

კაფკა, ბენიამინი, დერიდა: ძალადობაზე, კანონსა და სამართლიანობაზე

კაფკას იგავი „კანონის წინაშე“ გვიყვება ერთ სოფელელ კაცზე, რომელიც მთელ ცხოვრებას კანონის კარის წინ ატარებს და ამაოდ ცდილობს მასში შესვლას. მთავარი კითხვა, რომლის პასუხების ძიებასაც ეძღვნება სტატია, ასე გამოითქმება: რატომ ვერ აღწევს სოფელელი სანადელს? კითხვის ჩამოყალიბება უკვე ინტერპრეტაციაა, რომელიც კაფკას სამყაროში არ სრულდება „ამოხსნით“. „ამოუხსნელის“ ფილოსოფოსები კი ვალტერ ბენიამინი და ჟაკ დერიდა არიან. ისინი კითხულობენ კაფკას (მის ლიტერატურასა და მის პიროვნებას) და ეხმარებიან კაცს სოფლიდან, რაც იმ კავშირებისა და მიმართებების გაანალიზებას საჭიროებს, რომლებიც კანონსა და ძალადობას, სამართალსა და რელიგიურ სწავლებას, კანონსა და მის წარმოშობას, სამართალსა და სამართლიანობას შორის არსებობს.

საკვანძო სიტყვები: კაფკა, ბენიამინი, დერიდა, კანონის წინაშე, სწავლება, ძალადობა, სამართალი, სამართლიანობა, დეკონსტრუქცია.

1. შესავალი

კაფკა პრაქტიკოსი იურისტი იყო, რომელიც ხშირად წერდა სამართლებრივ თემებზე, თუმცა წერდა არა როგორც სამართალმცოდნე, ან კონკრეტულად, როგორც მოსამართლე, პროკურორი თუ ადვოკატი, არამედ როგორც „სხვა“, რომელიც განიცდის რა გაუცხოებასა და ჩაგვრას, ვერა გაუგია ამ „სისტემისა“ და მისი „სამართალსუბიექტობისა“. მის სამყაროში „სხვადაყოფნა“ წესია და არა გამონაკლისი, ხოლო ისაუბრო, როგორც „სხვამ“ ნიშნავს, სწვდებოდე წესრიგის ულოგიკობას. კაფკა ორმაგი დაკვირვებით, როგორც გარე, ისე შიდა თვალსაწიერიდან აფასებს სამართალს, აღმოაჩენს მის შინაგან წინააღმდეგობებს, რაც, ჩვეულებრივ, ბიუროკრატიული მანქანის თვალთახედვის გარეთ რჩება და მხოლოდ მექანიკური „შესწორების“ საგნად თუ აღიქმება.

კაფკას სამართლის წინაშე უცხოობის აღწერაში ორი ფაქტორი ეხმარებოდა. პირველი, იგი თავად იყო „აუტსაიდერი“, ანუ გერმანული განათლების მქონე არარელიგიური ებრაელი, რომელიც ავსტრია-უნგრეთის იმპერიის განაპირა მხარეში, ჩეხეთში ცხოვრობდა. იგი ვერ(არ) იდენტიფიცირდებოდა, როგორც ჭეშმარიტად გერმანელი, ებრაელი თუ ჩეხი, რაც სამი კულტურიდან რომელიმესადმი მის უეჭველ მიკუთვნებულობას გამორიცხავდა. მეორე, იგი იმ სახელმწიფო სააგენტოს ადვოკატად მუშაობდა, რომელიც პრალაში მუშათა კომპენსაციის სქემის ადმინისტრირებაზე იყო პასუხისმგებელი. კაფკა დაზარალებულ ჩეხ მუშებს წარმოადგენდა, რომლებიც მათთვის გაუგებარ, გერმანულ სამართლებრივ ტერმინოლოგიაზე აგებულ სამართლის სისტემის ქვეშ ეძიებდნენ დაცულობას, ეკონომიკური და ლინგვისტური სუბორდინაციის პირობებში.¹

თეოდორ ადორნო კაფკას შემოქმედებაზე წერდა, რომ მასში ყოველი წინადადება ამბობს, განმარტო იგი და ამავედროულად არც ერთი უშვებს ამას.² ამ გაურკვეველობის, ერ-

* ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის იურიდიული ფაკულტეტის დოქტორანტი, თინათინ წერეთლის სახელობის სახელმწიფოსა და სამართლის ინსტიტუტის მეცნიერი თანამშრომელი, თსუ-ის იურიდიული ფაკულტეტის სამართლის მეთოდების მიმართულების ასისტენტი.

¹ Litowitz D.E., Franz Kafka's Outsider Jurisprudence, Law & Social Inquiry, Vol.27, №1, 2002, 104.

² Adorno T.W., Notes on Kafka, Prisms, Weber S., Weber S., (trans.), Cambridge, 1983, 246.

თდროულად აკრძალვა-დაშვების ნათელი მაგალითია 1915 წლის დეკემბერში გამოქვეყნებული იგავი „კანონის წინაშე“ (*“Vor dem Gesetz”*), რომელიც, თანახმად ავტორის 1914 წელს გაკეთებული ჩანაწერებისა, 1 წლით ადრე დაწერილა, იმ დროს, როცა იგი „პროცესზე“ მუშაობდა – რომანზე, რომელიც მხოლოდ მისი გარდაცვალების შემდგომ, 1925 წელს გამოიცა. მისი დღიური გვამცნობს, რომ „პროცესის“ ეს მონაკვეთი – იგავი, რომელსაც საბლოცველოში მყოფ იოზეფ კ.-ს უყვება მღვდელი, იმ იშვიათ გამონაკლისს მიეკუთვნება, რომლის მიმართაც ავტორი კმაყოფილებასა და ბედნიერებას განიცდიდა. ალბათ, სწორედ ამიტომ გამოქვეყნდა იგი რომანისგან დამოუკიდებლად კაფკას სიცოცხლეში ორჯერ.³

რადგან იგავში კანონში შეღწევის შეუძლებლობის ამბავია გადმოცემული, ნაშრომის მთავარი განსახილველი თემაც კანონი, სამართალი იქნება, მაგრამ არა განყენებულად კანონი, არამედ კანონის (ფართო გაგებით და არა მხოლოდ სამართლებრივი) დამოკიდებულებანი მის დაფუძნებასთან, ძალადობასთან, სამართლიანობასთან მიმართებით. საიდან მომდინარეობს კანონი? ვიციტ კი მისი წარმოშობის მომენტი? შესაძლებელია მასში შეღწევა? რას ნიშნავს წარდგომა მის წინაშე? ყოველთვის მოიაზრებს თუ არა იგი ძალადობას საკუთარ თავში, ანუ იძულებით აღსრულებადობას? რა განსხვავებაა კანონსა და სამართლიანობას შორის? იგავი წარმოდგენილ იქნება, როგორც სხვადასხვა აზრის გამტარი, მიმღები, მამოტივირებელი, მაგრამ არა ცალსახად უარყოფელი.

ზემოთმოყვანილ შეკითხვებზე პასუხების ძიება სხვათა დამონშებას საჭიროებს, ამისათვის კი მეოცე საუკუნის ორი უდიდესი მოაზროვნის, ვალტერ ბენიამინისა და ჟაკ დერიდას ნააზრევთა დასესხება მოგვიწევს. ბენიამინის მსჯელობა სამართალსა და ძალადობას შორის არსებულ განუშორებელ კავშირზე, კაფკას პროზაზე, რომელიც იუდეური ტრადიციის გავლენითაა გამსჭვალული, ხოლო დერიდას მოსაზრება კანონის წარმოშობის არაისტორიულობაზე, კანონსა და სამართლიანობას, როგორც ზოგადსა და უნიკალურს, გაანგარიშებადსა და არაგანგარიშებადს შორის დამოკიდებულებაზე, ნოყიერ ნიადაგს იძლევა იგავის მრავალგვარი ინტერპრეტაციისათვის.

2. კანონის წინაშე

რამდენადაც იგავის სრული ვერსია მხოლოდ ერთ გვერდს მოიცავს, აქვე გავეცნოთ მას:

კანონის წინ(აშე)^{*} კარისკაცი დგას. მასთან მიდის ერთი კაცი სოფლიდან და კანონთან შეშვებას სთხოვს. მაგრამ კარისკაცი ეუბნება, რომ ახლა ვერ მისცემს შესვლის უფლებას. კაცი დაფიქრდება და ჰკითხავს, მოგვიანებით თუ მაინც შეძლებს შესვლას. „შესაძლებელია“ – პასუხობს კარისკაცი, „მაგრამ ახლა არა“. რადგან კანონის კარი ღიაა, როგორც

³ *Born J., Kafka's Parable "Before the Law": Reflections towards a Positive Interpretation, Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal, Vol.3, №4, 1970, 153-154.*

^{*} მართალია, გერმანულ ორიგინალში სათაური (*Vor dem Gesetz*) და პირველი წინადადების დასაწყისი (*Vor dem Gesetz steht ein Türhüter*) ერთმანეთს ემთხვევა, რაც თარგმნილ ვერსიებშიც მეორდება: ინგლისურში - *Before the law*, ფრანგულში – *Devant la loi*, იტალიურში – *Davanti alla legge*, თუმცა, რადგან ქართულში გვაქვს განსხვავება „წინ“-სა და „წინაზე“-ს შორის, უმჯობესია, გამოვიყენოთ წინ(არე), რომელიც მოიცავს (და არა ერთპიროვნულად აკონკრეტებს), როგორც ადგილს, სივრცეს (რალაცის წინ, მაგ. კარის წინ), ისე დროს (რალაცამდე, მაგ. კანონის მიღებამდე) და ასევე წარმოაჩენს იმ შესიტყვების კავშირს, რომელიც კანონთანა დამკვიდრებული (მაგ. კანონის წინაშე წარდგომა ან კანონის წინაშე თანასწორობა).

