

Andrzej Chojecki

A jednak nie mogę powiedzieć: ja (*men saa kan jeg jo dog ikke sige: jeg*)

Zwróciłem uwagę na to zdanie, kiedy w książce *Mowa mowy. O języku współczesnej humanistyki* opisywałem pewien uporczywie występujący w dzisiejszym dyskursie humanistycznym (*scil.* filozoficznym) mechanizm, który nazwałem autogeneracją. Najkrócej rzecz ujmując, idzie o multiplikację znaczeń, ucieczkę sensu słowa.

W takim podejściu interesuje mnie zdanie, nie jego kontekst. Staję wyraźnie po stronie przeciwników kontekstu – zwolenników słowa. Powoływanie się na kontekst jest czymś podejrzanym jako asekuracja, jako metafizyczna uzurpacja wiedzy szerszej, głębszej, systemowej, która mogłaby wyjaśniać każde użyte w tym implikowanym systemie słowo. Zatem osąd i oskarżenie: „to jest wyrwane z kontekstu” jest szantażem polemicznym, bowiem tak można powiedzieć zawsze. Zdaję sobie oczywiście sprawę, iż zwolennicy kontekstu także mogliby zarzucić argumentami stronników słowa, a wśród tych argumentów poważnie brzmiałyby zarzuty dyletantyzmu i... lenistwa. Trzeba jednak nadmienić, że wypowiedź ta odnosi się do sytuacji pisarza i jego stosunku do własnej, dotychczasowej twórczości. Z perspektywy całości inaczej wygląda *ja* pisarza tworzącego osobne dzieło. Tym bardziej zatem, według Kierkegaarda, należy uznać pseudonimowość dzieła.

„*saa kan jeg dog ikke sige: jeg*” – zostaje tu porzucona zasada tożsamości, według której A równa się A. Bliższe to Jeana Baudrillarda, dla którego X jest większe od X, przy czym tu mamy raczej do czynienia z formułą X mniejsze od X. Kierkegaard w zdaniu tym wyraźnie wskazuje na zdeterminowanie swej woli, mówiąc: *kan ikke*, nie mogę. Co stanowi ograniczenie woli, owego *kan ikke*? Czas,

skończoność i konieczność, które człowiek, napotkawszy, chce przekroczyć a trafia na przepaść napawającą go lękiem?

W każdym razie z owego *kan ikke* wynika też, że Kierkegaard nie obrał „ja” za centrum swej filozofii, która – jak wynika to z innych przesłanek – wręcz pozbawiona jest takiego centrum. W każdym razie nie stanowi go ani „ja”, ani rzeczywistość, ani Bóg, ani tym bardziej religia. Chociaż można się uprzeć, że w pewnym sensie jest nim wiara, ale tu – podobnie jak w przypadku „ja” – rodzi się wątpliwość: cóż to za centrum, którego doświadczenie prowadzi do wejrzenia w otchłań i do odczucia rozpacz, bojaźni, lęku, trwogi.

Zaprzeczenie *kan ikke* jest interesujące. Które to *ja* właściwie mówi: *ja nie mogę?* Czy to zaprzeczające czy to zaprzeczane? Może jakieś trzecie, jeszcze inne *ja*, a może za tym *ja nie mogę* stoi ktoś czy coś i lepiej byłoby powiedzieć: nie można (nie wolno) *mi*. Jest jakiś obszar w mojej jaźni, który wyłącza się/jest wyłączany z gry w tożsamość, w ustalenie prymatu między sobą *ja* a sobą Innym. *Kan jeg ikke sige: jeg* oznaczałoby odpodmiotowienie tej wypowiedzi, usuwanie ego, co odsyłałoby nas w stronę tradycji mistycznej.¹

Ten ruch w stronę unicestwienia *ja*, pomniejszenia go może być odczytany jako *Verkleinerung*, które postulował Angelus Silesius a przedtem Mistrz Eckhart. Owo umniejszone/umniejszające się *ja* natrafia w swej redukcyjnej dynamice na coś w rodzaju medycznego *quantum satis*: *ja* nie mogę. Redukcja nie może być pełna, umniejszenie doskonałe, bowiem jest świadomość „nie mogę”.

