.

W eseju *Budować, mieszkać, myśleć* jest mowa o „czworokącie” (*das Geviert*), czyli przestrzeni wyznaczonej przez wzajemne odniesienia Nieba, Ziemi, Istot boskich i Śmiertelnych, w której pojawić się może rzecz. Pojęcia zarówno tej „przestrzeni”, jak i „wierzchołków” „czworokąta” zostały wypracowane w ramach *Przyczynków...* W niezmiernie daleko idącym uproszczeniu można powiedzieć, że „przestrzeń” ta jest jedną z nazw dla wydarzającego się Bycia, a rzecz, która pojawia się w tej przestrzeni, jest rzeczą doświadczoną od strony Bycia. Otóż Istoty boskie zostają w tym eseju określone ze względu na oczekiwanie, jakiemu oddawać się muszą Śmiertelni⁶¹. Tymczasem w *Przyczynkach...* oczekiwanie z eseju *Budować, mieszkać, myśleć* przybiera postać gotowości (*Bereitschaft*) na rozstrzygnięcie i przygotowywania (*Vorbereiten*) rozstrzygnięcia. Oba momenty wyznaczają kondycję człowieka wyznaczoną w ramach tego projektu, czyli Przyszłych (*die Zukünftigen*).

Niech zilustruje to kilka przykładów. Człowiek pomyślany w ramach tego projektu, „zamieszkuje w czas-przestrzeni” (*die Anwohnerschaft im Zeit-Raum*), czyli owej „przestrzeni czworokąta”, która rozpięta zostaje poprzez „ucieczkę bogów”. Zamieszkiwanie to polega na „przeczuwaniu istoty bycia” i przygotowywaniu prawdy tego, co ma dojsć do prawdy (*die Wahrheit für das künftige Wahre vorzubereiten*)⁶². W innym miejscu Heidegger powiada, że zasiedlenie (*einräumt*) tej czas-przestrzeni może dokonać się w szczególnym nastawieniu, które

⁶⁰ Tamże, s. 12 (przekład zmodyfikowany).

⁶¹ M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć*, przeł. K. Michalski [w:] *Budować, mieszkać, myśleć*, Warszawa 1977, s. 314–334, s. 321: „Istoty Boskie są dającymi nam znaki zwiastunami boskości”; tamże, s. 322: „Śmiertelni mieszkają, o ile oczekują Istot Boskich jako Boskich. Wyczekując przeciwstawiają im to, co niewyczekiwane. Czekają na znaki ich nadejścia i nie zapominają znamion ich braku. Nie czynią się sami bogami i nie służą bożyszczo. Nawet w niedoli czekają na odebrane im ocalenie”.

⁶² M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii*, dz. cyt., s. 55: „Ten tylko, kto pojmuje, że człowiek musi gruntować dziejowo swoją istotę przez gruntowanie *Da-sein*, że wytrwałość wytrzymywania *Da-sein* nie jest niczym innym jak zamieszkiwaniem czas-przestrzeni owego dziania się, które się wydarza jako ucieczka bogów [...] może przeczuć istotę bycia i w takim namyśle przygotować prawdę przyszłego tego, co prawdziwe”.

nazywa rezygnacją (*Verzicht*), ta zaś oznacza „gotowość do odmowy” (*Bereitschaft für die Verweigerung*). Gotowość „rozwija się w długie przygotowywanie rozstrzygnięcia o prawdzie”⁶³. Jeszcze gdzie indziej pada sformułowanie, że „bieda nierozstrzygniętości o bliskości i oddaleniu bogów” powinna przygotować przestrzeń rozstrzygania⁶⁴. Skok w tę czas-przestrzeń zostaje nazwany „wy-skakiwaniem gotowości do przynależności wydarzaniu”, co oznacza, że człowiek nie jest aktywną stroną tego doświadczenia, nie może bowiem wymusić rozstrzygnięcia, pozostaje mu jedynie przygotowywać się jako otwarta przestrzeń na dar⁶⁵. Pojawia się również stwierdzenie, że przygotowywanie miejsca-chwili najbardziej skrajnego rozstrzygnięcia jest zasadą myślenia w innym początku⁶⁶. W końcu czas, w którym żyjemy, nazwany epoką zachodu, okazuje się porą przygotowania przyszłego rozstrzygnięcia⁶⁷. Wszystkie te przykłady mówią o przygotowywaniu i gotowości człowieka na rozstrzygnięcie, któremu to rozstrzygnięciu podlegać będą bogowie. Bogowie wszelako są tym co nierozstrzygnięte⁶⁸. Gotowość okazuje się zatem gotowością na rozstrzygnięcie, które nie może się dokonać, a przygotowywanie przygotowuje na coś, co się wprawdzie

