

Bronisław Świdorski

Replika Kierkegaarda

Dlaczego pseudonim zamiast nazwiska? I dlaczego wypowiedź pseudonimowa jest *repliką*, jak twierdzi autor nazywający siebie S. Kierkegaardem: „Moja pseudonimowość czy polionimiczność nie ma *przypadkowego* związku z moją *osobą* (a na pewno nie wiąże się z obawą przed karą prawa, którego, o ile wiem, wcale nie naruszyłem, zaś drukarz i urzędnik cenzury zawsze byli oficjalnie powiadomieni, kim jest autor publikacji), ale ma związek zasadniczy z samym procesem kreacji. To kreacja w poetycki sposób żąda bezwzględności wobec dobra i zła, wobec przemocy i pokory, wobec rozpacz i zuchwałości, cierpienia i radości itd., a czyni to ze względu na replikę i psychologiczne zróżnicowanie indywidualności. [...] To, co spisane, jest zapewne moje, lecz jedynie jako to, co dzięki słyszalności repliki włożyłem w usta produkującej, poetycko-rzeczywistej jednostki: mianowicie jej światopogląd. Opisana relacja jest bardziej rozwinięta niż u poety, który *wymyśla* postacie, by w przedmowach pozostać *autorem*. Ja zawsze pozostaję nieosobisty. Być może osobiście występuję w trzeciej osobie – jako sufler, poetycko tworzący *autorów*, których przedmowy są także ich autorstwa. Więcej nawet: których nazwiska są również ich autorstwa. A zatem w książkach pseudonimowych ani jedno słowo nie jest moje. [...] Nie mam do nich osobistego stosunku, gdyż niemożliwy jest taki stosunek wobec komunikatu obciążonego podwójną refleksją. [Jedynie] ja pod względem prawnym i literackim ponoszę odpowiedzialność [...] a cała poetycka kreacja byłaby *eo ipso* niemożliwa, bezsensowna lub nie do wytrzymania, gdyby replika miała być (prostodusznie rozumianymi) słowami producenta. Oto moja prośba i moje życzenie: by ten, kto zechce przytoczyć choć jedno zdanie z moich książek,

podał nazwisko pseudonimu, a nie moje. [...] Fikcyjny autor ma swój określony światopogląd; tak zrozumiana replika może być znacząca, zabawna, pobudzająca, choć w ustach realnie istniejącego człowieka zabrzmiałaby dziwacznie, śmiesznie, wstrętnie.”¹

Co mówi powyższy cytat o replice? Odpowiedzi jest wiele. Jedna z nich ma charakter, powiedzmy, techniczny. Współcześni Kierkegaardowi autorzy, a także on sam, zaginali arkusze papieru lub stronicę kajetów tak, by linia zagięcia dzieliła je na dwie części. Na jednej pisali, druga jako margines pozostawała pusta. Późniejsze poprawki, nowe myśli czy dodatki umieszczano na marginesie, a Kierkegaard nierzadko chętniej pisał na marginesie niż na właściwej części stronicy. W ten, zarzucony w naszej epoce, sposób pisarz stwarzał (w) sobie twórczą dynamikę: i pytał siebie, i sobie odpowiadał.² Był zarówno stwierdzającym jak i replikującym. Choć naprawdę nie był ani jednym, ani drugim, skoro na następnej stronicy dalej toczył się ten sam, jednoosobowy, dialog. Gdzie był wówczas pisarz naprawdę? Być może schował się w cienkiej linii – osi dialogu, oddzielającej oba teksty od siebie?

Na pytanie o replikę dać można odpowiedź estetyczną, wskazać tradycje dramatu, tak bliskiego Kierkegaardowi, a także dramatycznego dialogu Platońskiego, z którego Duńczyk przejął postać Sokratesa. W dramacie repliką jest wypowiedź każdej postaci i nie potrafimy rozstrzygnąć, która z nich jest ważniejsza, która bliższa autorowi. Kierkegaard przestrzega jednak przed wzięciem repliki za „słowo producenta”.

Inny czytelnik może stwierdzić, że chodzi tu o sposób, w jaki konstruujemy wiedzę i prawdę. Sceptycyzm Kierkegarda skłaniał go do negowania tezy, że racjonalnie i spekulatywnie możemy osiągnąć

¹ S. Kierkegaard, *Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift til De Philosophiske Smuler. Mimisk-pathetisk-Dialektisk Sammenskrift, Existentielt Indlæg af Johannes Climacus*. Udgiven af S. Kierkegaard, w: idem, *Samlede Værker* [dalej jako SV], Kopenhaga 1902, t. VII, ss. 545-547.

² Jednym z czytelników, który zwrócił na to uwagę był Georg Brandes. W książce *Søren Kierkegaard (1813-1855)* tak pisze o swym bohaterze: „Rozmawiał nie tylko ze swymi współczesnymi, ale także ze sobą – za pośrednictwem pióra”; *Samlede Skrifter*, København 1899, t. II, s. 252.

nać wiedzę skończoną. Wolał temu przeciwstawić ów długi, nieza-kończony dialog żyjący w jego rozmowach i książkach (ktoś obliczył, że Kierkegaard napisał około dwóch milionów słów) jako sposób na osiągnięcie prawdy – z tego właśnie powodu nieskończonej, nieabsolutnej, nieustającej... Czy sądził, że każde nowe pokolenie miało obowiązek włączenia się z własną repliką w dialog zapoczątkowany dawno, a co najmniej przez „starych Greków”? W *Papirer* napisał, że w jego pismach pseudonimowych „człowiek młodszy góruje nad starym”¹. Chciał być może, powiedzieć tyle: kolejna refleksja jest zawsze „młodsza” od już istniejących... Zapewne jest i taki czytelnik Kierkegaarda (i może to on właśnie jest owym „drogim Czytelnikiem”, o którym mówi pseudonim Climacus na początku *Afsluttende...* i pseudonim Constantinus na końcu *Powtórzenia?*), który stwierdzi, że właściwa odpowiedź na pytanie „dlaczego wypowiedź pseudonimu jest repliką?” leży na obszarach teologii. Może on powiedzieć tak: „Przecież nie jesteśmy stwórcami naszego świata, lecz stworzonymi”, tymi, którzy muszą uznać „swoją *nicość* ‘wobec Boga’; choć jednocześnie jesteśmy przed Nim *odpowiedzialni*”². Jak widzimy, tutaj *odpowiedź*, replika, łączy się z małością, *nicością* wobec Boga. Może zatem niechęć do konkurowania ze Stwórcą nakazuje rzec się godności autora-twórcy *pierwszej* wypowiedzi?