ყოველთვის, და მეკარეც განზე დგას, კაცი დაიხრება, შიგნით რომ შეიხედოს. კარისკაცი შენიშნავს, გაეცინება და ეტყვის: „თუ ასე გნადია, სცადე შეხვიდე ჩემი აკრძალვის მიუხედავად. მაგრამ დაიხსომე: დიდია ძალა ჩემი, თუმც კი კარისკაცებს შორის ყველაზე დაბალი რანგისა ვარ. დარბაზიდან დარბაზამდე ერთიმეორეზე ძლიერი კარისკაცები დგანან. მესამეს მზერას მეც კი ვერ ვუძლებ.“ სოფლელი არ მოელოდა ასეთ სირთულეებს; კანონი ხომ ყოველთვის ყველასთვის ხელმისაწვდომი უნდა იყოს, ფიქრობს იგი, მაგრამ ახლა, როცა უფრო ყურადღებით აკვირდება ბენვის ქურქში გახვეულ კარისკაცს, მის დიდ, ნაწვეტებულ ცხვირსა და შავ, გრძელ, მეჩხერ თათრულ წვერს, გადანყვეტს იქამდე მოიცადოს, სანამ შესვლის ნებას მისცემენ. მეკარე მას ტაბურეტს აწვდის და შესასვლელთან შორიანლო დაჯდომის ნებას რთავს. ასე ზის იგი დღეები და წლები. ცდას არ აკლებს, რომ შეუშვან და კარისკაცს თხოვნებით თავს აბეზრებს. კარისკაცი ხშირად უწყობს მას ხანმოკლე დაკითხვებს, ეკითხება მისი მშობლიური კუთხისა და ბევრი სხვა რამის შესახებ, თუმც კი გულგრილად, როგორც დიდ კაცებს სჩვევიათ, ხოლო ბოლოს ყოველთვის ერთსა და იმავეს უმეორებს, რომ ჯერ ვერ შეუშვებს. სოფლელი, რომელმაც საგზლად ბევრი რამ წაიღო თან, ყველაფერს გასცემს, რაგინდ ღირებული იყოს იგი, კარისკაცი რომ მოქრთამოს. მეკარე ყველაფერს ართმევს, მაგრამ ეუბნება, „მხოლოდ იმიტომ გართმევ, არ იფიქრო, ცდას რამე დავაკელიო.“ ამ ბევრი წლის განმავლობაში სოფლელს მთელი გულისყური კარისკაცისაკენ აქვს მიპყრობილი. მას დავინყნია სხვა კარისკაცების არსებობისა და მხოლოდ ეს პირველი მიაჩნია კანონში შესასვლელ ერთადერთ წინაღობად. პირველ წლებში იგი ანგარიშმიუცემლად და ხმამაღლა ინყველის თავბედს, შემდგომ კი, ასაკის მატებასთან ერთად, მხოლოდ თავისთვის ბუზღუნებს. იგი ბავშვურდება და რადგანაც მეკარის მრავალწლიანი შესწავლის შემდეგ მის ბენვიან საყელოში დაბუდებულ რწყილებსაც კი ცნობს, მათ მის გადმობირებაში დახმარებას სთხოვს. ბოლოს თვალის ჩინი აკლდება და აღარც იცის, მის გარშემო სიბნელემ დაისადგურა თუ თვალი ატყუებს. თუმცა, ახლა წყვდიადშიც ცნობს კანონის კარიბჭიდან გამოჭრილ უქრობ ნათებას. უკვე ბევრი დრო აღარ დარჩენია. სანამ სიკვდილი ეწვევოდეს, განვლილი ცხოვრების გამოცდილებანი გონებაში იმ ერთ კითხვაში იყრის თავს, რომელიც მეკარისთვის მას ჯერ კიდევ არ დაუსვამს. იგი ხელით მოიხმობს კარისკაცს, რამდენადაც უკვე აღარ ძალუძს გაშეშებული სხეულის წამოწევა. კარისკაცი იძულებულია ძალზე დაბლა დაიხაროს, რადგან მათ შორის სიმაღლეში განსხვავება საგრძნობლად შეიცვალა კაცის საზიანოდ. „ახლა კიდევ რაღა გინდა იცოდე?“ – ეკითხება კარისკაცი. „უძლები ხარ“ „ყველა ისწრაფვის კანონისაკენ“, – ამბობს კაცი, „მაშ, როგორ მოხდა, რომ მთელი ამ ხნის განმავლობაში ჩემს მეტს არავის უთხოვია შეშვება?“ მეკარე ხედავს, კაცი სულს ღაფავს და რომ მიაწვდინოს ხმა სმენანაკლულს, მთელი ძალით ჩასძახებს ყურში: „სხვას არავის ჰქონდა აქ შესვლის უფლება, რადგან ეს კარი მხოლოდ შენთვის იყო განკუთვნილი. ახლა წავალ და დავკეტავ მას.“⁴

ჯორჯო აგამბენი წიგნში „ჰომო საკერი: სუვერენული ძალაუფლება და შიშველი სიცოცხლე“ კაფკას იგავზე საუბრისას ყურადღებას ამახვილებს კანონზე, რომელიც არაფერს ითხოვს კაცისგან, არაფერს უბრძანებს მას, არაფერს ადგენს, გარდა მისი „ლიაობისა“. იგი „წმინდა ფორმაა“, რომელშიც კანონი თავის თავს ადასტურებს უდიდეს ძალასთან მიმართებით იმ წერტილში, სადაც უკვე აღარაფერს აწესებს, მოქმედებს როგორც „წმინდა აკრძალვა“, რომელშიც კანონი ძალაშია, მაგრამ მნიშვნელობის გარეშე: „მხოლოდ მისთვის გა-

⁴ Kafka F., *Before the Law, Wedding Preparations in the Country and Other Stories*, Muir W., Muir E., (trans.), New York, 1978, 127-128.

ნკუთენილი ღია კარი მოიცავს მას მის გამორიცხვებში და გამორიცხავს მას მის მოცვაში. და სწორედ ესაა თავიც და ბოლოც ყოველი კანონისა. როდესაც „პროცესში“ მღვდელი სასამართლოს არსს აჯამებს ფორმულით „სასამართლოს არაფერი სურს შენგან. როდესაც მოდიხარ, ის გიღებს, როცა მიდიხარ, გიშვებს“, იგი *nomos*-ის საწყის სტრუქტურას გამოსცემს.“⁵ ამ დროს კანონის ძალაში მყოფი ცარიელი პოტენციალობა აღწევს იმ ხარისხს, რომ მისი გამიჯვნა ცხოვრებისგან შეუძლებელია. სწორედ ამიტომ, კაცი სანადელს აღწევს მხოლოდ მაშინ, როდესაც კარი დაიკეტება, რადგან თუ ღიაობა ნიშნავდა კანონის უჩინარ ძალაუფლებას, უშინაარსო ძალას, დახურვა მისი მოშლა იქნება.⁶

აგამბენი იოზეფ კ.-ს გვარის პირველ ასოს „კ“-ს შიფრავს არა როგორც კავკას, არამედ როგორც ძველ ლათინურ სიტყვას – *kalumniator*, რომელიც ცილისმწამებელს ნიშნავს. ცრუ ბრალდება რომაული სამართლისთვის დიდ საფრთხეს წარმოადგენდა, ამიტომაც იგი შუბლზე ასო *K*-ს ამოტვიფრით ისჯებოდა. თუ გავიხსენებთ „პროცესს“, იგი ამ წინადადებით იწყება: „ეტყობა ვილაცამ ცილი დასწამა იოზეფ კ.-ს, რადგან არაფერი დაუშავებია და ერთ მშვენიერ დილას მაინც დააპატიმრეს.“ მაშასადამე, ასკვნის აგამბენი, იოზეფ კ. არის ადამიანი, რომელიც ცილს სწამებს საკუთარ თავს, ანუ იწყებს პროცესს საკუთარი თავის წინააღმდეგ. ერთადერთი დანაშაული თვითცილისწამება, საკუთარი თავისათვის არარსებული დანაშაულის დაბრალებაა.⁷

რადგან იგავზე საუბრისას გამოსაყენებელ სიტყვათა შორის უნდა იყოს „შესაძლოა“, „ეგებ“ და არა „უეჭველად“, „რა თქმა უნდა“, ამიტომ მრავლად შეგვიძლია ვთქვათ: „ეგებ სოფლელი“ ან „ეგებ კარისკაცი“. და, ეგებ კარისკაცი კოლონიზატორია, რომელიც დაპყრობილ ხალხს თავისი კანონის ბოძებას ჰპირდება, თავის კულტურასთან ზიარებას, სარგებელს თავისი ეკონომიკიდან, სწავლებას თავისი ენისა, მაგრამ დაპირება დაპირებად რჩება. იგავში ვკითხულობთ, რომ სოფლელი მას შემდეგ გადაწყვეტს მოცდას, როდესაც კარისკაცს ახლოდან დააკვირდება და დაინახავს მის „დიდ, ნაწვეტებულ ცხვირს და შავ, გრძელ, მეჩხერ თათრულ ნვერს“, ანუ იგი შიშს იწვევს თავისი შესახედაობით და შიშის გამონევეა მხოლოდ „სხვას“ შეუძლია. ხოლო სხვისი კანონი, იქნება იგი კულტურული თუ სამართლებრივი, ასე ადვილად ვერასდროს გახდება შენი, მიუხედავად მონდომებისა და ლოდინისა.