Czy *ja* w równowadze z *ja* rzeczywiście oznaczałoby tożsamość i jaźń prawdziwą? Zapewne to rozdarcie jest cechą właściwą człowiekowi i w nim zawiera się istota egzystencji, w tym polu zerwania *ja* z *ja*, które z innego punktu widzenia można nazwać różnią, zaś

¹ Mistyczne są też pokrewne rozważania Thomasa Mertona w dialogu z Diasetzem Teitaro Suzukim. Pisze on: „Budda uczył, że korzeniem wszelkiego zła jest nasza ‘ignorancja’, która każe nam uważać nasze *ja* indywidualne za naszą prawdziwą jaźń”. I dalej, po zrelacjonowaniu poglądów japońskiego filozofa zen Kitaro Nishidy: „Jaźń jednostkowa musi przestać utwierdzać się w roli ‘centrum unifikacji’ i świadomości. To sam Bóg, Bóg osobowy, jest najgłębszym centrum świadomości i unifikacji” (T. Merton, *Zen i ptaki żądzy*, Warszawa 1988, s. 72 n.).

konstatację bycia w niezgodzie z sobą przywodzi na myśl formułę *être en abyme*.

Możliwe, że między *ja* a *ja* zachodzi konflikt właściwy dla jednostki jako bytu społecznego. Jedno *ja* byłoby zatem prywatne, intymne, drugie zaś byłoby *ja* roli, *ja* społecznym.

„Cóż, kiedy się nieskończenie czymś zajmuję i chcę o tym opowiedzieć ludziom, a oni uważają to za błazenadę? Z pewnością jestem geniuszem, wierzę, że powołany do tego, by zmienić cały świat, wołam zatem w przeświadczeniu, że uda mi się przekonać ludzi, iż to jest owo nieskończenie Ważne. Lecz jeżeli mam nieco rozsądku i oględności, to nie będę tak sądził o sobie, zaznaczę raczej niewzajemność, wprowadzając między nas komizm i komiczną formę, by mówić o tym. Tym samym uniknę tego, na czym wołający geniusz zawsze kończy – nie stanę się komiczny, albowiem sam takim się stałem.”¹ Mieć komizm (ironię) po swojej stronie. Gdzie tu jest „ja”? Kryje się za podwójną zasłoną. Między ludzi (tłum, bliźniego, Innego) a *ja* wprowadzane jest inne *ja* – świadome i tragiczne przez to, że nie do końca zrozumiałe, że źle rozumiane. Żadne *ja* nie może być dobrze zrozumiane, istnieje tylko cząstkowe zrozumienie. Sądzę, że ideę niezrozumienia czy raczej złego, niewłaściwego rozumienia (*misforstaet*), którą Kierkegaard wyniósł do rangi naczelnej zasady tragedii, da się bez większego trudu zastosować jako koncepcję *misreading* – nie ma właściwych odczytań, bo każdy czytelnik, każdy akt lektury odnosi percepcję dzieła do konkretnego, aktualnego *ja*. No a skoro nawet twórca o swoim dziele nie może powiedzieć: za tym utworem stoję *ja*, to nikt też nie może powiedzieć: poznałem twoje *ja*. Jeżeli *ja* nie mogę powiedzieć *ja*, to tym bardziej nie może tego powiedzieć o mnie Inny (którego tożsamość zapewne też nie jest oczywista). Oczywiście, jest też inna perspektywa i koncepcja tożsamości pisarza oraz jego dzieła, wyrażona w słynnym Flaubertowskim „Madame Bovary to *ja*”, ale gdyby brać tę formułę bardziej filozoficznie, wówczas uznalibyśmy, że nie jest to zdanie Gustava Flauberta, bo takowego nie ma, jest tylko madame Bovary

¹ S. Kierkegaard, *Journalen 1844 Decbr. – 1845 Decbr.* (VI a 95); tłumaczenie – jeżeli nie podano inaczej – moje (A. Ch.).

czyli pseudonim. Racja jest po stronie Kierkegaarda, a raczej jego zdania.