Ale replika może, jak sądzę, otrzymać również inny sens. Może wiązać się ze skomplikowaną konstrukcją procesu sądowego i z interioryzacją pojęć racji, winy i kary. Kierkegaard dobrze znał (swój?) akt oskarżenia. W *Dzienniku* pisze: „Żyję dzięki zbrodni. Żyję wbrew woli Boga. Wina, która w pewnym sensie nie jest moja, choć w oczach Boga czyni mnie zbrodniarzem, zawarta jest w akcie dawania życia. Kara odpowiada winie: to utrata chęci życia.”³

Jakimi słowy można obronić się przed takim oskarżeniem? Pozwólcie Państwo, że sformułuję własny domysł: pierwszą, spontaniczną obroną przed takim zarzutem jest milczenie. Dwie jego cechy

¹ S. Kierkegaard, *Papirer*, København 1968, X 2 A 157, s. 122.

² Por. George Pattison, *Art, Modernity and Faith. Restoring the Image*, London 1992, s. 24.

³ S. Kierkegaard, *Papirer*, op. cit., XI 2 A 439, s. 439.

są ważne. Po pierwsze, powiada Kierkegaard, „Opatrzność [obdarowuje] milczeniem natury głębokie. Dzięki milczeniu człowiek ocala swe życie, w milczeniu zdobywa zbawienie”¹. Po drugie, dodaje, „zasada milczenia jest zasadą refleksji”². Jak wiemy, zasadą Kierkegaardowskiej refleksji jest ironia i wiele wskazuje na to, że jego milczenie jest ironiczne. Ironia to kategoria negatywna, powiada książka *Om begrebet Ironi*³; milczenie więc wypada uznać za taką negatywność, która dialektycznie doprowadzi do narodzin pseudonimu. Powróćmy teraz do wyznania zawartego w *Pierwszym i ostatnim wyjaśnieniu*. S. Kierkegaard „prawnie i literacko bierze odpowiedzialność” za swe prace, choć „ani jedno słowo nie jest jego”. Jak się wydaje, tylko jeden gatunek potrafi pogodzić oba stwierdzenia ze sobą, rodzaj wypowiedzi, której nadajemy miano reportażu. Pozwala ona reporterowi, a mówimy, rzecz jasna, o reporterze idealnym, sumiennie cytować wypowiedzi innych, choć to on odpowiada wobec prawa za wydrukowany tekst. Dla nas istotne jest teraz, że gdy postaci mówią, reporter *milczy*. Szczególnie gdy mowa o takich, centralnych dla *Afsluttende...* tematach jak Bóg czy przeznaczenie. Bliska była chyba Kierkegaardowi myśl, że pewien rodzaj doświadczenia konstytuuje szczególną granicę naszego medium-języka a przekroczenie tej granicy język powinien odpowiednio zaznaczyć. Na przykład milczeniem. Albo cytatem, który jest „słowem” milczenia, a co słownik Duńczyka określa czasami jako komunikat pośredni. Kierkegaardowska koncepcja języka z pewnością zbliża go do Wittgensteina, który tak scharakteryzował *Tractatus Logico-Philosophicus* w liście do wydawcy: „Moja praca złożona jest z dwóch części: pierwszej, tej załączonej i tej, której *nie* napisałem. I właśnie ta druga część jest najważniejsza... Wierzę [...], że udało mi się dobrze wyjaśnić pewne rzeczy dzięki *przemilczeniu* ich”⁴. Prawda, że także Kierkegaard mógłby napisać te słowa?

¹ Ibid., X 1 A 680, s. 431.

² Ibid., VII 2 B 256, 13, s. 284.

³ S. Kierkegaard, *Om begrebet Ironi*, w: SV, t. XIII, s. 108.

⁴ Cytat za Alastair Hannay, *Kierkegaard*, London and New York 1991, s. 152 (podkreślenie – B.Ś.).

Po milczącej obronie-negacji następuje kolejna wypowiedź oskarżyciela. Taką odpowiedź prawnicy nazywają repliką. Ale i ona może być nieprzekonująca, a z pewnością jest stronnicza. Dlatego, powiada jedna z pseudonimowych postaci *Okruchów filozoficznych*, po wysłuchaniu repliki „chciałbym w tym miejscu przedstawić to, co w języku prawników nazywa się dupliką tego, do czego sam doszedłem i co zrozumiałem. Ty zaś musisz podczas prezentacji dupliki trwać przy swojej racji i bronić jej swym słowem. Wzywam Cię do tego *sub poena praeclusi et perpetui silentii* [pod groźbą kary zupełnego i nieprzerwanego milczenia].”¹

Mamy w tym tekście szereg wyrazów prawniczych, a między nimi *duplikę*, która jest odpowiedzią na replikę oskarżyciela i *rację*, której trzeba bronić słowem – w przypadku sądów duńskich, a także Climacusa – słowem pisanym. Bowiern jurysdykcja duńska, wówczas i obecnie, żąda pisemnej repliki i dupliki.² A to dla nas ważne, gdyż znowu podkreśla dialektyczną zależność milczenia i słowa pisanego w twórczości pseudonima Climacusa – i Kierkegaarda. Replika jest zatem „komunikatem obdarzonym podwójną refleksją”, Kierkegaardowską syntezą aktu oskarżenia i milczącej obrony. Z drugiej strony, replika nie jest ani zamkniętą, ani absolutną prawdą, skoro pociąga za sobą wypowiedź negującą – duplikę. Warto teraz przytoczyć Kierkegaardowskie zdanie, które bynajmniej nie jednoznacznie łączy *Dziennik* – miejsce urodzin i dojrzewania pseudonimów – z kategorią prawa: „Gdyby ktoś po mojej śmierci zechciał wydać *Dziennik*, najlepiej zrobiłby nadając mu tytuł *Księga sędziego*”³. W duńskim sądzie sędzia wysłuchuje zarówno oskarżycielskiej repliki jak i obrończej dupliki. Być może poznawczy status repliki najlepiej został wyrażony w terminach

¹ S. Kierkegaard, *Philosophiske Smuler eller en Smule Philosophi*, w: *S. Kierkegaards Skrifter*, København 1997, t. IV, s. 270.

² Kierkegaard dokładnie naśladuje duńską procedurę sądową; por. podręcznik prawa G. Toftegaard Nielsena, *Straffesagens gang*, København 1997, s. 174: „Na początku oskarżyciel przedstawia sprawę (*sagens faktum*) [...], po czym, zgodnie z paragrafem 928a, głos zabiera obrońca. [...] Oskarżyciel ma okazję odpowiedzieć obrońcy w swej replice, następnie obrońca może skorzystać z prawa dupliki.”