შეგვიძლია მოვიყვანოთ ერთი მაგალითი წარსულიდან, რომელიც, თითქოს არაძალადობრივი,⁸ თუმცა მაინც გაუმართლებელი სამართლებრივი ტრანსპლანტაციის ნიმუშია; სამართლის ტრანსფერი, რომ განხორციელდეს წარმატებით, უნდა იყოს ასიმულირებული „ახალი სამართლის“ ღრმა სტრუქტურასთან, სოციალური სამყაროს მნიშვნელობებთან,

⁵ Agamben G., *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Heller-Roazen D., (trans.), Stanford, 1998, 50.

⁶ იქვე, 53, 55.

⁷ Agamben G. K., *The Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life*, Heron N., (trans.), Clemens J., Heron N., Murray A., (eds.), Edinburgh, 2011, 13-14.

⁸ ძალადობის გავება არ უნდა შემოიფარგლოს მისი ინდივიდუალური, როგორცაა ჩავგრა, გაუპატიურება, წამება, ქონების დაზიანება, თუ მასობრივი მანიფესტაციებით, როგორცაა ომი და ტერორიზმი, ანუ ძირითადი განსაზღვრება ძალადობისა არ უნდა იყოს სუბიექტივისტური, რომლის მთავარი ნიშანიც აგრესიაა. ძალადობა არ საჭიროებს ძალაუფლების ვერტიკალურ ხაზსა თუ კონკრეტულ, ამოცნობად დამნაშავესა და მსხვერპლს. ადამიანი, რომელიც მოთავსებულია რალაც ეპოქაში, როგორც საზოგადოებრივი არსება, იმთავითვე ძალადობასთან თანაარსებობს. იგულისხმება ძალადობა, რომელიც თანმდევია სოციალური პრაქტიკებისა და ინსტიტუტებისა, ანუ შინაგანია მათთვის. ამგვარი ძალადობა უმეტესად დაფარულ ფორმებში ვლინდება. მათ შეგვიძლია ვუწოდოთ სტრუქტურული, სისტემური, ობიექტური ძალადობა.

რომლებიც უნიკალურია განსხვავებულ სამართლებრივ კულტურებში. გუნთერ ტოიბნერი, განიხილავს რა კონტინენტური ევროპის (უპირატესად გერმანული) სამართლებრივი ინსტიტუტის, კეთილსინდისიერების პრინციპის (*bona fides*) ტრანსპლანტაციას ბრიტანულ სამართალში, რომლის მიზანიც საერთო-ევროპული სამართლის უნიფიკაცია და ჰარმონიზაცია იყო და რომელმაც გამოიწვია საზოგადოებასთან სამართლის „შემაკავშირებელი მექანიზმების“ ირიტაცია, ლოკალურ მართლწესრიგში ჩამოყალიბებული სახელშეკრულებო სამართლის პრინციპთა, რომლებიც შეკავშირებული იყო ადგილობრივი ეკონომიკური წარმოების განსხვავებულ ტიპთან, ვიდრე არის კონტინენტური ევროპისა, გაუცხოება, თარგმნის სამართლის ტრანსპლანტაციას სოციალურ სისტემათა თეორიის ენაზე და მას უწოდებს „სამართლებრივ ირიტაციას“, რაც ლოკალური სამართლებრივი სივრცის სხვა მართლწესრიგიდან მიღებული ნორმით, ცნებითა თუ ინსტიტუტით „გალიზიანებას“ ნიშნავს: „უცხოური ნორმები წარმოადგენენ ირიტანტებს არა მხოლოდ უშუალოდ ადგილობრივ სამართლებრივ დისკურსთან, არამედ სოციალურ დისკურსთან ურთიერთობაშიც, რომელთანაც სამართალი განსაკუთრებულ პირობებში მჭიდროდაა შეკავშირებული.“⁹

კანონში არშეშვება თავად კანონია. სამართალს საკუთარ თავზე მიმართებითი ხასიათი გააჩნია. იგი თავად აწესრიგებს მის მიღებას, მოქმედებას, გაუქმებასა თუ შეცვლას. წარმოვიდგინოთ კონსტიტუცია, რომელშიც ერთადერთი მუხლი ეწერება და იგი იტყვის, რომ „სამართალი გაუქმებულია“. ამ შემთხვევაში, სამართალი „არ იარსებებს“ სამართლისავე დათქმით, თუმცა თუ სამართალი არ არსებობს, მაშინ იგი ვერც ვერაფერს დაადგენს, მაშასადამე სამართლის არარსებობა სამართალზე არდაყრდნობილი მოვლენა უნდა იყოს, რასაც შეგვიძლია ვუნოდოთ ცხოვრება, ანუ მდგომარეობა, როდესაც ურთიერთობის მოწესრიგებას თავად ურთიერთობა უზრუნველყოფს. სოფლელი ცდება როდესაც ფიქრობს, რომ კანონი ყველასთვისაა. ასე მხოლოდ მაშინ იქნებოდა, თუ ამას კანონი დაადგენდა. მაგრამ დამაბნეველია მცველის ბოლო სიტყვები, რომლებსაც იგი მომაკვდავ კაცს ეუბნება: „სხვას არავის ჰქონდა აქ შესვლის უფლება, რადგან ეს კარი მხოლოდ შენთვის იყო განკუთვნილი.“ თუ აქ არ ვიგულისხმებთ ზეპუმანურ განზომილებებს და სისტემურ იურიდიულ სივრცეში დავრჩებით, რა გამოდის? მცველი კაცის არშეშვებით არღვევდა კანონის მოთხოვნას? სავარაუდოა, და ეს პარადოქსია, რომ კანონი კაცისთვის იყო განკუთვნილი მასში არშესასვლელად. სხვა კანონი, რომელიც ადგენს, რომ „უფლება გაქვს კანონში არშესვლის“ და სხვა, რომელიც ადგენს, რომ „კანონში შესვლა აკრძალულია“. კანონში არშესვლის უფლება და კანონში შესვლის აკრძალვა არ არის იგივეობრივი. პირველი დადებითი კონოტაციისაა და არაფერს ამბობს კანონში შესვლის დაშვებაზე, ხოლო მეორე უარყოფითი შემადგენლობისაა, რომელიც კანონში შესვლის აკრძალვით ერთპიროვნულად გამორიცხავს მოქმედების შესაძლებლობას.

კარისკაცს ასაკი არ ემატება. იგი არ არის ადამიანი ბიოლოგიური გაგებით. იგი არ არის აღმოჩენადი, როგორც კონკრეტული პიროვნება, რომელსაც შეგიძლია მოსთხოვო პასუხი და სწორედ ამიტომ იწვევს შიშს. მას არ აქვს ისტორია, იგი საკუთარი თავის კვლავ-მწარმოებელია, მუდამ ახალგაზრდა და ერთნაირია. იგი არ აკონკრეტებს კარისკაცების რიცხვს, უბრალოდ აღნიშნავს, რომ თავად, ასე ძლევამოსილს, მესამესიც კი ეშინია. ეს „ურიცხვობა“, რომელიც სინამდვილეში შეიძლება არც იყოს ასე და კარისკაცი მართლა თავად

⁹ Teubner G., Legal Irritants: Good Faith in British Law or How Unifying Law Ends up in New Divergences, The Modern Law Review, Vol.61, №1 1998, 31-32.

ვად წარმოადგენდეს კანონში შესვლის ერთადერთ წინააღმდეგობას, ინსტიტუციურ გაუვალზე მიანიშნებს, ბიუროკრატიულ ლაბირინთზე, რომელიც საშიშია იმიტომ, რომ ლაბირინთია და არა იმიტომ, რომ მასში „ვინმეა“. თავად ფორმაა შიშის გამომწვევი. ისევე როგორც იოზეფ კ.-სთვის, თავად პროცესი, როგორც ფორმაა დამაბნეველი და არა მაინცდამაინც ადამიანები, რომლებიც მას გზად ხვდებიან. პროცესია სამართლის ნამდვილი სახე და არა ნორმა, ან ადამიანი, რომელიც ნორმას შეუფარდება.

კარისკაცი „მამის“ ლექსიკას იყენებს და იგი, როგორც „მამა“ ყოველთვის იმარჯვებს სოფელზე, როგორც „შვილზე“. თუ გავიხსენებთ კაფკას „წერილი მამას“, მასში გადმოცემულია შვილის დამოკიდებულება მასზე ფიზიკურად და ფსიქოლოგიურად ძლიერი მამისადმი, რაც მას უსუსურობისა და დამოუკიდებლობის ვერმოპოვების განცდას უჩენს. მიუხედავად იმისა, რომ მამა, თითქოს, მხარს უჭერს შვილის მისგან გათავისუფლებას, ეს გავს მომენტს, როდესაც ბავშვები ერთმანეთში თამაშობენ, ერთს მეორეს ხელი უჭირავს, უჭერს კიდეც ძლიერად და თან უყვირის: წადი, რატომ არ მიდიხარ? კაფკა ფიქრობს, რომ მამა პატიოსნად ეუბნებოდა სიტყვებს „წადი“, მაგრამ გაუცნობიერებლად იგი ყოველთვის აკავებდა მას საკუთარი პიროვნების სიძლიერით.¹⁰

კაცი ლოდინში და გადაუწყვეტელობაში ბერდება. მაგრამ სიბერის ჟამს „იგი ბავშვურდება“. მისი ცხოვრება წრიულია – ამთავრებს იქ, საიდანაც დაიწყო. გაუბედაობაში გასულ დღეებს ფუჭად ჩაუვლია. იგი დამარცხდა, მაგრამ მარცხი შეიძლება არსებობდეს იქ, სადაც გამარჯვების შესაძლებლობა იყო, თუნდაც მინიმალური. მაშასადამე, რა ჩაითვლებოდა გამარჯვებად? ეგებ წინააღმდეგობა, შემდგომ დასჯის ფასად ან ადგილის მიტოვება მაინც. მაგრამ არავითარ შემთხვევაში მხოლოდ ლოდინი, ცდა, ტაბურეტზე ჯდომა, ვედრება, საუბარი. როგორც ნიცშე ამბობს „ესე იტყოდა ზარათუშტრამში“: „უბედურთ ვუნოდებ მათ, რომელთაც ყოველთვის უნდა იცადონ – მეზიზღებიან ყოველნი მეზაჟენი, ბაყლები და მეფენი და სხვანი დუქნისა და ქვეყნის მცველნი. ჭეშმარიტად, მეც ვისწავლე მოცდა, და საფუძვლიანადაც – თუმცა ლოდინი მხოლოდ საკუთარი თავისა.“¹¹