⁶³ Tamże, s. 65: „Istnieje wszelako taka rezygnacja, która nie tylko zatrzymuje, lecz zdobywa nawet i pozwala wytrwać, rezygnacja, która pojawia się jako gotowość do odmowy, zatrzymanie tej osobliwości, która istoczy jako *samo Bycie*, owo Pośrodku bytu i bóstwienia, które zasiedla otwarte Pomiedzy, w jego zaś czas-przestrzeni-gry przenikają się nawzajem skrywanie prawdy w byt oraz ucieczka i nadejście bogów”.

⁶⁴ Tamże, s. 92: „czy odbóstwienie bytu święci triumfy w chrystianizacji kultury, czy bieda braku rozstrzygnięcia [bieda nierozstrzygniętości – Ł.K.] o bliskości i oddaleniu bogów przygotowuje przestrzeń rozstrzygania”.

⁶⁵ Tamże, s. 221: „Skok jest wy-skakiwaniem gotowości do przynależenia wydarzaniu. Najścia i braku nadejścia i ucieczki bogów, wydarzania, nie sposób wymusić myślowo, przeciwnie, trzeba myślowo przygotować Otwarte, które jako czas-przestrzeń (miejsce chwili) czyni pęknięcie Bycia dostępnym i przetrzymywanym w *Da-sein*”.

⁶⁶ Tamże, s. 289: „To poddawanie się, jako uległe przygotowywanie miejsca chwili najbardziej skrajnego rozstrzygnięcia, jest zasadą myślowego podążania w innym początku, [...]”.

⁶⁷ Tamże, s. 367: „Za-chodzenie, pojmowane w istotowym sensie, jest przecho-dzeniem ku umilkłemu przygotowaniu przyszłości, [przygotowaniu] chwili i miejsca, w których zapada rozstrzygnięcie o nadejściu i pozostawianiu z dala Bogów” (przekład zmodyfikowany).

⁶⁸ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie*, dz. cyt., s. 18: „*Zur Verfügung den Göttern – was meint dies? Wenn die Götter das Unentschiedene sind, weil erst noch das Offene der Götterung versagt bleibt?*”. Polski przekład gubi „definitywny” charakter tego sformułowania: „Cóż to znaczy *do dyspozycji Bogów?* Gdy Bogowie nie zostali jeszcze rozstrzygnięci, ponieważ bóstwieniu odmówione pozostaje jeszcze otwarte?”, *Przyczynki...*, dz. cyt., s. 25.

wydarza, ale nigdy się nie zdarzy. Nie powinno to jednak dziwić, bo wiem owa „przeźren”, w której człowiek oczekuje (przygotowując) na uciekających bogów, „konstytuuje się” jako odmowa i skrywanie się.