³ S. Kierkegaard, *Papirer*, op. cit., X 1 A 239, s. 158.

prawa: „A może Hiob nie miał racji? – pyta autor *Powtórzenia*, Constantin Constantinus, rozważając ten niezwykle dyskurs – Owszem: stracił ją na zawsze, bo nie mógł apelować wyżej niż do tego sądu, który go skazał. Czy Hiob miał rację? Owszem: zdobył ją na zawsze, gdyż nie miał jej wobec Boga.”¹

Jak widzimy, replika Hioba-oskarżyciela staje się paradoksalna, gdy pragniemy ująć ją w języku prawniczej, ludzkiej sprawiedliwości. Szukając powodów, dla których tak jest, pozwolę sobie wskazać jeden: terminologia prawnicza przestrzega zasady ekwiwalencji. Równość wobec prawa jest jej regułą. A przecież stosunek między Bogiem a Hiobem był daleki od jakiegokolwiek dającej się pomyśleć ekwiwalencji. Ale równie trudno wyrazić tę relację za pomocą narzędzi poetyckich: „dzisiaj sędzi się, że poeci najlepiej znają prawdziwy wyraz cierpienia i zrozpaczonego język namiętności. Zatem oni, jak prokuratorzy sądu okręgowego, powinni podnieść sprawę cierpiących przed sądem współczującej ludzkości. Nikt nie ma odwagi pójść dalej. Dlatego ty mów, niezapomniany Hiobie!”²

Poeci są „jak prokuratorzy” – tyle samo tu warci. O ile dla heglowskiej świadomości sztuka, filozofia (a prawo było jej częścią) i religia były różnymi formami ducha absolutnego, Kierkegaard nie traktował ich jako *continuum*. Dla niego „treść religii” była radykalnie, jakościowo różna od treści sztuki i filozofii.³ Niemniej wydaje się ciekawe, że okrzyk skierowany pod adresem Hioba i wyężona próba zrekonstruowania hiobowego stylu bynajmniej nie zmieniają stylistyki książki. Ta stylistyka charakteryzuje się „paradoksem negacji”: ani styl poetycki, ani styl prawniczy nie nadaje się do opisu Hiobowej egzystencji – a jednak książka nie czyni nic innego i uparcie wiąże Hioba z jednym i z drugim. Czy wynika to z przekonania, że o sytuacji Hioba nie należy „mówić w żadnym ludzkim języku”⁴?

¹ S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Próba psychologii eksperymentalnej przez Constantina Constantinusa*, przeł. B. Świdorski, Warszawa 1992, s. 112.

² *Ibid.*, s. 110.

³ Por. G. Pattison, *Kierkegaard and the Crisis of Faith*, London 1997, ss. 83-85.

⁴ S. Kierkegaard, *Powtórzenie*, op. cit., s. 122.

Replika jako wypowiedź pseudonimu nie potrafi zadowolić się wyłącznie językiem, a raczej używa go niejako z konieczności, w trybie negacji, unikając twierdzeń afirmatywnych, tak cenionych przez heglistów. Pseudonim ani nie twierdzi, że wszystko da się powiedzieć, ani że wszystko, co zostało powiedziane, wyraża prawdę, a zatem kończy nasz wysiłek. Ciekawe, że właśnie replika, w której zanegowane zostały prawdy prawa i poezji (lub mówiąc inaczej, zarówno akt oskarżenia jak i estetycznie ujęta obrona) została uznana za punkt zerowy Kierkegaardowskiej wypowiedzi pseudonimowej.

I jednocześnie ta powyżej naszkicowana „negatywność” zostaje natychmiast podwojona: wszak strona oskarżona ma prawo do dupliki, negującej słowa pseudonimu. Wszak replika musi zrodzić duplikę! Duplika, będąca częścią procesu prawnego, otrzymuje u Kierkegaarda nową treść dialektyczną. Staje się krytyką systemu łączącego prawo (a zatem i filozofię) z religią.

Czyżby więc to dialektyczna duplika była „prawdziwą” wypowiedzią Kierkegaarda-dialektyka? Nie. Przecież pamiętamy, co powiedziała: w książkach pseudonimowych „ani jedno słowo nie jest moje”. Biorąc go teraz za słowo, mamy prawo zapytać: jakie więc słowo jest jego? Jeżeli nasza (re)konstrukcja figury pseudonimu ma sens, to „słowo” Kierkegaarda musi znajdować się *poniżej* repliki – a zatem i poniżej poziomu dupliki. Musi je maieutycznie wyprzedzać, czyli może być jedynie milczącą obroną „prywatnej jednostki”¹. Ta ostatnia sprawa wydaje się ważna. Dlaczego bowiem autor w toku procesu nie miałby zrezygnować z jednostkowości wypowiedzi i skorzystać z „obiektywnej” terminologii prawniczej? Albo mówiąc inaczej, dlaczego odrzuca procedurę subsumpcji? Dlaczego nie chce ujrzeć siebie jako kolejnego przypadku „ogólnej kwalifikacji prawnej” (Hegel) i dlaczego *jednocześnie* wyraża tę niechęć za pomocą retoryki sądowej? Wydaje się, że należy tu wskazać na dialogiczność Kierkegaardowskiej wypowiedzi, która jest *odpowiedzią*.

¹ „Dzięki wymyślonym postaciom mówiącym ‘ja’ ponownie udało mi się skłonić współczesnych, by wysłuchali Ja mówiącego w swoim imieniu”, S. Kierkegaard, *Papirer*, op. cit., VII 2 B 88, s. 183; X 1 A 531.

Styl prawniczy repliki

Użycie stylistyki prawniczej do konstrukcji pseudonimu było świadomym zamierzeniem Kierkegaarda. W cytowanej na początku odczytu wypowiedzi łączy ze sobą pseudonim i prawo. Czy to stwierdzenie było ironicznym zwrotem, swoistą *repliką* na zasłyszane lub przeczytane twierdzenia kopenhaskich heglistów lub Hegla, z którym Kierkegaard stale polemizował?¹ Czy nie mógł zareagować na Heglowskie stwierdzenie, że „istnieją [jedynie] dwojakiego rodzaju prawa: prawa przyrody i prawa jurydyczne”² i że prawo jurydyczne obowiązuje bezwzględnie, zaś interioryzacja jego zasad prowadzi jednostkę do podjęcia zadania wolności? „Prawo, które w formie ustawy wstąpiło w istnienie, istnieje dla siebie, przeciwstawia się jako samoistne *szczegółowej woli* i *szczegółowemu mniemaniu* o prawie i musi zdobyć sobie ważność jako prawo *ogólne*. To poznanie i urzeczywistnienie prawa w jakimś *szczegółowym* przypadku, z wyłączeniem podmiotowego uczucia *szczegółowego* zainteresowania, przypada władzy publicznej – *sądowi*.”³ Tak rozumiane prawo charakteryzuje się zarówno dyskursywnością, racjonalnością jak i nieintuicyjnością wywodów obu stron: „W sądzie prawo nabiera takiej właściwości, że musi dać się *udowodnić*. *Przewód sądowy* daje stronom możliwość przedstawienia swych dowodów i podstaw prawnych, a sędziemu możliwość zapoznania się ze sprawą. *Przewód ten jest sam prawem*; jego przebieg musi być przeto prawnie określony”⁴ – twierdzi Hegel, a jak już wiemy, wszystkie te cechy staną się przedmiotem pseudonimowej parodii. Dla pseudonimu ważna jest jednostka, a jej świadomość zostaje przedstawiona poprzez kolejno prezentujące się *strony procesowe*, które bynajmniej nie dochodzą do zamykającego *przewód wyroku*. Bo wiem proces nie może zostać zamknięty. Dla Hegla zamknięcie

¹ Próby ustalenia jednych i wykluczenie innych inspiracji są arbitralne w wypadku Kierkegaarda, który był zarówno filozofem, teologiem jak i pisarzem łączącym ze sobą różne rodzaje tekstów, a zatem różne typy wrażliwości.

