

**Michał Paweł Markowski**

## Nuda i tożsamość

*Jak rzeka Guadalquivir przepada pod ziemią, aby znów wytrysnąć, tak muszę wpaść w pseudonimowość świadom, gdzie na nowo ujawnię moje imię.<sup>1</sup>*

### I. Nad otchłanią

W jednym z fragmentów swojego dziennika Cioran zanotował: „Bez nudy nie posiadałbym tożsamości. To dzięki niej i z jej powodu dane mi było poznać siebie. Gdybym jej nigdy nie doświadczył, [...] nie wiedziałbym kim jestem. Nuda jest spotkaniem z samym sobą – dzięki spostrzeżeniu nicości siebie samego.” Fragment wcześniejszy stanowi narracyjną przesłankę tego wniosku: „Ów napad nudy, którego doświadczyłem mając pięć lat (1916), popołudniem, którego nigdy nie zapomnę, po raz pierwszy naprawdę pozwolił przebudzić się mojej świadomości. Tego popołudnia narodziłem się jako istota świadoma. Kim byłem przedtem? Zwyczajnym istnieniem. Moje ja zaczyna się od tego pęknięcia i objawienia, które dobrze ukazuje podwójną naturę nudy. Za jednym zamachem odczułem nicłość w mojej krwi, w moich kościach, w moim tchnieniu i byłem równie pusty, co otaczające mnie przedmioty. Nie było już ani nieba, ani ziemi, lecz tylko bezmierna rozciągłość czasu, czasu zmumifikowanego.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Cytuję za: A. Dżakowska, „Dyskurs pseudonimów”, *Archiwum historii filozofii i myśli społecznej* 1992, t. 37, s. 124. Dalej jako DP, z podaniem strony.

<sup>2</sup> Cioran, „Cahiers inédits”, *Magazine Littéraire* n. 357, septembre 1997, s. 57.

Nuda jest więc dojmująca, choć konieczna, przerażająca, lecz konstytutywna. Bez jej doświadczenia tożsamość zawieszona jest w próżni, choć tylko próżnia może być jej fundamentem. Oto paradoksalna, „podwójna natura nudy” wedle Ciorana: umożliwia napotkanie siebie, ale też prowadzi na skraj przepaści. Ja spotyka siebie dostrzegając pustkę swego wnętrza, która jest jedynie odbiciem pustki napotkanej w rzeczach. Wydawać by się mogło, że refleksja jest przywłaszczeniem spostrzeżonej nicości, która odtąd nie czyha na mnie z zewnątrz, lecz określa moje wnętrze. Tak jednak nie jest, albowiem w tym odzwierciedleniu dwóch nicości ginie czas, który już nie płynie, lecz się bezmiernie rozciąga. Moje ja jest lustrem, w którym odbijają się zмумifikowane zwłoki czasu. Nie ma już nieba i ziemi, lecz to, co niezróżnicowane: bezkresny horyzont, w którym zlewają się przeciwieństwa. Cóż więc znaczy twierdzenie Ciorana, że tożsamość ugruntowana jest na nudzie? To, że w odkrytej pustce zatrzymał się czas i to, że tożsamość jest zniesieniem różnic. W gruncie rzeczy jednak te dwa twierdzenia są zwykłą tautologią, gdyż zwłoki czasu są nieruchomym obrazem wieczności.

Problem nudy i tożsamości jest więc problemem czasu. Cioran nie jest pierwszym myślicielem, który to sobie uświadomił, choć być może pierwszym, dla którego doświadczenie wydrażenia prowadziło do narodzin świadomości, a więc odkrycia własnego Ja, które nie tyle było przesłanką znudzenia, co jego zbawiennym efektem. Wydawać by się mogło, że można tu mówić o kresie podmiotu, o nieoczekiwanej zamianie miejsc, dzięki której z przesłanki podmiot staje się efektem, z substancji – przypadłością. Tak jednak nie jest: podmiot Ciorana nie jest parodią, lecz tylko nieznacznie zmienioną wersją kartezjańskiego *cogito*. W gruncie rzeczy nie ma żadnej różnicy między „myślę, więc jestem” a „nudzę się, więc jestem”. W obu wypadkach bowiem Ja istnieje o tyle, o ile powstrzymuje złowrogi upływ czasu, o ile umknie przygodności istnienia. Zarówno bowiem myślenie jak nudzenie dokonuje się poza czasem, w przetrzeniu, z której zniknęło poróżnienie a zaczęło panować To Samo. Na początku wieku XIX, Senancour, ustami swego bohatera Obermanna skonstruował takie oto równanie: *lennui consume ma durée = je reste le même = je reste dans un vide intolérable*. Nuda pożera moje trwanie, ja pozostaję taki sam i tkwię w pustce nie do

zniesienia. Autor papierów zamieszczonych w I tomie *Albo-albo* pisze: „Nuda spoczywa na nicości, która wślizguje się w byt i przyprawia o zawrót głowy podobny do tego, jakiego się doznaje, spoglądając w bezdeń przepaści” [A I 331]<sup>1</sup>.