Egzystencja tych nielicznych, których Heidegger nazywa Przyszłymi, w pewnym sensie przypomina egzystencję wierzących Tesaloniczan. Sposób bycia tych ostatnich wyznaczony zostaje przez wiarę, w której stają się chrześcijanami, co nadaje ich egzystencji dwa konstytutywne określenia: służenia Bogu (*doouleuein*) i oczekiwania (*anamenein*) na paruzję. Przyszli stają się swoim stawianiem się – jeśli tak można zinterpretować słynną i tajemniczą formułę z pierwszej strony *Przyczynków*⁶⁹. Ich egzystencja polega na oczekującym przygotowywaniu się na dar (na wydarzenie). Ponieważ jednak wiadomo, że nic się nie wydarzy, ściślej: wydarza się nic – Bycie, nie zaś byt, dlatego oczekiwanie i gotowość pozostają nie spełnione. Innymi słowy, oczekiwanie innego początku jest już innym początkiem. Dlatego tak istotny w całej tej konstrukcji jest podstawowy nastrój: wytrzymałość (*Verhaltenheit*). Wytrwałość w oczekiwaniu i w gotowaniu się jest tą dyspozycją człowieka, która nastraja go na wydarzenie się Bycia jako odmowy.

W oczywisty sposób nie można tu rozpoznać mesjasza. Chyba, żeby zaryzykować tezę, iż sama technika staje się mesjaszem metafizyki, to znaczy jej zawieszającym spełnieniem. Ale tak czy owak wydarzenie się Bycia jest wydarzeniem mesjańskim, a dzieje Bycia to nie chronologiczne następowanie po sobie kolejnych wykładni bycia bytu, lecz wydarzające się konanie metafizyki.

W tym kontekście chciałbym odnieść się do wahania Agambena co do tego, czy Derridiańską *différance* można zinterpretować w ramach figury mesjańskiej. Używa on w odniesieniu do dekonstrukcji trybu negatywnego: „dekonstrukcja [okazuje się] zaś zablokowanym mesjanizmem, zawieszeniem motywu mesjańskiego”⁷⁰. Agamben próbuje zinterpretować *différance* poprzez zestawienie jej z Hegłowską

⁶⁹ „Nie idzie już o traktowanie «o» czymś [...], lecz o to, by zostać przyswojonym wydarzaniu, co równa się przemianie istoty człowieka z «rozumnego zwierzęcia» (*animal rationale*) w *Da-sein*”.

⁷⁰ G. Agamben, *Czas, który zostaje*, dz. cyt., s. 124. Podobnie Agata Bielik-Robson (*Na Pustyni. Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008, s. 99) zauważa, iż Derrida mówiąc o podmiocie parafrazuje formułę mesjańską: „podmiot jest zarazem wzięty w nawias i obecny w stanie odroczenia, zarazem obecny i nieobecny; [...] zapowiedziany w formie opóźnionego nadejścia”.

*Aufhebung*⁷¹. Zestawienie to uwydatnia jego zdaniem pewną niekompletność *différance* względem *Aufhebung*. Otóż brak w projekcie Derridy idei wypełnienia, *plērōma*. Dlatego Agamben pisze: „rozpatrywany w tym świetle ślad okazuje się zawieszoną *Aufhebung*, nieosiągającą nigdy swego *plērōma*”⁷². Pozostawiam na boku zagadkową formułę „zawieszonej *Aufhebung*”. Sądzę jednak, że Agamben w swoim rozpoznaniu popełnia błąd, który łatwo można zauważyć właśnie wtedy, gdy zestawia się *différance* ze strukturą przewyciężenia metafizyki uchwyconą w perspektywie projektu Bycia. Okazuje się bowiem, że struktura ta generuje nie dwa, lecz trzy momenty. Już nie tylko dobiegnięcie do kresu, czyli wypełnienie się wszystkich możliwości, które „skutkuje” zniesieniem, zawieszeniem, ale ponadto oczekiwanie i gotowość, które konstytuują się w doświadczeniu wypełnienia. Taka okazuje się egzystencja wierzących Tesaloniczan wedle Pawła z Tarsu, w taki sposób zaprojektowana zostaje kondycja Przyszłych. Oczekiwanie, o które tu chodzi, nie może do-czekać się swego spełnienia (mam na myśli oba znaczenia tego zwrotu – niecierpliwość wyczekiwania, w tym kontekście lepiej może powiedzieć: skupienie na samym oczekiwaniu; i niemożność spełnienia), ponieważ zjawia się w ramach doświadczenia spełnienia. Agamben słusznie zwraca uwagę na częste mylenie i mieszanie czasu mesjańskiego z czasem eschatologicznym. Oczekiwanie, które wyłania się jako odpowiedź na „przyjście” mesjasza (albo precyzyjniej: które konstytuuje się w ramach wydarzenia mesjańskiego), wyłania się z doświadczenia spełnienia dotychczasowych obietnic i nie domaga się nowych. Paruzja mesjasza – przypomnę ten wątek Heideggerowskiego komentarza – nie dokona się w chronologicznym wymiarze, lecz raczej wydarza się w każdym momencie oczekiwania. Oznacza to, że powtórne przyjście mesjasza – aby mesjańskie wydarzenie miało swój sens – stale musi być odraczane. Bycie (*das Seyn*) – z tej samej z grubsza racji – nigdy nie może się objawić. Błąd Agambena polega na wskazywaniu braku wypełnienia tam, gdzie ono już się dokonało i stanowi warunek odwlekania. Dekonstrukcja – jeśli cokolwiek z niej rozumiem – nie dezawuuje idei powrotu do źródeł poprzez wskazanie, że ów powrót wcale nie gruntuje metafizyki, a zatem myślenie źródłowe jest jedynie marzeniem filozofii, lecz dokładnie odwrotnie:

⁷¹ „Publikując *Głos i fenomen* oraz *O gramatologii* (1967) Jacques Derrida przywrócił owym pojęciom [sterēsis i nieobecność] prawo obywatelstwa w świecie filozofii, wiążąc je z Heglowską *Aufhebung* i budując w oparciu o nie prawdziwą ontologię śladu i źródłowego uzupełnienia”, tamże, s. 122.

⁷² Tamże, s. 124.

odkrywa w *différance* „źródło źródła” dlatego tylko, że dotychczasowa metafizyka wypełniła wszystkie swoje możliwości i dobiegła kresu.

My dzisiejsi, którzy doświadczamy tego, że istotnie jesteśmy ludźmi zachodu, że być może nawet od zawsze nasza egzystencja była egzystencją zachodu, zdajemy sobie po raz kolejny sprawę, że żyjemy na/w kraju metafizyki. Kraju tego opuścić nie podobna. Nie wolno wejść do miasta. Jeszcze nie teraz i wedle wszelkiego prawdopodobieństwa już nigdy. Nic więcej nie zostało jak tylko oczekiwanie. Właśnie oczekiwanie. W opowiadaniu Kafki wieśniak całe życie traci na oczekiwaniu przed bramą miasta. Ta postawa petenta nadaje legendzie przynębiający klimat, który usprawiedliwia narzucające się interpretacje opowiadania jako apologię nieudolności. Jeśli jednak wieśniak jest mesjaszem, który swoim przyjściem przewyciężył metafizykę (tj. wprowadził ją w źródłowy stan *différance*), i to on spędza życie oczekując, to oczekiwanie to nie powinno być waloryzowane negatywnie. Wytrwałość w tym oczekiwaniu okazuje się bowiem najbardziej własnym nastrojem filozofii.

THE FIGURE OF THE MESSIAH.
AN ATTEMPT TO CONSTRUCT A CONCEPT

Summary

The attempt to construct the philosophical concept of the „messiah” takes place in several steps. The starting point is Agamben’s commentary on *The Book of Romans of St. Paul*. On the basis of this text I reconstruct the messianic structure. At one crucial point the structure coincides with Heidegger’s commentary on St. Paul. It is in light of these preliminary findings that I read the latter’s essay *Overcoming Metaphysics*. Thanks to this I reveal the structural similarities between Paul’s messianic figure and the structure of overcoming metaphysics. In the context of *Contributions to philosophy* it appears that according to Agamben’s version this structure lacks an important point, namely the expectation that constitutes messianic time. I argue that even Derrida’s deconstruction project can be interpreted within this framework. In this light I consider the Agamben’s objection to Derrida. Finally, I conclude that the structure reconstructed on the basis of Agamben’s text is incomplete.

Lukasz Koloczek