3. ბენიამინი და კაფკა: თალმუდური კატეგორიები და სამართლის ძალადობრივი ბუნება

3.1. იგავი თალმუდური კატეგორიებიდან

1938 წლის ივნისში ვალტერ ბენიამინი გერმომ შოლემისადმი მიწერილ წერილში კაფკაზე საუბრისას აღნიშნავს, რომ „კაფკას მოღვაწეობა ტრადიციის ავადობას წარმოგვიდგენს. სიბრძნე დროდადრო განიმარტებოდა, როგორც ჭეშმარიტების ეპიკური¹² მხარე. ამგვარი

¹⁰ Kafka F., *Dearest Father*, Stokes H., Stokes R., (trans.), Great Britain, 2008, 77. ბენიამინი კაფკას შემოქმედებაში ძალაუფლებისა და ოჯახური გარემოს დამოკიდებულებაზე საუბრისას ერთგან აღნიშნავს: „მამები სჯიან, და იმავდროულად ბრალმდებელნიც არიან“. Benjamin W., *Franz Kafka: On the Tenth Anniversary of his Death, Illuminations: Essays and Reflections*, Zohn H. (trans.), Arendt H., (ed.), New York, 1969, 114.

¹¹ Nietzsche F., *Thus Spoke Zarathustra*, Del Caro A. (trans.), Del Caro A., Pippin R.B., (eds.), Cambridge, 2006, 156.

¹² ეპიკური (ეპიკოს), როგორც ჟანრის აღმნიშვნელი სიტყვა წარმოდგება ბერძნული ტერმინიდან ეპოსი, რომლის თავდაპირველი მნიშვნელობაც არის „სიტყვა“. თუ მითები ღვთიურ ამბებზე მოგვითხრობს,

განსაზღვრება სიბრძნეს ტრადიციისგან განუყოფლად ადგენს; იგი ჭეშმარიტებაა მის აგადურ სიმტკიცეში.“ და ამიტებს, რომ „სწორედ ეს ჭეშმარიტების სიმტკიცე დაიკარგა.“¹³ ბენიამინი ტრადიციის კრიზისს უკავშირებს ეპიკური ფორმით გამოთქმული და ზეპირად გადაცემადი სიბრძნის გაქრობას, რომელიც კაფკამდეც ბევრს ჰქონდა შემჩნეული.¹⁴ იგი ახსენებს აგადას, რომელიც იუდეურ კულტურაში თალმუდის შემადგენელ იმ ნაწილებს, ამბებს აღნიშნავს, რომლებიც ჰალახას, ანუ მთლიანობაში კანონების ახსნისა და დადასტურებისთვისაა. ჰალახას ბენიამინი უწოდებს დოქტრინას, სწავლებას (*Lehre*) და შენიშნავს, რომ კაფკას იგაგები კი არ უძღვის წინ *Lehre*-ს, ისე როგორც აგადა – ჰალახას, არამედ ემუქრება მას. გადაცემადობის კრიზისს კაფკამ დაუპირისპირა არა ჭეშმარიტების უპირატესობა გამოთქმაზე, არამედ პირიქით. იგი ღელავს არა ჭეშმარიტებაზე, როგორც ასეთზე, არამედ სიბრძნეზე, როგორც კონკრეტულ ხერხზე, მეთოდზე, რომლის დახმარებითაც ჭეშმარიტების გადაცემა შესაძლებელი. შესაბამისად, კაფკამ „გადაარჩინა“ აგადური მახასიათებელი და „განირა“ ჭეშმარიტება, ანუ ერთმანეთისაგან განაცალკევა ფორმა და შინაარსი, არჩია რა პირველი მეორეს. სწორედ ამიტომ, კაფკას პროზაული ფორმა არ წარმოადგენს მარტივად იგაგურს: „კაფკას ქმნილებები ბუნებით იგაგებია. თუმცა მათი სილატაკეცა და მშვენიერებაც მათ საჭიროებაშია იყვნენ მეტი, ვიდრე უბრალოდ იგაგები.“¹⁵

კაფკას გარდაცვალებიდან 10 წლის თავზე მიძღვნილ ტექსტში ბენიამინი კიდევ ერთხელ ახსენებს აგადასა და ჰალახას. იგი საუბრობს „გაშლის“ ორი სახის მნიშვნელობაზე, რომელთაგან პირველია „გაშლა“, როდესაც ყვავილის კვირტი იშლება, ხოლო მეორეა „გაშლა“, როდესაც ქალაქის დაკეცვით დამზადებული ნავი იშლება და რჩება უბრალოდ ფურცელი. სწორედ ეს მეორე სახის „გაშლა“ დამახასიათებელი პარაბოლისათვის, როდესაც მკითხველი სიამოვნებას იღებს შინაარსის განფუთვით და აზრის მის წინაშე, ხელის გულზე მოქცევით. თუმცა, კაფკას იგაგები პირველი სახით იშლება მკითხველისთვის, როგორც კვირტის ყვავილობა. სწორედ ამიტომ, მისი გავლენა პოეზიის მსგავსია. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ მისი შემოქმედება მთლიანად ექცევა დასავლურ ლიტერატურულ ფორმებში. მათ უფრო სწავლებასთან აქვთ იმგვარი კავშირი, როგორც აგადას – ჰალახასთან, მაგრამ *Lehre*, რაც საბოლოო წერტილია ამბისა, რასაც უნდა ემსახურებოდეს იგი, არა გვაქვს. გვრჩება მხოლოდ მინიშნება მასზე. კაფკა ალბათ იტყოდა, რომ ისინი (უფრო მეტი, ვიდრე იგაგები) *Lehre*-ს გადამცემი, დოქტრინას შემორჩენილი რელიკვიებია, თუმცა უფრო სწორი იქნებოდა, ისინი

ეპოსი ჰეროიზებულ ადამიანებზე გვიყვება. იგი ვრცელი ნაწარმოებია, რომელიც ლექსადაა ჩამოყალიბებული.

¹³ Benjamin W., Some Reflections on Kafka, *Illuminations: Essays and Reflections*, Zohn H. (trans.), Arendt H., (ed.), New York, 1969, 143.

¹⁴ შოლემისათვის გაგზავნილ წერილამდე 2 წლით ადრე ბენიამინი ესეში „ამბის მთხრობელი“ სიბრძნის, ანუ ეპიკურად გამოხატული და ზეპირსიტყვიერად გადაცემული აზრის გაქრობას ასახელებს მიზეზად, რატომაც ამბის თხრობა უახლოვდება თავის დასასრულს. რომანი იმით განსხვავდება სხვა სახის პროზაული ნაწარმოებისაგან, როგორცაა ზღაპარი ან ლეგენდა, რომ იგი არც მომდინარეობს და არც გრძელდება ზეპირი გადმოცემით. ამბის მთხრობელი იმას, რასაც ჰყვება, გამოცდილებიდან იღებს, რომელიც ან საკუთარია ან სხვის მიერ გადმოცემული, ხოლო თავის მხრივ იგი ამბავს მსმენელების გამოცდილებადაც აქცევს. რომანისტი კი საკუთარ თავში ჩაკეტილია. იგი არ „ბჭობს“ სხვებთან. იხ. Benjamin W., *The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov, The Novel: An Anthology of Criticism and Theory 1900-2000*, Hale D.J., (ed.), Malden, 2006, 364.

¹⁵ Benjamin W., Some Reflections on Kafka, *Illuminations: Essays and Reflections*, Zohn H., (trans.), Arendt H., (ed.), New York, 1969, 144. ასევე იხ. Schonfeld E., *Am-ha'aretz: The Law of the Singular. Kafka's Hidden Knowledge, Kafka and the Universal*, Cools A., Liska V., (eds.), Berlin/Boston, 2016, 114-119.

Lehre-სთვის მოსამზადებელ, მის ასათვისებელ წინამორბედად მიგვეჩნია.¹⁶ მაშასადამე, კაფკას იგავები ყვავილობას ემსგავსება, იშლება, იხსნება თანდათან, გვამცნობს მეტს და მეტს, მაგრამ საბოლოო ნერტილი მაინც დაფარული რჩება. აგადა-ჰალახას დამოკიდებულებაში ეს მეორე (და *Lehre*) დაკარგულია, შესაბამისად, ამბები, რომლებსაც იგავები გადმოსცემენ, შეტყობინებანაკლული ამბებია; ისინი არ მიემართებიან კანონთა ასახსნელად თუ განსამარტად, მაგრამ სწორედ ეს არყოფნა მიაწინებს სამომავლო ყოფნაზე, რომელსაც კაფკას შემოქმედებამ გზა უნდა გაუხსნას.