² G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, przeł. A. Landman, Warszawa 1969, s. 341.

³ *Ibid.*, s. 215.

⁴ *Ibid.*, s. 217

procesu jest oczywistością i należy, jak pisze, do „sędziego prawnika, dla którego, jako organu prawa, przypadek musi być tak przygotowany, by można było dokonać jego subsumpcji, tzn. że musi się go uwolnić od jego zjawiskowych, empirycznych właściwości i podnieść do poziomu uznanego faktu i ogólnej kwalifikacji prawnej”¹.

Ta relacja została odwrócona u Kierkegaarda. Pseudonim ani na chwilę nie zrezygnuje z jednostkowej racji, ani myśli zaspokoić racji ogółu, a procedurę subsumpcji uzna za zewnętrzną czyli za niedialektyczną, za obcą, za przemoc wobec wewnętrznego życia jednostki. Jak widać, jesteśmy tu całkiem blisko Kafkowskiego *Procesu*. To dlatego Kierkegaard przeciwstawia zewnętrznej i posługującej się brutalną przemocą Hegłowskiej pedagogice – sokratejską majeutykę „ingerencji zminimalizowanej”. Pedagogika heglistów jest bowiem „sztuką uczynienia z człowieka istoty etycznej. Patrzy ona na człowieka jak na istotę naturalną i wskazuje drogę jego nowych narodzin, przemiany jego pierwszej natury w naturę drugą – duchową, tak iż pierwiastek duchowy staje się dla człowieka *przyzwyczajeniem*. W przyzwyczajeniu znika przeciwieństwo między wolą naturalną a podmiotową, [a] myślenie takie wymaga, by wykształcenie ducha przeciwstawiało się dowolnym pomysłom, by pomysły takie zostały przełamane i przewyciężone, a myślenie rozumowe miało wolną drogę”, chociaż, jak natychmiast dodaje Hegel, „człowiek umiera także z przyzwyczajenia”².

Kierkegaard podkreśla ze swej strony, że etyka jest w istocie niezakończonym procesem, podczas którego wszystkie strony rozprawiają, składają repliki i dupliki w tym samym wnętrzu: w jednostce. To, co etyczne, nie przychodzi z zewnątrz, jako głos ogółu głoszącego „prawo ogólne”, ale przeciwnie, może się ujawnić, „gdyż istnieje wewnątrz jednostki”³. Tej majeutycznej dialektyce na nic nie zda się przemoc zewnętrzna, „przełamująca dowolne pomysły” jednostki, skoro owe pomysły są właśnie którąś z jednostkowych racji, podniesionych w nie kończącym się procesie broniącej się

¹ Ibid., s. 219.

² Ibid., s. 389.

³ S. Kierkegaard, *Papirer*, op. cit., t. VIII, s. 145.

i atakującej świadomości. Czy nie można wyobrazić sobie, że Johannes Climacus, pseudonimowy autor *Afsluttende...* skłania się tutaj (ironicznie) w stronę słynnego imiennika, greckiego mnicha z VII wieku? Tamten napisał dzieło *Scala paradisi*, gdzie droga do nieba pokonywana jest stopniowo, szczebel po szczeblu. Pseudonim opisze *szczeble państwowego postępowania sądowego*. To one miały zaprowadzić współczesnego Europejczyka wprost do „nieba współczesnego rozsądku”, którym, jak się wydaje, było dla Hegla państwo, podporządkowujące sobie jednostkę.¹ „Hegel – pisze Kierkegaard – to Johannes Climacus, który nie szturmuje nieba, jak to czynili Giganci [...] ale wspina się ku niemu dzięki sylogizmom.”²

Dla Kierkegaarda istnieją, jak się wydaje, szczeble rozwoju świadomości, ale nigdy nie prowadzą one do konkluzji – wyroku (a tym mniej do Nieba). Szczeble Kierkegaarda tworzą raczej nieskończenie długie schody ruchome, po których bez ustanku krąży czujna świadomość, wciąż przypatrująca się sobie i z reporterskiego nawyku zapisująca wszystko, co usłyszy i dostrzeże. Wydaje się warte dyskusji, czy respektuje ona *tę samą* dialektykę, jaka rządzi świadomością Hegla? Podczas lektury Kierkegaarda doznaję, być może mylnego, wrażenia, że duński filozof chętniej kieruje się dialektyką *agonu*; to pojęcie oznaczało w Grecji zarówno wojenną, sportową jak i pisarską (dramatyczną) rywalizację. Gdy w 1850 roku Anty-Climacus wydaje *Indøvelse i Christendom* (*Ćwiczenia chrześcijańskie*), pierwsze słowo duńskiego tytułu oznacza po prostu „trening żołnierzy i sportowców, przygotowujących się do prawdziwej walki”³ – taka jest też tonacja książki, naśladująca pojedynek antagonistów w dramacie. Struktura agonu pozwala, by pewne racje, choć pokonane, nie traciły autonomiczności i uniknęły deformacji, czym zawsze grozi stosowanie Heglowskiego *Aufhebung*. U Hegla, twierdził Kierkegaard, początek staje się w końcu niemożliwy, a bezpośredniość zamienia się w to, co „przechowywane”. Dialektyka agonu

¹ G.W.F. Hegel, op. cit., s. 413.

² S. Kierkegaard, *Papirer*, op. cit., II A 335, s. 138.

³ S.N. Dunning, *Kierkegaards Dialectic of Inwardness. The Structural Analysis of the Theory of Stages*, Princeton 1985, s. 291.

pozwoili pseudonimowi na pyszne samoograniczenie możliwooci socjologicznych a Kierkegaardowi na afirmujacą martyrologię, bez obawy unieważnienia zindywidualizowanej racji w otchłani wszytkożernego systemu. Wydaje się, że Kierkegaardowi niezbyt zależało na dialektycznym przyroście racjonalnej wiedzy. Przeciwnie, to, co dlań istotne, było równie odległe od wiedzy siwego profesora jak od nikłych umiejętności młodzika. W tym ostatnim wypadku (heglowska) możliwość pomylenia wiedzy z wiarą jest może nawet mniejsza i chyba także dlatego młodzieńcy cieszą się szczególnymi względami pseudonimów.