Najbardziej wzniosły tragizm tkwi bez wątpienia w byciu *niezrozumianym*. „Dlatego żywot Chrystusa jest najwznioślejszą tragedią, albowiem był on niezrozumiany przez lud, faryzeuszy, uczniów, krótko mówiąc przez wszystkich, niezależnie od tego, jak wzniosłe były idee, które chciał przekazać. Dlatego Hiob jest tragiczny; cierpi otoczony przez nierozumiejących przyjaciół, wyśmiewającą go żonę [...]. Dlatego pierwsza scena piątego aktu Egmonta Goethego jest tak prawdziwie tragiczna; Klara jest całkowicie niezrozumiana przez lud. Dlatego też oczywiście komiczne postaci Holberga są tak tragiczne.”¹ Idea niezrozumienia dotyczy również rozumienia ja przez ja. Ja-aktor, ja-błazen. Czy tylko jedno *ja* jest kreowane? Czy zasłona jest podwójna, czy jest to zasłona zasłon? Czy w przestrzeni komunikacji nie odbija się wielokrotność i iluzyjność rzeczywistości pojętej jako simulacrum? „To, co filozofowie mówią o rzeczywistości, często jest równie zwodnicze, jak kiedy w oknie antykwariusza widzi się szyld: ‘Tu się prasuje’. Bo kiedy kto przyniesie tu swą bieliznę do prasowania, okaże się, że tylko szyld jest na sprzedaż.”²

Korci mnie, by przywołać w tym miejscu komplementarną koncepcję społecznego komunikowania się, wyczytaną bodajże w Bhagavad-gicie: „Aby mi nikt na dno me i wolę ostatnią nie zajrzał – ku temu oto wynalazłem swe długie światłe milczenie. Niejednym widział z przezornych, co lica swe przesłaniał i wodę swą mącił, aby go nikt wskroś nie przejrzał. Lecz do niego to właśnie zbliżali się najprzebieglejsi z nieufnych i orzechów najlepsi wyłuskiwacze: jemu to właśnie wyławiano najbardziej ukryte ryby! Lecz ci jaśni, ci żwawi, ci przejrzyści – oto mi są najmądrzejsi z przemilczających: których dno tak głębokie bywa, że nawet najjaśniejsza woda dna tego nie zdradzi.”

Kierkegaard proponuje jednak aktorstwo, wprowadzanie innych *ja*, czyli – jakby powiedział Richard Rorty – obronę ironią. Bardziej literacko ta obrona będzie się wyrażała w pastiszu, parodii, styli-

¹ Ibid., 15.4.1834 – 1837 (I a 33).

² S. Kierkegaard, *Albo-albo*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz. Warszawa 1976, t. I, s. 34.

zacji i grotesce, czyli gatunkach, które wciskają się między poważne granice fałszu (fikcji) i prawdy. Na usługach takiej strategii jest oczywiście pseudonim i literacka mistyfikacja w rodzaju: *Et muligt Slutningsord til alle de pseudonyme Skrifter af Nicolaus Notabene* (*Możliwe Poślowie do wszystkich pseudonimowych Pism Nicolausa Notabene*), gdzie znajdziemy taką definicję ironii: „Ironia jest tożsama z etyczną namiętnością, gdzie wewnętrznie nieskończone akcentowane jest przez własne Ja – i z tworzeniem na zewnątrz [...], które jest nieskończonym abstrahowaniem od własnego Ja. To ostatnie sprawia, że nikt nie zauważa Pierwszego Razu i w tym też miejscu tkwi sztuka oraz związane z nią tworzenie Pierwszej Nieskończoności”¹.

Nie ma pierwszego razu, gdyż jako taki pozostałby on jedyny. Rzeczywistość przedrzeźnia samą siebie. Nie ma także jednego *ja*, niezłomnego, niezmiennego *residuum ja*, które dla obrony przed zmienną rzeczywistością miałoby wytwarzać wielość różnych *ja*. „Heraklit powiedział: Nie możesz wejść dwa razy do tej samej rzeki! Ciemny Heraklit miał ucznia, któremu to nie wystarczyło, więc dodał: nie możesz tego uczynić nawet raz jeden². o tym wiedział Kierkegaard, swego rodzaju uczeń niemożliwy, gdyż jako taki posiadłby wiedzę, którą musiałby odrzucić, *ergo* nie byłby uczniem. Nie mógł tym bardziej powiedzieć: „ja to ja”³.

Nie ma i nie może być jednego, prymarnego *ja*. Jest *ja* powtórzone. Tak ważna w myśli Kierkegaarda figura powtórzenia (*gentagelse*) tu znajduje swoje iterabilne zastosowanie. Nie ma żadnego stałego *ja*, ponieważ nie ma żadnej stałej rzeczy na świecie. *Ja* nie może się równać z *ja* choćby dlatego, że jest uwikłane w świat znaczeń, gdzie znaczące goni znaczone a *signifié* ucieka przed *signifiant*. *Ja* musi być powtórzone jako to samo i już inne. To wynika z konieczności

¹ S. Kierkegaard, *Journalen 1844 Decbr. – 1845 Decbr.* (VI A 38).