ელი შონფელდი, პროფესორი ებრაული და ევროპული ფილოსოფიის მიმართულებით, საინტერესოდ აკავშირებს ბენიამინის მოსაზრებას კაფკაზე და იგავის „კანონის წინაშე“ მიმართებას თალმუდურ პერსონაჟებს *am-ha'aretz-ŧ*, რომელიც სიტყვასიტყვით ნიშნავს „მინის ხალხს“ (ან „ხალხს დედამიწიდან“. ეზრას წიგნში იგი საპირისპიროა *am Yehuda*-სი, რომელიც აღნიშნავს „იუდას ხალხს“) და რაბინულ ლიტერატურაში წარმოადგენს კანონის უცოდინარ ადამიანს, და *talmid chacham*-ს შორის, რომელიც ბრძენ მონაფეს, კანონთა მცოდნეს, თორას სწავლულს აღნიშნავს. უფრო კონკრეტულად, *am-ha'aretz* ადამიანია, რომელიც არ იცავს წმინდა კანონებს არა იმიტომ, რომ უარყოფს კანონთა ღვთაებრივ წარმომავლობას, არამედ იმიტომ, რომ უვიცია. მიუხედავად ამისა, მასზე კანონის მოთხოვნები მაინც ვრცელდება, რადგან კანონის არცოდნა არავის ეპატიება (*Ignorantia legis neminem excusat*), თუმცა მის შემთხვევაში, ჩადენილი ცოდვები უნებურ გადაცდომებად ითვლება (იგი განსხვავდება *shana ve-piresh*-სგან, რომელმაც შეისწავლა თორა და გააზრებულად გადაწყვიტა მისი უარყოფა). მან არა მხოლოდ კანონები არ იცის, არამედ არც ის, თუ რას ნიშნავს წარდგომა „კანონის წინაშე“. სწორედ ამიტომ, სოფლელი კაცი არის *am-ha'aretz*, ხოლო კარისკაცი – *talmid chacham*, რომელიც ფლობს არა კონკრეტულ ცოდნას, არამედ თავად სწავლის ხელოვნებას. იგი აცნობიერებს თალმუდის სწავლებაში არსებულ დიალექტიკურ მიმართებებს, ამდენად მისთვის თორა არ უტოლდება კანონებს, არამედ სწორედ განსხვავების დანახვა კანონსა და თორას (სწავლებას) შორის წარმოადგენს მის ცოდნას; ერთი მხრივ, ფორმალური სამართლის სისტემა, რომელიც იძულებით ქმნის წესრიგს სამართალსუბიექტებს შორის, ხოლო მეორე მხრივ, სწავლება, რომლითაც ცხოვრების აზრს ვწვდებით. ამ „სხვაობის“ ცოდნას ნაკლულობს *am-ha'aretz*, რომელიც ვერ მიჯნავს თორასა და *nomos*-ს, თორასა და *lex*-ს, თორასა და *Gesetz*-ს.¹⁷

შონფელდი შენიშნავს, რომ *am-ha'aretz*-ის თავდაპირველი მდგომარეობა მცდარი ცოდნაა. იგი ფიქრობს, რომ კანონი მუდამ ყველასთვის ხელმისაწვდომი უნდა იყოს. იგი წარმოიდგენს კანონს, როგორც უნივერსალურს და სწორედ მაშინ ჩამოეშლება წინარე გაგება, როდესაც აღმოჩნდება, რომ ასე არ არის. მან დიდი გზა უნდა განვლოს, მთელი ცხოვრება კანონის კარის წინ უნდა გაატაროს, რომ მისთვის დაფარულ ცოდნას ეზიაროს. რაც შეეხება

¹⁶ Benjamin W., Franz Kafka: On the Tenth Anniversary of his Death, *Illuminations: Essays and Reflections*, Zohn H. (trans.), Arendt H., (ed.), New York, 1969, 122.

¹⁷ Schonfeld E., *Am-ha'aretz: The Law of the Singular. Kafka's Hidden Knowledge, Kafka and the Universal*, Cools A., Liska V., (eds.), Berlin/Boston, 2016, 109-112. შონფელდი მოიხმობს 1934 წლის წერილს, რომელშიც ბენიამინი ვერნერ კრაფტს სწერს, რომ სამომავლოდ იგი აპირებს უჩვენოს, რომ კაფკასთან „კანონების“ ცნება, განსხვავებით *Lehre*-ს ცნებისაგან, მოჩვენებითი ხასიათისაა და სინამდვილეში სატყუარაა. იხ. ციტირება: Benjamin W., *The Correspondence of Walter Benjamin: 1910-1940*, Scholem G., Adorno Th. W., (eds.), Jacobson M.R., Jacobson E.M., (trans.), The University of Chicago Press, Chicago, 1994, 463.

მცველს, იგი ყოველთვის იქ იყო, იგი ელოდა კაცის მოსვლას. მისი ცოდნა დროისა და კანონის უნიკალურობის ცოდნაა. „ახლა არა“ – ეუბნება იგი სოფელს, მაშასადამე სათანადო დროზე მიანიშნებს. სწორედ ამიტომ, „პროცესის“ მე-9 თავში მღვდელი ეუბნება იოზეფ კ.-ს, რომ იგავისთვის ორი ყველაზე მნიშვნელოვანი წინადადებიდან ერთი დასაწყისშია, ხოლო მეორე დასასრულს, ერთი ამბობს, რომ სოფელი ახლა ვერ შევა კანონში და მეორე ამბობს, რომ კანონი მხოლოდ მისთვის იყო განკუთვნილი და ამ ორს შორის წინააღმდეგობა არ არსებობს, არამედ პირველი გულისხმობს მეორეს. მაშასადამე, დროული მომენტის ცოდნა უნიკალურობის ცოდნას ნიშნავს. იოზეფ კ.-ს შენიშვნას, რომ კარისკაცს თავისი ვალი არ მოუხდია და კაცი კანონში უნდა შეეშვა, ხოლო ბოლო მომენტში იმის თქმა, რომ კანონი მხოლოდ მისთვის იყო განკუთვნილი ველარაფრის მშველელია, მღვდელი პასუხობს, რომ იგი საკმარის პატივს არ სცემს კანონთა კრებულს. თუ მღვდლის მსჯელობა სწორია, მაშინ გამოდის, რომ მცველმა იცის, კაცისთვის, ანუ *am-ha'aretz* -თვის კანონში შესვლა არაფრის მომცემია, ან უფრო სწორედ – საერთოდ კანონში შესვლა არაფრის მომცემი, მისთვისაც კი, რადგან საზრისი „მდებარეობს“ არა კანონის შიგნით, არამედ კანონის წინ. *talmid chacham*-მ იცის, რომ კანონში შეღწევა (*penetrating*) მისი დარღვევაა. კანონის სრულად და საბოლოოდ შესრულება (*fulfilment*) შეუძლებელია. კაცის სიკვდილი, ამასთანავე უცოდინრობის სიკვდილია არა იმ გაგებით, რომ *am-ha'aretz* კვდება, არამედ იმიტომ, რომ გაცხადდება სიმართლე, რომელსაც კარისკაცი ბოლოს ამბობს და რაც ყოველთვის იქ იყო, თუმცა იყო დამალული, რომელსაც ეფარებოდა ხილული, გარეგანი – ამ შემთხვევაში კანონი. კანონი ეფარებოდა სწავლებას, *Gesetz – Lehre*-ს. სოფელის ლოდინი არ აღმოჩნდა უსარგებლო, რადგან მან შეიტყო, რომ ნამდვილი კანონი უნიკალურია, ერთისთვისაა და მაშასადამე, იგი აღარ არის კანონი, არამედ სწავლება – *Lehre*. სწორედ იმაში მდგომარეობს კაფკას გენია, რომ ტრადიციის კრიზისის დროს იგი „უცოდინარს“ წარმოგვიდგენს, როგორც კანონის გადაღმა (მიღმა? წინ?) არსებული სწავლების შემმეცნებელს. ამ შემთხვევაში ჭეშმარიტება გადაიციემა არა აგადური სიმტკიცით, არამედ არცოდნით.¹⁸

ამ ინტერპრეტაციისაგან განსხვავებით, რომელიც მოტივირებულია იუდაიზმზე, მის სწავლებებზე, საჭიროა იგავის სამართლებრივ-პოლიტიკურ განზომილებაში მოქცევა, რომელიც ყურადღებას გაამახვილებს არა უშუალოდ (ან მხოლოდ) რელიგიურ განმარტებებზე, არამედ სამართალზე, როგორც არსებითად ძალადობრივ სისტემაზე, ამ უკანასკნელის სახეებსა და მისგან თავის დაღწევის შესაძლებლობებზე.

3.2. კარისკაცი, როგორც პოლიციელი და სოფელი, როგორც რევოლუციონერი

ჰანა არენდტი წიგნში „ძალადობის შესახებ“ აღნიშნავს, რომ „ძალადობრივი ქმედების არსი დადგენილია საშუალება-მიზნის კატეგორიით, რომლის მთავარი მახასიათებელიც, ადამიანურ ურთიერთობებთან კავშირში, ყოველთვის იყო საშიშროება მიზნის იმ საშუალებათა მიერ გადაძალვისა, რომლებსაც იგი [მიზანი] ამართლებს და რომლებიც მის მისაღწევად საჭირონი არიან.“¹⁹ სწორედ ამ მიზან-საშუალების ჭრილში განიხილავს ბენიამინი სამართლის ძალადობრივ ბუნებას ესეში „ძალადობის კრიტიკისთვის“ (1921), რომელშიც საუბრობს რა

¹⁸ იქვე, 119-128. ასევე იხ. კაფკა ფ., პროცესი, მე-9 თავი, *ამაშუკელი ნ.*, (მთარგ.), თურქია მ., (რედ.), თბ., 1992.

¹⁹ *Arendt H.*, *On Violence*, San Diego, New York, London, 1970, 4.