A w *Pojęciu lęku* Vigilius Haufniensis stwierdzi: „Nuda i martwość są ciągłością w nicości” [PL 158]. Walka z nudą to walka o czas nad otchłanią nicości, a tym samym walka o samego siebie. Nikt chyba nie potraktował tego wyzwania bardziej dramatycznie od Sørensa Kierkegaarda. W „Diapsalmatach”, w zapisie dotyczącym nudy, czytamy: „Dusza moja jest jak Morze Martwe, nad którym nie może przelecieć żaden ptak; w połowie drogi zmęczony opada w śmierć i nicość” [A I 40]. Niezależnie od tego, kto jest autorem tych słów, metafora pozostaje metaforą: tafla morza kryje w sobie pustkę, która zamazuje ślady przejścia. To nie lot ptaka zniknął z nieba, ani on sam. To zniknęła możliwość odróżnienia ptaka od tafli morza. Gdy ptak spada w pustkę, sam się nią staje i wtedy światem zaczyna rządzić pusta tautologia.

## II. W stronę Schopenhauera

Otwórzmy „Gospodarke przemiennej”, z pierwszego tomu *Albo-albo*, tekst w całości nudzie poświęcony. Jest to zapis interesujący tym bardziej, że można go czytać jako polemikę zarówno z Pascalem, jak Schopenhauerem. Choć i Pascal, i Schopenhauer uważają, że „nuda jest korzeniem zła” (A I 329), to jednak ten pierwszy nigdy nie podsuwałby zabawy jako najskuteczniejszego lekarstwa na nudę. Ale i autor pierwszego tomu *Albo-albo* nie chciałby się ograniczyć do czysto zewnętrznych rozrywek, do – mówiąc językiem Pascala –

---

<sup>1</sup> W dalszym ciągu stosuję następujące skróty dzieł S. Kierkegaarda: A (liczba rzymska oznacza tom) = *Albo-Albo*, przeł. J. Iwaszkiewicz, K. Toeplitz, Warszawa 1982; BD = *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1969; I = *Le concept dironie constamment rapporté à Socrate. Confession publique. Johannes Climacus ou De omnibus dubitandum est*, trad. P.H. Tisseau et E.-M. Jacques-Tisseau, Paris 1975; OF = *Okruchy filozoficzne. Chwila*, przeł. K. Toeplitz, Warszawa 1988; P = *Powtórzenie*, przeł. B. Świdorski, Warszawa 1992; PL = *Pojęcie lęku*, przeł. A. Dżakowska, Warszawa 1996;

pogoni za zającem. Jest to bowiem zatrudnienie „wulgarne, pozbawione sztuki i polega na iluzji” [A I 332].

„Metoda, którą proponuję nie polega na tym, ale na przemianie gleby, [...] na zmianie metod uprawy i doborze ziarna. Zarazem dana tu jest zasada ograniczenia, która jest jedyną zbawienną metodą w świecie [A I 332].

Nie chodzi więc o „bezgraniczne możliwości przemian”, o nieokielznane pragnienie nowości, o totalną ekstensywność, lecz – przeciwnie – o ograniczenie, dzięki któremu właściwym polem płodozmianu staje się nasze Ja, a nie jego zewnątrz, gdzie na człowieka czyha śmiertelna nuda. „Trzeba się ograniczać, pisze w *Dzienniku uwodziciela* Johannes, najlepszy to sposób uzyskania największych korzyści” [A I 371]. I wyznaje, że największą rozkosz przynosi mu kołysanie się w łódce na falach jeziora. Ale nie tylko: „Jakaż to rozkosz tak płynąć na ruchliwej wodzie – jakż to rozkosz poruszać się tak w swoim wnętrzu” [A I 372]. Bo tak naprawdę, to chodzi tylko o wnętrze. I takie jest właśnie rozwiązanie Schopenhauera. „Nasze praktyczne, realne życie jest [...] nudne i mdłe”<sup>1</sup> i dlatego „Człowiek wybitny będzie [...] żył przede wszystkim życiem intelektualnym, które dzięki coraz lepszemu zrozumieniu i poznaniu nabierze związku wewnętrznego, intensywność jego będzie stale rosła, coraz bardziej i bardziej stawać się będzie ono zamkniętą całością i nabierze doskonałości, jak dzieło sztuki w trakcie tworzenia” [AF 61].

Tym, co łączy autora „Gospodarki przemiennej” i autora *Aforyzmów* w walce przeciwko nudzie jest *intensywność*, której istotę tak określał Schopenhauer: „Nieustanny ruch myśli, ich nieustanne igranie różnorodnymi przejawami świata zewnętrznego i wewnętrznego, ich zdolność i potrzeba tworzenia coraz innych kombinacji” [AF 48].