Styl kupiecki repliki

Prawdopodobnie każdego czytelnika Kierkegaarda uderza częste i chętne użycie wyrażen handlowych obok terminologii prawniczej. I, co ciekawe, oba style nierzadko łączą się ze sobą. W czterostronicowej przedmowie do *Afsluttende...* spotykamy na przykład takie zdania: „autor jest w szczęśliwym położeniu, gdyż – właśnie jako autor – nic nikomu nie jest *winien*. Myślę tu o krytykach, recenzentach, pośrednikach, smakoszach stylu i im podobnych. [...] Z tymi dobroczyńcami jest tak, jak z krawcem u Baggesena, który ‘dobija nas *rachunkami* za kreacje’. Zawdzięczamy im wszystko i to bez możliwości *splacenia* nową książką choćby części *długu*, gdyż *wartość* owej książki (o ile posiada ona jakąś wartość) znowu zawdzięczać będziemy sztuce i pomocy naszych dobroczyńców”¹. Lub inny przykład: „uprzejma natarczywość [wielbiciela] łatwo stanie się ciężarem dla pisarza, który nim pojmie choć jedno słowo, już tonie po uszy w *wydatkach*, *odplacając* uprzejmość, choć dotąd nikomu nie był nic winien. Gdy autor *zapożyczy* myśl u innego pisarza i nie wymieni go, ale podmieni sens myśli, to bynajmniej nie naruszy tym niczych *praw*”². I wreszcie ostatni: „To, co zostało tutaj zaproponowane, jest małą książeczką, napisaną proprio *Marte*, proprio *stipendio*, proprio *auspiciis* [na własną rękę, we własnym imieniu, na

¹ S. Kierkegaard, *Afsluttende...*, op. cit., s. VI.

² *Ibid.*, s. VIII.

własną odpowiedzialność]. Autor stał się wobec tego propriereterem, choć posiada jedynie *Okruchy* [filozoficzne, rzecz jasna – B.Ś.]; taki stan majątkowy uniemożliwia zakup chłopów pańszczyźnianych do pomocy przy najcięższych pracach, zaś bycie *właścicielem* nie pozwala mu na stanie się jednym z nich”¹.

Obrazowanie, które określiliśmy jako handlowe, jest bardzo rozbudowane w tej niewielkiej całości jaką jest *Przedmowa*. Mamy tu takie pojęcia wyjęte z kodeksu prawno-handlowego, jak dług, bycie winnym, rachunek, spłata, wartość, pożyczka, prawo, majątek i zakup, obok semantycznej gry z łacińskim słowem *proprietas* – własność. W ostatnim zdaniu *Przedmowy* mówi się także o chłopcu „oddanym w zastaw”. Do tego dodać można szereg innych przykładów, z których najsmakowitsze jest chyba pojawiające się na stronicach *Afsluttende...* słowo „spekulant”, oznaczające heglistę, zwolennika filozofii spekulatywnej. Dlaczego Kierkegaard opisywał literaturę i filozofię posługując się słownikiem handlu i prawa? Próba objaśnienia tego nie powinna chyba lekceważyć faktu, iż współczesne Kierkegaardowi (i nam) przepisy prawne i handlowo-finansowe oparte były (i są) na zasadzie ekwiwalencji, zabezpieczającej istnienie i samogenerację systemu. „Równość wszystkich wobec prawa” jest dla nas hasłem oczywistym obok innego Hegłowskiego stwierdzenia: „jednostki mają o tyle obowiązki wobec państwa, o ile jednocześnie mają też prawa”². Również normy handlowo-ekonomiczne określają stan ekwiwalencji jako pożądany – postulują na przykład zrównanie popytu z podażą i zrównanie masy pieniądza z masą towaru na rynku. Nieco młodszy od Kierkegarda Marks krytykował „wyzysk” za to właśnie, że jest relacją nieekwiwalentną. Sens kupieckiej metaforyki *Przedmowy* stanie się może wyraźniejszy, gdy uzmysłowimy sobie, że w epoce Kierkegarda, jak i w naszej, przedmowa jako gatunek spełniała – i spełnia – funkcję ekwiwalentu. Kwituje ona pomoc, jaką autor otrzymał od innych. Była (i jest) zatem czymś w rodzaju papieru wartościowego,

¹ Ibid., s. IX.

² G.W.F. Hegel, op. cit., s. 246.

który otrzymuje się po wpłaceniu pewnej sumy (uprzejmości, przyjaznej krytyki) do „banku” autora.

Jak Państwo widziecie, Kierkegaard inaczej rozumiał przedmowę. Nikogo nie znajduje godnym podziękowania, wielu godnymi ataku. Ponieważ korzysta ze słownika prawno-kupieckiego nader hojnie także i w innych książkach oraz w *Dziennikach*, pozwolę sobie na pewne, być może błahe, spostrzeżenie. Wiemy, że ojciec Sørena był kupcem i to kupcem niebyłe jakim, *self-made-manem* – w młodości chłopem pańszczyźnianym, a u schyłku życia człowiekiem bardzo bogatym. Wielu badaczy mówi o dziwactwach ojcowskich, o jego melancholii, o braku radości i o pietystycznym przestrzeganiu litery Biblii. Być może najostrzej formułuje to G. Brandes twierdząc, że Kierkegaard-ojciec był „w domu tyranem, a jego barczysta postać długo oddzielała Sørena od świata”¹. Wedle świadectwa *Dzienników* Kierkegarda, jak i świadectw współczesnych, Søren zawsze starał się okazać ojcu szacunek. Ale może właśnie tutaj, w owym ironicznym zastosowaniu słownika ojcowskiego nie do „kwitującego” podziękowania, ale do krytyki i napaści, także (i może prawdziwiej) wyraża się jego stosunek do ojcowskiego świata. Sądzę, że – obok jawnych ataków na „niwelujący jednostkę” system, „w którym rządzi masa” – również poprzez stylistyczną ironię opowiedział Kierkegaard, co sądzi o społeczeństwie jednocześnie posługującym się kodeksem handlowo-prawnym i książeczką do nabożeństwa.

Litota – cecha nieekwiwalentna

Obie retoryki, prawnicza i kupiecka, ujawniają postawę filozoficzną; opowiadają o tym, co nie jest ani prawem, ani handlem. Związana jest z nimi inna cecha Kierkegaardowskiego stylu, a mianowicie figura *litoty*. Mówią o tym tytuły Climacusowych utworów, owe *Okruchy filozoficzne* i *Afsluttende...* Pomniejszenie wagi pojęć stało się *dostówną* bronią Duńczyka, skierowaną przeciw dominującej wówczas filozofii Hegla. Opowiadało o doświadczeniu jednostki, niechętniej generalizacji i obiektywizacji swych doświadczeń. We

¹ G. Brandes, op. cit., s. 256.

wstępie do *Afsluttende...* Climacus spotyka Myśliciela, który tak woła: „- Co to za niesłychana bezczelność i niezwykła próżność [...] podkreślać wagę swojego malutkiego ‘ja’ w naszym, przejętym historią powszechną, teocentrycznym, spekulatywnie istotnym dziewiętnastowiecznym wieku. Wstrząsnęło to mną – mówi Climacus – gdybym nie był już zahartowany przeciw wielu okropnościom, złożyłbym uszy po sobie. Ale tutaj mam czyste sumienie, bo nie ze względu na siebie byłem tak bezczelny, ale dlatego, że to chrześcijaństwo zmusiło mnie do tego. To ono przywiązuje wielką wagę do mego malutkiego ‘ja’ – i do każdego innego, równie niewielkiego ‘ja’.”¹