ბუნებით და პოზიტიურ სამართალზე, შენიშნავს, რომ პირველი სამართლიანი მიზნებისთვის ძალადობრივი საშუალებების გამოყენებას ამართლებს, ხოლო მეორე მხოლოდ გამართლებული საშუალებებით ემხრობა სამართლიანი მიზნების მიღწევას. სწორედ პოზიტიური სამართლის თეორია უნდა იქცეს პირველადი (და არა საბოლოო) კრიტიკის საგნად, რადგან ძალადობის სახეობებს შორის განსხვავებებს მათი გამოყენების შემთხვევებისაგან დამოუკიდებლად ადგენს. იგი სანქციონირებულ ძალადობასა და არასანქციონირებულ ძალადობას მათი ისტორიული წარმოშობით ასხვავებს, ანუ ძალადობის მართლზომიერებას კონკრეტულ მოვლენაზე დაყრდნობით ადგენს. ისტორიულად აღირებულ მიზნებს იგი „სამართალ-მიზნებს“, ხოლო აუღიარებლებს „ბუნებით მიზნებს“ უწოდებს. სამართლის ფუნქციაა, არ დაუშვას ერთეულ პიროვნებათა ბუნებითი მიზნების განხორციელება, როცა ამ მიზანთა მიღწევა ძალადობითაა შესაძლებელი, ხოლო მართლწესრიგი ისეთ სამართალმიზნებს წამოაყენებს, რომელთა განხორციელებაც მხოლოდ სამართალდასს შესწევს. თანამედროვე ევროპული კანონმდებლობის საერთო მაქსიმიდან, რომ ცალკეულ პიროვნებათა ბუნებითი მიზნები აუცილებლად მოვა წინააღმდეგობაში სამართალმიზნებთან, თუ მის ასრულებას ძალადობრივი გზით ცდილობენ, გამომდინარეობს, რომ ცალკეულ პიროვნებათა ხელში მოხვედრილ ძალადობას სამართალი მართლწესრიგისთვის საშიშად აღიქვამს. თუმცა, საინტერესოა, რომ ამ შემთხვევაში იგი უნდა უფროთხოდეს არა ყოველგვარ ძალადობას, არამედ მხოლოდ იმას, რომელიც მართლწინააღმდეგო მიზნებისკენაა მიმართული, მაგრამ, ამის საპირისპიროდ, იგი ყოველგვარ ძალადობას საკუთარ თავში აქცევს. მაშასადამე, ბენიამინი ასკვნის:

„... რომ ერთეული პიროვნების პირისპირ ძალადობის მონოპოლიზების ინტერესი, რაც სამართალს აქვს, არა სამართალმიზნების, არამედ თვითონ სამართლის დაცვის განზრახვით აიხსნება; და რომ, როცა ძალადობა სამართლის ხელში არაა, მას [ეს ძალადობა] საფრთხეს უქადის, ოღონდ არა იმ მიზნების გამო, რომელთაც შეიძლება ესწრაფვოდეს, არამედ უკვე იმ უბრალო მოცემულობის გამო, რომ ის სამართლის გარეთ არსებობს.“²⁰

ბენიამინი ერთმანეთისგან განასხვავებს სამართალდამდგენ და სამართალშემნარჩუნებელ ძალადობას. საომარი ძალადობის (რომელიც თავდაპირველად მტაცებელი ძალადობის სახით მიიწვევს თავისი მიზნებისაკენ, ანუ ყოველგვარი ბუნებითი მიზნის მისაღწევად საჭირო ძალადობის პირველხატი) შემდგომ დაფუძნებული „ახლებური ურთიერთობები“, აღიარებული როგორც „ახალი სამართალი“, რომელიც გამარჯვებით ამტკიცებს თავს და კრძალავს „სხვათა ძალადობას“, ანუ სამართალსუბიექტებს უკრძალავს ძალადობრივი გზებით მათი ბუნებითი მიზნებისაკენ სწრაფვას, სამართალდამდგენ ძალადობას წარმოადგენს. სწორედ ამიტომ, სახელმწიფოსთვის შიშს და მოსახლეობისთვის აღფრთოვანებას იწვევენ ის „დიადი“ დამნაშავეები, რომლებიც განხორციელებული ძალადობით თითქოს „ახალი სამართლის“ დადგენით იმუქრებიან. ხოლო სამართალშემნარჩუნებელი ძალადობა, ძალა როგორც საშუალება, სამართალმიზნების მისაღწევად გამოიყენება. (მაგ. სავალდებულო სამხედრო სამსახური, რომელიც სახელმწიფოს მიზნებისთვის ძალის, როგორც საშუალების გამოყენების იძულებას ახდენს) ძალადობის ამ ორ სახეს შორის შეკავშირება-ათქვეფას იმ ინსტიტუტში ვაწყდებით, რომელსაც პოლიცია ჰქვია. იგი უფორმო და მოუხელთებელია, რამდენადაც თუ სამართლებრივი გადანყვებულებები ადგილითა და დროითაა განსაზღვრული

²⁰ ბენიამინი ვ., ძალადობის კრიტიკისთვის, ნახუცრიშვილი ლ. (მთარგ.), 2020, 4. <https://socialjustice.org.ge/uploads/products/pdf/ძალადობის_კრიტიკა_1590409724.pdf> [28.02.2023].

და „რალაც მეტაფიზიკურ კატეგორიას ცნობს“, რაც კრიტიკის ობიექტად შეიძლება იქცეს, პოლიცია ამ კრიტიკას უსხლტება. სახელმწიფო მას, რადგან აღარ შესწევს ძალა მართლწესრიგის მეშვეობით ემპირიულ მიზანთა უზრუნველყოფისა, „გადაულოცავს“ მოქმედების შესაძლებლობას, რომელსაც იგი იმ მრავალ შემთხვევაში იყენებს, როდესაც ერთმნიშვნელოვანი სამართლებრივი მონესრიგება სახეზე არა გვაქვს, როდესაც სამართალმიზნების განუსაზღვრელობა იწვევს „თავისუფალ“ მოქმედებას, ანუ „ახალი სამართლის“ დადგენას და ამავე „დამდგენის“ მიერ მის აღსრულებას:

„პოლიცია, მართალია, სამართალმიზნებისთვის [განკუთვნილი] ძალ[ადობ]ა და განკარგვის უფლებას (Verfügungsrecht) ფლობს, მაგრამ ის ამავედროულად უფლებამოსილია, ფართო საზღვრებში თავადვე დაადგინოს სამართალმიზნები ბრძანებულების უფლების (Verordnungsrecht) საფუძველზე. პოლიციისნაირი ორგანო იმითაა სამარცხვინო ... რომ მასში მოხსნილია (aufgehoben) გამიჯვნა სამართალდამდგენ და სამართალშემნარჩუნებელ ძალ[ადობ]ათა შორის.“²¹

კაფკას იგავის კარისკაცი ჰგავს პოლიციელს, რომელიც როგორც კანონმდებელი, ისე აღმასრულებელია. მის მიერ ნათქვამი თითქოს ურთიერთსაწინააღმდეგო წინადადებები ამაზე მეტყველებს. მთელი იგავის განმავლობაში იქმნება შთაბეჭდილება, რომ იგი კანონში არშეშვებით კანონის მოთხოვნას აჟღერებს, მაგრამ ბოლოს ნათქვამი სიტყვები, რომ კანონი მხოლოდ კაცისთვის იყო განკუთვნილი, განსხვავებულ შინაარსს სძენს მის მოქმედებებს. მცველი დამოუკიდებელია, ან დამოუკიდებელია იმდენად მაინც, რომ კაცის ბედის განკარგვა შეძლოს. კანონი მასზეა მინდობილი, იგი შეიმუშავებს და აღასრულებს, ხოლო კაცს ეგონა, რომ იგი მხოლოდ აღმასრულებელი იყო, რომლის ფუნქციაც კანონის მოთხოვნათა დაცვაზე თვალყურის დევნებაა. კაცი ფიქრობდა, რომ იგი „დემოკრატიაში“ ცხოვრობდა, სადაც ერთმანეთისაგან გამიჯნულია საკანონმდებლო და აღმასრულებელი ხელისუფლებები, და არა აბსოლუტურ მონარქიაში, სადაც ეს ორი ერთმანეთს ერწყმის და სწორედ ამიტომ, მისი მოქმედება უფრო „ასატანია“, ან გასაგები მაინც. კარისკაცი სოფლელს ეუბნება, რომ ახლა (ან ჯერ) ვერ შეუშვებს, რაც ნიშნავს, რომ „შეშვება“ მასზეა დამოკიდებული, რადგან თუ კანონმდებელი იქნებოდა „სხვა“, მაშინ მას უნდა ეთქვა, რომ არ იცის, იგი არ წყვეტს. სოფლელის მიერ ნათქვამი სიტყვები „უძღები ხარ“ მცველის შესაძლებლობას მიემართება, რადგან უძღები არ შეიძლება იყოს ადამიანი, რომელიც სხვის მიერ დადგენილ (დასადგენ) კანონზეა დამოკიდებული. უძღებს შეუძლია და არ ასრულებს, ისე როგორც მცველს შეუძლია კანონში შესვლის უფლება შემოიღოს და აღასრულოს. შესაძლოა, იგი ხვდება მასზე დაკისრებულ „გადამეტებულ“ ფუნქციებს და ამიტომაც იქცევა ისე, როგორც „დიდ კაცებს სჩვევიათ“, რადგან აცნობიერებს რა სოფლელთან მიმართებით მის უსაზღვრო ძალას, საბოლოოდ ინდიფერენტულობა მოიცავს.

არსებობს თუ არა ძალადობის გარდა სხვა რაიმე საშუალება, რომლითაც ურთიერთდაპირისპირებულ ადამიანურ ინტერესთა დარეგულირება იქნება შესაძლებელი? ბენიამინი ფიქრობს, რომ არაძალადობრივი გადაწყვეტა სამართალხელშეკრულებამდე ვერ მიგვიყვანს, რამდენადაც მშვიდობიანი მოლაპარაკებების შედეგად მიღწეული შეთანხმების დროსაც კი ყველა მხარეს ენიჭება უფლება, მეორე მხარის მიერ ხელშეკრულების დარღვევის შემთხვევაში განაცხადოს პრეტენზია მის წინააღმდეგ ძალადობის გამოყენებაზე.²² თუმცა, განსხვა-

²¹ იქვე, 9.
²² იქვე, 10.