² S. Kierkegaard, *Bojaźń i drzenie. Choroba na śmierć*, przeł. Jarosław Iwaszkiewicz, Warszawa 1972, s. 137.

³ Przywoła później ten konflikt Jorge Luis Borges w opowiadaniu *Róża Paracelsa*. (*Notabene* Borgesowski ogród o rozwidlających się ścieżkach czy Deleuze’a metafora rzeczywistości jako kłaczka też da się wyczytać u Kierkegaarda w postaci figury parku, w którym każda z jego ośmiu ścieżek wiedzie donikąd.)

powtórnego i ponownego spojrzenia, które jest związane z interpretacją, ze zrozumieniem. Spojrzeć po raz wtóry – *respectare* – okazać respekt – by nie być dogmatykiem pierwszego zrozumienia, by nie zbudować sobie nieludzkiego pierwszego ja, by poprzednio rozumiejące *ja* zostało zastąpione, uzupełnione *ja*, które prócz innego rozumienia rozumie siebie rozumiejące. Tego rodzaju eskalacja otwiera się na przyszłość, sprawia, że zostaje odwrócona konstatacja „rozumie się wstecz, żyje się do przodu”. Rozumienie otwiera się na przyszłość, nie pozwala utrzymać się przy obecnym *ja*, budzi pokorę i nadzieję na Inne *ja*. Między *ja* a *ja*, w owym powtórzeniu, między jednym (nie pierwszym, bowiem takiego nie ma) a drugim *ja* zakłada się fałda – *plis* – egzystencji, świadomości swego *ja* i niemożności doświadczenia tożsamości. Egzystencja zatem może być przyjmowana jako permanentny konflikt *ja* z *ja*, jako obszar między *ja* a *ja*.

Możemy też uznać, że *ja* wypowiada podmiot, który ma świadomość, że znajduje się w innym stadium drogi życia niż powinien. Wędrowka po drodze życia jest dążeniem do przodu i cofaniem się. Człowiekowi zawsze wydaje się, że jest nieco dalej, w dalszym stadium niż naprawdę. W każdym razie gdzie indziej niż jest. Jak mówił św. Augustyn: „Tu mogę być, lecz nie chcę. Tam chcę być, lecz nie mogę. Tu i tam jestem nieszczęśliwy”. *Ja* wyprzedza *ja*. Nieważne, jak jest w rzeczywistości – istotne jest owo „wydaje się”, które póki jest, póty musi generować *saa kan jeg ikke sige*. Znalezienie się bowiem w stadium najwyższym pozbawia owego „wydaje się”; wówczas człowiek ani nie idzie na górę Moria, ani z niej nie schodzi. Nie ma różnicy między celem a dążeniem, między spełnieniem a satysfakcją. Taki stan nie prowokowałby tym samym do wypowiedzi: „*ja* nie mogę powiedzieć: *ja*”. „Ja jestem ja” może powiedzieć Bóg, bądź ktoś, kto Go dostąpił. *Ego sum qui sum*.

Dla człowieka, jego jaźni, wszystko jednak dzieje się równocześnie ze wszystkim. Teraz idę na górę Moria, teraz muszę ofiarować syna, teraz okazuje się, że Bóg wypróbowuje moją wiarę, teraz schodzę z góry. Jak na drzeworycie Holbeina – wszystko dzieje się teraz. W każdym momencie jedno moje *ja* jest w konflikcie, bądź w zgodzie z innym moim *ja*.

Stadia, droga, życie do przodu wytwarzają perspektywę horyzontalną, zaś góra Moria wertykalną. W pionowym wymiarze *ja* także

znajduje się wyżej lub niżej niż *ja*. Johannes Climacus i Anty-Climacus są tymi wspinaczami po drabinie, którą trzeba odrzucić. Drabinę rozumienia trzeba odrzucić. *Ja* posilkujące się *ja* winno stale odchodzić od użytkowego *ja*.

Z pozycji etycznych można osądzić, że owo *ja* rozumiejące to *ja* oszukujące. Rozum oszukuje i doprowadza do konfliktu oszukującego i bycia oszukiwanym. Najwyraźniej uwidoczniło się to na górze Moria, gdzie oszukiwanym był Izaak, oszukującym Abraham, ale sam Abraham też był oszukiwany, oszukującym zaś był Bóg. Czy Abraham jako oszukujący może mieć świadomość, że jego oszukiwanie wynika z racji bycia oszukiwanym? Ironia nabiera wymiaru Absolutu. A może tu jest tak, jak w koncepcji Gorgiasza, według którego tragedia jest oszustwem, w którym oszukujący jest uczciwszy od oszukiwanego, a oszukany mądrzejszy od nieoszukanego (idzie tu oczywiście o koncepcję estetyczną – iluzję sceniczną). Innymi słowy: ja oszukuję siebie, gdy mówię *ja*. Kto zmusza mnie do tego oszustwa? Ja?