Racjonalizującym naukom dziewiętnastego wieku przeciwstawiona została maleńka jednostka, a jej doświadczenie zostało – dla podkreślenia różnicy – ujęte w języku „opisu pomniejszającego”, który w istocie wyrażał sprawy niemałe. Ktoś słusznie powiedział, że u Kierkegaarda to, co marginalne, stało się centralne. Pseudonimowa strategia Duńczyka oznaczała odrzucenie *ja* jako uprzywilejowanej (silniejszej, lepszej, prawdziwszej) pozycji nadawczej. Kierkegaard uzyskuje to poprzez bagatelizację autorytetu twórcy. Część jego pseudonimowych autorów jest jawnie pozbawiona jakiegokolwiek roli społecznej. To takie pseudonimy jak *A/Młody człowiek z Albo-albo* czy *Quidam ze Stadier paa Livets Vei*. Kierkegaard osiąga ten sam rezultat „pomniejszania nadawcy” również poprzez odebranie swym pseudonimom tożsamości narodowej, mieszając ze sobą kultury – właśnie tak, jak to się dzieje obecnie w państwach europejskich. Oto Climacus, zamieszkujący klasztor na górze Synaj, zostaje przywołany, by zrobić porządek z duńską literaturą dziewiętnastego wieku. Oto włączają się w duńską debatę pseudonimy, podkreślające swą obcość łacińsko brzmiącymi nazwiskami jak Constantin Constantinus, Frater Taciturnus, a nawet Johannes de Silentio; tu partykuła *de* dyskretnie wskazuje na także francuskie pochodzenie. Ale Kierkegaardowi i tego było mało. Może powodował nim obawa, nieobca także Nietzschemu, że *pozostanie sobą?* Wprowadza więc nowy chwyt: pozwala pseudonimom ściągnąć siebie samego, ich twórcę, na dno istnienia fikcyjnego. Przy-

¹ S. Kierkegaard, *Afsluttende...*, op. cit., s. 7.

znajcie, że nizej nie może upaść człowiek mający pozycję, powóz i posiadłość w samym środku stolicy. „Nikt nie wie o tym, że siedzę tu sobie cichutko i mam zamiar robić to, co przystało pseudonimowym autorom”, mówi Johannes Climacus w *Asfluttende...*, „a za każdym razem, gdy wychodzą nasze książki, *magister Kierkegaard* dostaje za swoje”¹.

W ten sposób także *ja* Kierkegaarda stało się pseudonimem – tylko mniej sprytnym od innych fikcyjnych postaci. Nie być autorytetem, nie posługiwać się atrybutami pozycji społecznej i kultury wobec innych – oto sposoby, dzięki którym estetyczny stosunek autora do postaci zamienia się u Kierkegaarda w sytuację etyczną. To dlatego możemy powiedzieć, że pseudonimy nie wypowiadają słów Kierkegaarda a tylko je, w sposób jak najbardziej niezależny, *powtarzają*, zgodnie z ideą książki zatytułowanej *Powtórzenie*. By zachować niezależność Innego, tak pseudonimu jak i czytelnika (który w dziełach Duńczyka także jest pseudonimem, jako „mój drogi czytelnik”), Kierkegaard nie podporządkowuje sobie pseudonimów. Wzmacnia stronę słabszą, „zmniejszając” ideologiczne znaczenie nadawcy. Ani nie uprzywilejowane, ani nie zobiektywizowane prawnymi regułami *ja* – tak wygląda etyczna recepta Kierkegaarda. I tutaj właśnie litota łączy się z inną cechą Kierkegaardowskiego pseudonimu. Można ją określić mianem propagowania etyki za pomocą komunikacji pośredniej. Komunikacja ta nawiązuje, jak wiadomo, do majeutyki Sokratesa, o którym Kierkegaard mówił, że „sam nie rodził, ale był położną”. Ale Kierkegaard i naukę Sokratesa rozumiał nader radykalnie. W *Dziennikach* powiada, że propagowanie etyki możliwe jest jedynie dzięki pomniejszeniu, prawie zniknięciu nadawcy: „Kiedy refleksja związana z komunikatem skupia się na odbiorcy, mamy do czynienia z komunikatem etycznym, z majeutyką. Nadawca prawie znika, jest potrzebny jedynie po to, by Inny mógł zaistnieć.”²

Pseudonim ustanawia *ja* (jako relację) właśnie dlatego, że wychyla się ku Innemu. Zaś ów Inny jest odeń radykalnie odmienny. W prze-

¹ Ibid., s. 221.

² S. Kierkegaard, *Papirer*, op. cit., VIII 2, s. 189.

ciwnym wypadku odbiorca zniknąłby razem z nadawcą, a pseudonim nigdy by się nie pojawił.

„Nie należy mylić zwrócenia się przeciw sobie z [...] autodestrukcją.” To pierwsze wyraża w istocie *przekształcenie*, „stawianie się aktywne jako moc afirmowania” – oto opinia Deleuzea o Nietzscheańskim Zaratustrze, który także „pragnął swego zaniku”¹. Nie wydaje mi się nadużyciem przywołanie tych słów w celu oświelenia pozycji Kierkegaarda. Etykę praktykowaną przez pseudonimy możemy więc nazwać etyką daru [...] spróbujcie bowiem odwzajemnić się pseudonimowi! (Na)dawcy, który znika! Znaczące wydaje się podobieństwo pseudonimowego czynu do Lévinasowskiego ruchu w kierunku Twarzy. Także dla Francuza stwarzający jednostkę kontakt jest darem: „Rozpoznanie Drugiego oznacza dawanie”, pisze w *Totalité et infini*. Działanie „skupione na Drugim” nazwał Duńczyk *reduplikacją*. Oznaczało to „być tym, co się mówi”, albo „być tym, co się naucza. Egzystującym”². Bowiem, jak powiada w innym miejscu *Dzienników* „rzeczywistość» oznacza egzystencjalną reduplikację słowa”³. Reduplikacja była zatem kategorią łączącą „sądowy proces” świadomości z działaniem. Nie ulega wątpliwości, że takim działaniem były dla Kierkegaarda jego książki – a przynajmniej stwierdzenie, że książka jest czynem, nie ulega wątpliwości dla żadnego pisarza. „To właśnie dzięki nim, powiada Kierkegaard, ‘ja’, [...] dialektycznie zreduplikowany, mogę nazwać się Autorem autorów.”⁴

Pseudonim jako postać etyczna

Czym zatem jest pseudonim? Jest, jak się zdaje, przestrzenią złożoną z „nic nie znaczących peryferii” i pozbawioną autorytatywnego centrum. Jest egzystencjalnym ruchem odbywającym się już *przed* słowem. Na początku jest milczeniem. W swej negatywności oznacza wycofanie się, stworzenie (ironicznego) dystansu do siebie samego,

¹ G. Deleuze, *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak, Warszawa 1993, s. 75 n.