ვებით სამართლებრივი, ანუ ოფიციალური წესრიგისაგან, კერძო პირებს შორის მოლაპარაკება, როგორც ცივილური ურთიერთშეთანხმების ტექნიკა, შესაძლებელია წარიმართოს არაძალადობრივად, რომელიც წარმოებს იქ, სადაც გულის კულტურა არსებობს, რაც მოიაზრებს გულისხმიერებას, ნდობას, მშვიდობისმოყვარეობას. იგი დიალოგურად წარიმართება, ანუ ენაში და სწორედ ენაა ადამიანური ურთიერთშეთანხმების ის არაძალადობრივი სფერო, რომელიც ძალადობისთვის მიუწვდომელია. ამის დასტურია, რომ დედამიწის ზურგზე არსებული არც ერთი კანონმდებლობის პირვანდელი სახე ტყუილის დასჯას არ ითვალისწინებდა.²³

სახელმწიფო ძალაუფლების დაფუძნებას ბენიამინი მითოსურ ძალადობასთან აკავშირებს, რომელიც საზღვრებს ადგენს, მოწინააღმდეგეს ძირფესვიანად კი არ ანადგურებს, არამედ „ახალი სამართლის“ დადგენით უფლებებს უბოძებს მას, ხოლო მას ღვთაებრივი, ანუ სამართალგამანადგურებელი ძალადობა უპირისპირდება. თუმცა იგი ფარდობითად, და არა აბსოლუტურად გამანადგურებელია, ანუ სპობს სიკეთეებს, მართლუფლებებს, თუნდაც სიცოცხლეს, მაგრამ არა ცოცხალის სულს. პირველის მაგალითად ბენიამინს ნიობეს შესახებ თქმულება მოჰყავს, სადაც თებეს დედოფლის, ნიობეს ქედმაღლობა განგების სასჯელს დაიტყვის თავს, რომლის შედეგიც ღმერთების, აპოლონისა და არტემიდას მიერ მისი შვილების სისხლიანი მკვლელობა, ხოლო დედისათვის კი მწუხარებისაგან გაქვავებაა. მაგრამ ქანდაკებად ქცევა არ ნიშნავს სიკვდილს, რამდენადაც ცივი ქვაც კი გრძნობს იმ ტრაგედიას, რაც მას ღმერთებმა დაატყვეს თავს. იგი ბრალის მარად მუნჯი მატარებელია, რომელიც ღმერთებსა და ადამიანებს შორის წყალგამყოფს გამოხატავს. ხოლო ღვთაებრივი ძალადობის მაგალითი ღმერთის მიერ კორახისა და მისი დასის გაფრთხილებისა და მუქარის გარეშე, უსისხლო განადგურებაა რაც, საბოლოოდ, ამ სამსჯავროს გამომსყიდველად აქცევს: „მითოსური ძალადობა ლიტონ სიცოცხლეზე სისხლიანი ძალადობაა (Blutgewalt) ძალადობისავე გულისთვის, ღვ-

²³ იქვე, 11. ბენიამინის დამოკიდებულება ენაზე ნათლად ჩანს ესეებში „ზოგადად ენისა და ადამიანის ენის შესახებ“ (1916) და „მთარგმნელის ამოცანა“ (1923). პირველში იგი ახსენებს ენის ბურჟუაზიულ ცნებას, რომელიც სიტყვას განიხილავს, როგორც კომუნიკაციის საშუალებას. ამ გაგებას უპირისპირდება სახელმძღვანელი, „წმინდა ენა“, რომელიც ღვთისაგან მომდინარეობს. ღმერთი სიტყვაში ქმნის სამყაროს და მისი სიტყვა შეცნობადია, რადგანაც იგი სახელია. თუმცა ღმერთი სიტყვისაგან არ ქმნის ადამიანს, არამედ ადამიანში ათავსებს ენას. მხოლოდ ადამიანს შეუძლია, სახელი დაარქვას თავისმაგვარს. ამდენად, სიტყვას შემთხვევითი ურთიერთობა კი არ აქვს მის ობიექტთან, როგორც ეს ბურჟუაზიულ ცნებაშია გაგებული, იგი უბრალო ნიშნებს კი არ იძლევა, რომლებიც კონვენციებით დგინდება, არამედ მასში სიტყვა და ის, რასაც სიტყვა გამოხატავს, ერთმანეთს ემთხვევა. პირველცოდვის შემდგომ სიტყვა იქცევა აღმნიშვნელად. კეთილისა და ბოროტის შეცნობა აუქმებს სახელს, რადგან იგი გარედან მიღებული ცოდნაა (მას არ აქვს ღმერთისგან მინიჭებული სახელი, მაშასადამე უსახელოა, ცარიელია). იხ. *Benjamin W., On Language as Such and on the Language of Man, Selected Writings, Vol.1, 1913-1926, Jephcott E., (trans.), Bullock M., Jennings M.W., (eds.), Cambridge, London, 1996, 64-71.* მეორე ესეში ბენიამინი თარგმნის შესაძლებლობაზე საუბრობს და აღნიშნავს, რომ თარგმანი არ უნდა ესწრაფვოდეს იგივე მნიშვნელობის გადატანას, რაც ორიგინალს აქვს, იგივეს თქმას, რასაც ორიგინალი ნაწარმოები ამბობს, რადგანაც ლიტერატურული ტექსტის დანიშნულება არ არის კომუნიკაცია, პირიქით, ენის გადაუცემადი, გამოუთქმელი, შეუტყობინებადი თვისებაა ის, რაც მას აცოცხლებს. მაშასადამე, მთარგმნელი უნდა ეცადოს არა სიტყვათა იდენტური მნიშვნელობების გადატანას, არამედ ამ „არაკომუნიკირებადის“ წარმოჩენას, რომ მკითხველმა იცოდეს მის შესახებ. სწორედ ეს თვისება აქცევს ენას „პოეტურად“. ლიტერატურულ ნაწარმოებში ჩვენ ამოვიცნობთ იმას, რაც არსებითია, ანუ: „კომუნიკაციის მიღმა ... როგორც აუხსნელი, იდუმალი, „პოეტური.“ იხ. *Benjamin W., The Task of the Translator, Illuminations: Essays and Reflections, Zohn H. (trans.), Arendt H. (ed.), New York, 1969, 69-70.* (კაფკაც ხომ ამას სწერს მილენას: „გამუდმებით ვცდილობ, გამოვთქვა გამოუთქმელი, განვმარტო განუმარტავი ...“).

თაებრივი კი, ყოველგვარ სიცოცხლეზე წმინდა ძალადობაა ცოცხალისავე გულისათვის. პირველი მსხვერპლს მოითხოვს, მეორე მას შეინირავს.²⁴

ჟაკ დერიდა ბენიამინის ესეს განხილვისას ღვთაებრივ ძალადობაზე ამბობს: „ნაცვლად იმისა, რომ დააფუძნოს *droit*, იგი ანადგურებს მას; ნაცვლად იმისა, რომ დაანესოს შეზღუდვები და საზღვრები, იგი სპობს მათ ... სისხლიანი მკვლელობის ნაცვლად, ის *სისხლისღვრის გარეშე* კლავს და სპობს. სისხლი ყველაფერს ცვლის.“²⁵ თუმცა, საღვთო ძალადობისა და ადამიანთა მიერ ჩადენილი საშინელებების გარჩევა ასე მარტივი არ არის, თუ მხოლოდ „სისხლის“ შემადგენელს ავიღებთ, რადგან, თუ გავიხსენებთ ნაციისტურ საკონცენტრაციო ბანაკებს, ადვილია იმის შემჩნევა, რომ მასობრივი მკვლელობები ხორციელდებოდა გაზით და არა ტყვიით, მაშასადამე, უსისხლოდ. ჰოლოკოსტი არ არის საღვთო ძალადობის არაინტერპრეტირებადი გამოვლინება. პირიქით, იგი ინსტრუმენტული გონების შედეგია. ამიტომ დერიდა სცილდება ბენიამინის მესიანიზმს და თავად ტექსტი „ძალადობის კრიტიკისთვის“ მისთვის მეტიმეტად ჰაიდეგერიანული, მესიანურ-მარქსისტული, არქაულ-ესქატოლოგიურია.²⁶

თუმცა, სისხლი ბენიამინისთვის ლიტონი ცხოვრების სიმბოლოა, იგი ნიშანია და არა პირდაპირი მნიშვნელობით გაგებულნი თხევადი ქსოვილი. მითოსურ ძალადობას სჭირდება ასეთი ნიშანი, რომელიც ადასტურებს მის ძალაუფლებას, ღვთაებრივი კი ნიშნებს უარყოფს, ამიტომაც კორახსა და მის დასს არ ელით „ჩვეულებრივი სიკვდილი“, არამედ მათ მინა შთანთქავს ისე, რომ კლავიც არ დარჩება.