Sige – powiedzieć. Słowo to ma w omawianym zdaniu pozycję najśłabszą, ale i najsilniejszą, można bowiem owo *sige* zastąpić wieloma słowami (najbardziej oczywistym i adekwatnym: napisać), ale nie da się go wyeliminować. Tak czy inaczej pismo służy tu do rozmowy ze samym sobą, służy do swoistego aktu poznania: dopóki nie napiszę, nie wiem. A gdy już napiszę, otwiera się przede mną nieskończona perspektywa ograniczeń i niemożności. Moje *ja* wewnętrzne, które dało mi znać o sobie, stało się *ja* zewnętrznym, spetryfikowanym, zastygłym w formie pisma, konwencji, na które się owo ujawnione *ja* wewnętrzne nie może zgodzić. Stąd też to napisane *saa kan jeg jo dog ikke sige*. Kierkegaard zaznacza różni[clę] między powiedzianym a napisanym: *kan jeg ikke sige* – chyba jednak jakoś tam mogę, bom powiedział (napisał), jakkolwiek w formie paradoksu. Czy paradoks zatem jest aporetyczną formą, która umożliwia wyrażenie niemożliwego? *Ja*, które nie może powiedzieć *ja*, przekuć swego *ja* w formę słowa (pisma) w obawie zatracenia swej istoty. Wówczas *kan ikke* oznaczałoby, że *ja* unika własnego bytu, unika jego ustanowienia, jego ukonstytuowania, określenia i językowej petryfikacji. *Ja*, które mówi, że nie może powiedzieć, nigdy nie napisze Dzieła, w każdym razie nigdy nie będzie uważało,

że jego dzieło jest skończone, osiągnęło pełnię wyrazu, już to dlatego, że tworzywem jest słowo (pisane), już to dlatego, że przyjdzie po nim następne, także wypowiedane w imieniu *ja*. Lepiej uczciwie stosować pseudonimy, znaczące pseudonimy, które mówią, jakie *ja* chce to teraz powiedzieć.

„NB. Podobnie ‘Przedślowie’ Nicolausa Notabene, gdzie chciałem znów stworzyć mały polemiczny kawałek. Sądziłem, że można to zrobić pod nazwą: Przedpisma, albo Próby różnych Pism. Tak parodiuje się sprawy najprostsze. Także po to, by uzyskać lepszą ironię.”¹ Z takiego ironicznego pisania, w którym czy to autor czy podmiot nie mogą odkryć swego *ja*, tworzy się nieskończona perspektywa tekstu „jak okiem sięgnąć”. Jak bowiem pisać o „*ja*”, skoro to rozum nie zgadza się na racjonalne ukonstytuowanie (jego nieodłącznym czynnikiem jest wiara, a ta z *ratio* niewiele ma wspólnego albo zgoła jest jego przeciwniczką). Jak pisać o *ja* wierzącym, skoro pisanie jest działaniem rozumnym? (Podobny dylemat przedstawił Jacques Derrida, kiedy pisał o tym, jak Michel Foucault musiał zdradzać szaleńców, przechodząc w opisie ich stanu na stronę rozumu.)

Nie chciałbym tu przyczyniać się do zwiększania zamieszania poprzez wrzucanie do jednego worka kategorii dekonstrukcyjnych i postmodernistycznych. Dlatego też wybrałem analizę – dekonstrukcję jednego, wyrwanego z kontekstu zdania, by zasygnalizować, że jest ono niepokojąco zbieżne ze współczesnym dyskursem humanistycznym. Sądzę, że inne zdania Kierkegaarda, jego cała twórczość da się z powodzeniem czytać w ten sposób. Chciałbym nawet, bez emfazy, użyć sloganowego zwrotu: Kierkegaard – nasz współczesny. Powiedziałbym tak bez zastanowienia, gdybym był pewny, że *ja* współczesny to *ja*.

Andrzej Chojecki

¹ S. Kierkegaard, *Journalen 1844 Marts – Decbr.* (V A 99).