² S. Kierkegaard, *Papirer*, op. cit., IX A 208, s. 105; VIII 2 B 85, s. 17.

³ Ibid., VIII 2 B 85, s. 19.

⁴ Ibid., VII 1 B 77.

prawie zniknięcie. Pozytywność powstaje jednocześnie z tymże ruchem: na skutek wycofania powstaje przestrzeń, do której pseudonim może zaprosić gości. Jak się wydaje, jest między nimi i *Drogi Czytelnik*. Pseudonim, który zrodził się na łożu estetyki jako figura literacka, przeistacza się w figurę etyczną. W propozycję porozumienia. Zatem z jednej strony, pseudonim jest nie tyle słowem, ile czynem jednostki budującej swą tożsamość. Być może należy powiedzieć, że pseudonim jest najkrótszą definicją tożsamości. Z drugiej strony, przestrzeń pomiędzy pseudonimem a (kimś, kogo, być może wbrew jemu samemu, nazywamy) Autorem jest tak znaczna, że każdy z nich pozostanie dla drugiego Obcym, Innym – w Lévinasowskim sensie tego pojęcia. Dzięki temu właśnie wypowiedź słyszana w przestrzeni stworzonej przez pseudonim, przestaje być monologiczna, a staje się słowem przestrzennym, które nie jest niczyją *własnością*, a zatem nie jest związane paragrafami prawa. Czym bowiem, zapyta Kierkegaard w *Uczynkach miłości* „jest prawo [w stosunku do etyki], czym nakaz prawa dla człowieka? [...] Ponieważ żaden człowiek w zasadzie nie przewyższa drugiego, zgodnie z moją zachcianką [mogę] dzisiaj uznać za nakaz prawa *to*, jutro zaś – *coś innego*. [...] A może wystarczy uznać zgodę ludzkich mas, pewną liczbę głosów za wystarczającą do podjęcia decyzji? Jaka ilość jest tu konieczna? [Zaś później], by zacząć działać, jednostka musi dowiedzieć się ‘od innych’, czego żąda prawo, lecz każdy z *tych innych* musi przecież, jako jednostka, także dowiedzieć się tego od ‘innych’.”¹

W tej replice wyrazi Kierkegaard tak mocno i dzisiaj odczuwane napięcie między tworzeniem norm prawnych przez „innych” a „moją”, jednostkową odpowiedzialnością wobec prawa. Odpowiedzialnością, która nie potrafi stworzyć trwałej, nie skażonej przemocą relacji „my” z pojęć „inni” i „ja”. Kantowskiej *wypowiedzi*, opartej na autonomii moralnej jednostki przeciwstawi pseudonim jednostkową, zawsze i tylko – *odpowiedź*, część dialogu wertykalnego. I taką samą odpowiedź da projektom „etyki mas”. Kierkegaard oddziela *de facto* prawo od sprawiedliwości. Twierdzi, że prawo

¹ S. Kierkegaard, SV, t. IX, s. 112.

zbudowane przez ludzi jest abstrakcyjną przemocą. Także wtedy, gdy nakazy moralne przychodzą z zewnątrz *za pomocą słów*. Jak bowiem pamiętamy, etyczne działanie jednostki zaczyna się od sprzeciwu wobec komunikacji bezpośredniej jako nie-etycznej. Od niewiary, by moralność można było „opowiedzieć” innym; nie sposób wtedy uniknąć pustego moralizowania. Kierkegaard woli tu raczej milczeć. Zarzucając milczenie jednostka ryzykuje, iż stanie się częścią *ludzkiej masy*, która, na dobrą sprawę, nie istnieje, jest złudzeniem stworzonym przez państwowe instytucje wyborcze i prawne (a dzisiaj dodalibyśmy także instytucje badania opinii publicznej), gdyż w momencie moralnego wyboru każdy ponownie staje się jednostką. Słuszne wydaje się stwierdzenie, że dla Kierkegaarda autorytetem i źródłem sprawiedliwości jest Bóg. I on także powinien być źródłem prawa, o ile prawo chce być sprawiedliwe. Ale sądzę, że myśl Kierkegaarda jest ciekawa zarówno dla chrześcijan jak i dla niewierzących, a jego krytyka modernistycznej etyki i koncepcji prawa wydaje się być trafna bez rozstrzygnięcia, czy Bóg jest realnością, możliwością czy wręcz niemożliwością. Bowiem wszystkim interesuje pytanie: jak dalece powinniśmy być posłuszni prawu, które sami ustanowiliśmy? Jak uwierzyć, że racja większości, wyłoniona w procesie negocjacji, jest prawdą, a nie jakimś przypadkiem lub wyrazem siły państwa, posiadającego lokale wyborcze, policję i więzienia?

Pytania te przejęły wielu ideologów demokracji. Jeden z nich, Jürgen Habermas kładzie nacisk na wolną debatę, w której uczestniczyć może każdy, kto posiada kompetencje obywatelskie. Kantowskiej, monologicznej koncepcji rozumu, obecnego w jednostkowej świadomości, przeciwstawia Habermas dialogiczną ideę rozumu „horyzontalnego”, uczestniczącego w publicznym dyskursie i poszukującego *consensusu* za pomocą logicznej argumentacji, odległej od propagandy i manipulacji.¹ Kierkegaardowskiemu milczeniu, sygnałowi dialogu wertykalnego przeciwstawia Habermas rację

¹ Por. M. Westphal, „Commanded Love and Moral Autonomy: The Kierkegaard – Habermas Debate”, w: N.J. Cappelørn i H. Druser (eds.), *Kierkegaard Studies. Yearbook 1998*, Berlin – New York 1998 (w druku).

wyłonioną w toku nieprzerwanej debaty. Niemiecki filozof łączy wolność i odpowiedzialność obywatelską z postawą performacyjną. Zdaje się nas przekonywać, że tożsamość jest „lingwistyczna”, związana zobowiązaniem illokucyjnym (J.L. Austin).¹ W tej perspektywie nieczytelne staje się milczenie manifestowane na forum publicznym.