თუ მითოსურში ახალი სამართალი ფუძნდება, ღვთაებრივში ძველი ისპობა ახლის დადგენის გარეშე. დედამინაზე ღვთაებრივი ძალადობის მიმსგავსებული სახე, ანუ წმინდა ძალადობის გამოჩინება რევოლუციური ძალადობაა, რომელიც სახელმწიფო ძალის შეცვლასა და შემდგომ გაძლიერებას კი არ ისახავს მიზნად, როგორც ეს პოლიტიკური საყოველთაო გაფიცვის დროს ხდება, არამედ, როგორც პროლეტარული გაფიცვის შედეგს, მის განადგურებას მოითხოვს. თუ მითოსური ამოცნობადია, წმინდა ძალადობაზე ცალსახად მინიშნება შეუძლებელია, რადგან მისი კონკრეტული გამოვლინების დადგენა იმავე მითოსურ წრეში მოქცევას ნიშნავს, ანუ მისი გამართლების ძიებას და, ამდენად, მიზან-საშუალების ეკონომიაში ჩართვას.²⁷ თუ კაცს სოფლიდან სურს, მოშალოს სახელმწიფო ძალაუფლება, გააუქმოს სამომავლო აღდგენის გარეშე, იგი რევოლუციური ლიდერი უნდა იყოს, მაგრამ მას ვერ ექნება დაჯერებულობა, რომ სწორედ ამას სჩადის. ამ დროს უნდა განყდეს დამოკიდებულება საშუალებებსა და მიზნებს შორის, რამდენადაც ძალადობა უნდა იყოს თავისი თავის გამამართლებელი და ამ მომენტში მან უნდა უარყოს როგორც სხვა, რომლის გაუქმებასაც ცდილობს, ისე საკუთარი თავი, ანუ თანადროული ორმაგი მოსპობით დასაბამი მისცეს აქამდე შეუძლებელ სიახლეს, რომელიც, საბოლოოდ, მასვე გამოორიცხავს.

წმინდა ძალადობა მოქმედებს, როგორც „მოსახდენი“. თავად შესაძლებლობა მისი განხორციელებისა, უკვე ნიშნავს მის ნამდვილობას. რამდენადაც ყოველი მომხდარი რევ-

²⁴ ბენიამინი ვ., ძალადობის კრიტიკისთვის, *ნახუცრიშვილი ლ.*, (მთარგ.), 2020, 17.

²⁵ Derrida J., Force of Law: The “Mystical Foundation of Authority”, Deconstruction and the Possibility of Justice, Quaintance M. (trans.), Carlson D.G., Conell D., Rosenfeld M., (eds.), New York, London, 1992, 52.

²⁶ იქვე, 62.

²⁷ ბენიამინი ვ., ძალადობის კრიტიკისთვის, *ნახუცრიშვილი ლ.* (მთარგ.), 2020, 12-13, 19.

ოლუცია განხორციელების შემდგომ თვითლეგიტიმაციას ეძიებს და შეიმუშავებს კიდევ გამამართლებელ „საბუთებს“, იგი კვლავ ისტორიულ წრე-ბრუნვაში ერთვება.

აგამბენის აზრით, დროის ჩვეული განგრძობადობის შეწყვეტისა და ახალი ეპოქის დასაწყისი არც ისე წარმოუდგენელია. ამგვარი პრაქტიკა პრიმიტიულ საზოგადოებებში წარმოებდა, როდესაც ხალხი ძალადობრივი რიტუალების ჩატარებით არღვევდა პროფანული დროის ერთგვაროვან დინებას. ამგვარი ჩვეულებები აღადგენდა დასაბამისეულ ქაოსს, რომელშიც ადამიანები ღმერთების თანამედროვენი იქნებოდნენ და შეძლებდნენ პირველშექმნაში თანაზიარებას. როდესაც თემს საფრთხე ემუქრებოდა, სამყაროს შინაარსი ეკარგებოდა, მხოლოდ დროის ამგვარი რეგენერაციით იყო შესაძლებელი „ახლიდან“ დაწყება.²⁸

სწორედ ის დრო, როდესაც ძველი ისპობა, წარმოადგენს მომენტს, რომლის გაელვებაზეც შესაძლებელია თვალის მოკვრა, რომელიც უმალ წყვეტს არსებობას, როდესაც ძალაუფლების ახალი წყაროები შეიქმნება. შეგვიძლია, გაუქმებასა და დადგენას შორის „წამს“ ვუნოდოთ წმინდა მოვლენა, რომელიც არასდროს ხდება, მაგრამ მოქმედებს, როგორც „ყოველთვის მოსახდენი“, რადგან სამართლიანობა ასე მოითხოვს.

4. დასკვნა²⁹

იგავის რელიგიურმა წაკითხვამ კანონის ზოგადობა უარყო. კანონი ერთისთვისაა, უნიკალურია, მაშასადამე, სწავლებაა. კანონში შეღწევა მისი დარღვევაა, ხოლო მისი სრულად შესრულება მის გაუქმებას ნიშნავს და, ამდენად, მისსავე ლოგიკას ეწინააღმდეგება. და ეს სოფლელმაც იცის, არა გააზრებულად, არამედ შინაგანად, გუმანით. ამიტომ ატარებს იგი მთელ ცხოვრებას კანონის წინ(აშე). განა არ ჰყავს მას ოჯახი, ცოლი და შვილი? განა არავინ ელოდება? მაგრამ, პირველ რიგში, თუ ვინმე (რამე) ელოდება, ეს სწავლებაა, რომლითაც ყველაფერი (ვინმეცა და რამეც) აზრს იძენს.

იგავის პოლიტიკურმა წაკითხვამ სამართლის ძალადობრივი ბუნება გამოააშკარავა. სამართლის დაფუძნებაცა და შენარჩუნებაც ძალადობას საჭიროებს. სახელმწიფო ძალაუფლება შეუძლებელია ძალადობის გარეშე. ძალადობა, თუნდაც სამართლიან მიზნებს, მიემართება როგორც საშუალება, ხოლო მიზანთა სამართლიანობისა და საშუალებათა გამართლებულობის ერთმანეთთან მორიგება შეუძლებელია. სამართალდადგენის დროს ძალადობის სახელით არა ძალადობისგან თავისუფალი, არამედ მასზე აუცილებლობით მიბმული მიზანი დგინდება სამართლად. ამიტომ, ძალადობის წმინდა და უშუალო არსებობა, ანუ მხოლოდ საკუთარ თავზე მიმართებით გამართლების შესაძლებლობა მხოლოდ სახელმწიფო ძალაუფლების მოსპობით, ანუ სამართალგამანადგურებელი ძალით თუ განხორციელდება.

ბიბლიოგრაფია:

1. ბენიამინი ვ., ძალადობის კრიტიკისთვის, *ნახუცრიშვილი ლ., (მთარგმნელი)*, 2020, 4, 9, 10, 11, 12-13, 17, 19. <https://socialjustice.org.ge/uploads/products/pdf/ძალადობის_კრიტიკა_1590409724.pdf> [28.02.2023].
2. კაფკა ფ., *პროცესი*, მე-9 თავი, *ამაშუკელი ნ. (მთარგ.), თურქია მ. (რედ.)*, თბ., 1992.
3. Adorno T.W., Notes on Kafka, Prisms, Weber S., Weber S., (trans.), Cambridge, 1983, 246.

²⁸ Agamben G., On the Limits of Violence, Fay E. (trans.), Diacritics, Vol.39, №4, 2009, 107.

²⁹ კვლევის დასასრული გამოქვეყნდება „სამართლის ჟურნალის“ 2023 #2 გამოცემაში.

4. Agamben G., Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life, Heller-Roazen D. (trans.), Stanford, 1998, 50, 53, 55.
5. Agamben G. K., The Work of Giorgio Agamben: Law, Literature, Life, Heron N.,(trans.), Clemens J., Heron N., Murray A., (eds.), Edinburgh, 2011, 13-14.
6. Agamben G., On the Limits of Violence, Fay E. (trans.), Diacritics, Vol. 39, №4, 2009, 107.
7. Arendt H., On Violence, San Diego, New York, London, 1970, 4.
8. Benjamin W., Franz Kafka: On the Tenth Anniversary of his Death, Illuminations: Essays and Reflections, Zohn H. (trans.), Arendt H. (ed.), New York, 1969, 114, 122.
9. Benjamin W., On Language as Such and on the Language of Man, Selected Writings, Vol.1, 1913-1926, Jephcott E. (trans.), Bullock M., Jennings M.W., (eds.), Cambridge, London, 1996, 64-71.
10. Benjamin W., Some Reflections on Kafka, Illuminations: Essays and Reflections, Zohn H. (trans.), Arendt H. (ed.), New York, 1969, 143, 144.
11. Benjamin W., The Storyteller: Reflections on the Works of Nikolai Leskov, The Novel: An Anthology of Criticism and Theory 1900-2000, Hale D.J. (ed.), Malden, 2006, 364.
12. Benjamin W., The Task of the Translator, Illuminations: Essays and Reflections, Zohn H. (trans.), Arendt H. (ed.), New York, 1969, 69-70.
13. Born J., Kafka's Parable "Before the Law": Reflections towards a Positive Interpretation, Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal, Vol.3, №4, 1970, 153-154.
14. Derrida J., Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority", Deconstruction and the Possibility of Justice, Quaintance M. (trans.), Carlson D.G., Conell D., Rosenfeld M., (eds.), New York, London, 1992, 52, 62.
15. Kafka F., Before the Law, Wedding Preparations in the Country and Other Stories, Muir W., Muir E., (trans.), New York, 1978, 127-128.
16. Kafka F., Dearest Father, Stokes H., Stokes R., (trans.), Great Britain, 2008, 77.
17. Litowitz D.E., Franz Kafka's Outsider Jurisprudence, Law & Social Inquiry, Vol.27, №1, 2002, 104.
18. Nietzsche F., Thus Spoke Zarathustra, Del Caro A. (trans.), Del Caro A., Pippin R.B., (eds.), Cambridge, 2006, 156.
19. Schonfeld E., Am-ha'aretz: The Law of the Singular. Kafka's Hidden Knowledge, Kafka and the Universal, Cools A., Liska V., (eds.), Berlin/Boston, 2016, 109-112, 114-119, 119-128.
20. Teubner G., Legal Irritants: Good Faith in British Law or How Unifying Law Ends up in New Divergences, The Modern Law Review, Vol.61, №1 1998, 31-32.