Jak próbowałem wcześniej wykazać, milczenie Kierkegarda jest dialogiczne, zaś jego wysiłek nie szedł w kierunku tworzenia przekonujących argumentów. Powszechną debatę etyczną uznał Duńczuk za manifestację władzy politycznej. Tak prowadzona debata była od początku zaszczerpiona na korzeniu polityki, a zatem etyka musiała bezwarunkowo ulec tej ostatniej. Także propagowana przez Habermasa performacyjna „równość” racji etycznych, wypowiedzianych podczas debaty „we własnym imieniu”, wyklucza Kierkegardowską strategię pseudonimową, oznaczającą mówienie „nieswoim, pomniejszonym” głosem, wzmacniającym za to głos Innego. Jak się wydaje, Habermasowskie przekonanie o uniwersalnej ważności ekwiwalentnego dyskursu publicznego zakłada uprzednie skłonienie/zmuszenie jednostek do uznania norm dyskursywnych za obowiązujące. Rozum racjonalny nie wyklucza przymusu. Oto przykład. Habermasowi można zarzucić, iż nie docenia fenomenu obcości, ważnego dla Lévinasa i Kierkegarda. Dla niemieckiego filozofa demokratyczne państwo jest warunkiem powstania obywatelskiej wspólnoty etycznej. Jego teoria dyskursu zakłada tylko jedno forum i jedną upaństwowioną obywatelskość. Wewnątrz Habermasowskiego państwa „komunikacyjną równość” obywateli gwarantują „równe” prawa: i te ograniczające władzę, i te, które dają obywatelowi prawo swobodnej wypowiedzi. Wspólną Habermasa rządzi więc zasada *ekwiwalencji* i taka też jest jego etyka, poruszana troską o dobro systemu. Mówiąc najkrócej, etyka ta nie zna ani pojęcia daru, ani miłości, która także jest darem. W swym wykładzie kopenhaskim z 1997 roku Habermas powiedział o obcości: „obcy mogą uczestniczyć w dyskursie obywatelskim dopiero wów-

¹ J. Habermas, „Communicative Freedom and Negative Theology”, w: M.J. Matušík i M. Westphal (eds.), *Kierkegaard in Post/Modernity*, Bloomington 1995, s. 195.

czas, gdy otrzymają obywatelstwo, nie wcześniej”. Wydaje się, że postulat przymusowej akulturacji jako warunku równego uczestnictwa w komunikacji demokratycznej jest słabością jego koncepcji.¹ Przeciwwstawia bowiem obywatela jednostce a socjologię antropologii. Lecz nawet pozostawiając obcych na boku, trudno uznać etykę Habermasa za dobre zabezpieczenie przed rozruchami. Filozof wydaje się nie dostrzegać, że etyka demokratyczna nieuchronnie prowadzi do takich sytuacji, w których – słusznie lub nie słusznie – czujemy się oszukani, potraktowani niesprawiedliwie, a nawet poniżeni. W których jesteśmy przekonani, że została naruszona zasada ekwiwalentu. I nic tu nie pomoże zakomunikowanie tego odczucia w debacie publicznej. Zatem Habermasowska etyka nie uchroni nas przed niechęcią, a nawet agresją innych. Być może dotyczy to także stosunków między państwami.

Być mniejszym

Kierkegaard skłania nas z kolei do pytania: jak porozumieć się z innymi nie będąc z nimi tożsamym? Jak zaświadczyć swoją biografie bez marginalizacji doświadczenia innych, czyli bez odwołania się do mechanizmów wspólnotowej tożsamości, niwelujących różnice? Jak uniknąć pokusy zrozumienia „obcości” jako czegoś gorszego?

Kierkegaard lokuje owo „jak” w kategorii komunikacji pośredniej, minimalizującej ideologiczną i polityczną pozycję nadawcy. Role społeczne jednostki przestają być dla niego najwyższym stopniem obywatelskiego rozwoju, stając się jedynie *warunkiem* rozwoju jednostki. Bowiem Kierkegaardowska wolność (która jest wyłącznie związana z jednostką) to także wolność od zbyt silnych więzów narodu i historii.

¹ Por. J. Habermas, *Obywatelstwo a tożsamość narodowa*, Warszawa 1993, s. 34: „Poządana polityczna akulturacja [obcych] nie dotyczy całości procesów socjalizacji”. Nie wydaje się to przekonujące. Jak bowiem w „otwartym społeczeństwie demokratycznym”, posługującym się niecenzurowanymi mass-mediami, oddzielić akulturację polityczną od innych form socjalizacji?

Za Platońskim Sokratesem i za Habermasem możemy powiedzieć, że etyka rodzi się z dyskursu. Za Lévinasem zaś, że etyka wyprzedza dyskurs. Kierkegaard i tu ma własne zadanie. Wychodzi od dialektyki milczenia, które narzuca językowi niezwykłą strategię – złączenie za sobą patosu, dialektyki i mimiki – na przykład w *Afsluttende...*. Patos ma oddziaływać na nasze emocje, dialektyka na intelekt. Mimika zaś to przedrzeźnianie, małpowanie – oraz milczenie. Takie połączenie osłabia zarówno uczuciowe działanie patosu jak i powagę dialektyki. Osłabia autorytet wypowiedzi i samego wypowiadającego (instancji nadawczej). To połączenie przedrzeźnia ideologiczne i polityczne racje autora, które przestają być dosłowne i prawdziwe. Zatem odpowiedź łącząca owe trzy, zazwyczaj trzymające się z dala od siebie elementy, skłania świadomość kreującą do anty-habermasowskiego „mówienia przeciwko sobie”. A kto tak potrafi mówić? Oczywiście jedynie pseudonim. Prawda nie jest partykularną racją autora, ani pseudonimu – ani demokratyczną racją wspólnie przez nich wynegocjowanej wypowiedzi. Jest „pomiędzy” jako możliwość lub milczenie. Jak się wydaje, także u Lévinasa poszukiwanie Twarzy czynione jest w milczeniu, a dopiero jej rozpoznanie nadaje słowu brzmienie (etyczne). Wyrugowanie milczenia z przestrzeni publicznej – co czyni Habermas – musi podporządkować to, co obce, odległe, odmienne, niezrozumiałe – Innemu temu, co znamy – naszemu językowi, naszej kulturze. To, co niewypowiedziane – obcość – przestaje istnieć. Pseudonim ocala jednostkowe milczenie (skoro „milczenie ocala jednostkę”) i chyba właśnie z tego powodu został powołany do istnienia. Bo jeżeli ma istnieć etyka, pseudonim musi być starszy od autora. Przecież najpierw oglądamy twarz, by się upewnić, że można zawierzyć Jej słowom.

Podczas mego wystąpienia pragnąłem pokazać, że etyka pseudonimu zderzona twarzą w twarz z etyką demokratyczną podkreśla słabości tej ostatniej. Jak się wydaje, europejska demokracja lekceważy to, co dla etyki Kierkegaarda było istotne: milczenie i obcość. Demokratycznemu dialogowi przeciwstawił Kierkegaard – jako swoją replikę – dialektyczny pseudonim, ogarniający milczenie oraz jakże różne możliwości słowa: lirykę, esej, pastisz, satyrę, krytykę literacką, platoński dramat filozoficzny, analizę etyki, estetyki

i religii, może i powieść¹ oraz wspomniany reportaż. Czulemu na punkcie równości obywatelowi proponuje Duńczyk jednostkę odrzucającą „równość zobowiązań” po to, by ten „Drugi mógł istnieć”. Kierkegaard wzbogaca nas o możliwość wyboru. Obok etyki ekwiwalencji istnieje etyka daru.

Bronisław Świdorski

¹ Por. B. Świdorski, „Kierkegaard jako powieściopisarz”, *Teksty drugie* 2 (1994).