Autor, którego Wiktor Eremita, określił mianem „autora A”, ujmuje to tak: „Oko, którym się obserwuje rzeczywistość musi się stale przemieniać” [A I 343], gdyż tylko wtedy „najbardziej niezna-

---

<sup>1</sup> A. Schopenhauer, *Aforyzmy o mądrości życia*, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1974, s. 61 (dalej jako AF, z podaniem strony).

czny drobiazg przypadkowy może być bogatą materią znakomitej rozrywki” [A I 343]. Dodatkowy komentarz do owej „wynałazczości” oka spotykamy w „Diapsalmatach”: „Gdybym miał wypowiedzieć jakieś życzenie, to nie chciałbym bogactw ani władzy, ale chciałbym posiadać namiętność możliwości, oko, które wciąż młode, wciąż palące, wszędzie dostrzega możliwości. Nasycenie rozczarowuje, możliwość nigdy” [A I 45].

Za progiem nasycenia czai się nuda, o czym doskonale wie Johannes, który tylko wtedy kocha, gdy „wszędzie dostrzega możliwości”. Gdy uwiedzie Kordelię, świat i czas staną w miejscu, gdyż nie będzie już miejsca na Przypadek, który stałby się współnikiem w dziele estetyzacji życia. A co się dzieje, gdy „człowiek goni [tylko] za możliwością”? Wówczas „nie może odnaleźć drogi do samego siebie” [BD 175] i popada w rozpacz. Uciekając przed śmiertelną nudą popada w chorobę na śmierć.

### III. Rozpacz i ironia

Co to jest rozpacz? Anti-Climacus pisze tak: „O ile osobowość nie staje się sama sobą, nie jest samą sobą; a nie być samym sobą to jest właściwie rozpacz” [BD 166]. Rzecz więc w tym, że trzeba „stać się sobą” [BD 172]. Ja nie jest dane, lecz zadane, trzeba dopiero odnaleźć do niego drogę i to jest właśnie najtrudniejsze. Najtrudniejsze, bo „osobowość jest syntezą możliwości i konieczności” [BD 179]. Gdy między możliwością i koniecznością panuje niezgoda, droga do własnego Ja zostaje zamknięta, „bo ten, kto z odwagą rozpaczy rzuca się na oślep w możliwość, wznosi się wysoko, ale ten, dla kogo wszystko jest koniecznością, stracony w rozpacz poniża się do codzienności” [BD 181].

Ja oddane wyłącznie poszukiwaniu możliwości w swej jednostronności nie różni się wcale od ja osiadłego na mieliznie konieczności. Asesor Wilhelm i Johannes są braćmi w tym samym niezczęściu, obu im zagraża rozpacz i w tym sensie oba tomy *Albo-albo* nie znoszą się, lecz uzupełniają, gdyż czysta bezpośredniość i czysta mediacja, to; co estetyczne, i to, co etyczne, muszą się ze sobą zderzyć, wytworzyć sprzeczność, gdyż tylko ona może być źródłem ruchu, bez ruchu zaś Ja, które nie jest trybem spekulacyjnej ma-

szynerii puszczonej w ruch przez Hegla, lecz namiętnością, nie może do siebie dotrzeć. „W tym, co etyczne, pisze asesor, nie chodzi o to, co zewnętrzne [w czym – dodajmy – bezpowrotnie zatracą się egzystencja estetyczna], lecz o to, co wewnętrzne” [A II 361]. Tak naprawdę nie chodzi jednak ani o wewnątrz, ani o zewnątrz, tylko ich dialektykę. Wrócimy jeszcze do tego wątku, teraz zaś zauważmy, że analogiczne rozumowanie, jak w przypadku rozpaczy, przedstawia Kierkegaard w książce o ironii. Najistotniejszy dla nas fragment znajduje się w rozdziale poświęconym ironii romantycznej, *Ironia po Fichcie*.

Punktem wyjścia jest fichteńska formuła tożsamości  $Ja=Ja$ , która według Kierkegaarda jest „tożsamością abstrakcyjną”, gdyż chcąc przekroczyć granice ja, pojętego jako rzecz sama w sobie, Fichte wprowadził w jej obręb nieskończoność (pod postacią rozumowania), pozbawiając ją jakiegokolwiek elementu skończonego. „Z Fichtem rozumowanie staje się nieskończone a subiektywność staje się nieskończoną i absolutną negatywnością” [I 247]. Podczas gdy Kant zapomniał o nieskończoności negatywnej (trudno o mniejszego ironistę od królewieckiego filozofa), Fichte zapomniał o nieskończoności pozytywnej. Stąd pierwszeństwo metody i stąd abstrakcyjna tożsamość  $Ja=Ja$ , która dokonuje się wyłącznie w „królestwie idei”, „odmawiając jakiegokolwiek uczestnictwa w rzeczywistości”. Dzięki takiemu zabiegowi *ja* staje się „absolutnym początkiem, od którego zacznie się budowa świata”. *Ja* wieczne zostaje utożsamione z *ja* uczasowanym a wszelka historia zostaje przekształcona w mit. W takiej sytuacji „rzeczywistość jest prostą możliwością” [I 253] i tylko nią być może. „Ironista to wieczne *ja*, dla którego żadna rzeczywistość nie jest odpowiednia”, to nowoczesny Adam, który ludziom i ich sprawom pozwala defilować przed sobą niczym zwierzętom, których towarzystwa wcale nie pragnie [I 256]. Żyć poetycko: w tej formule zamyka się teatralna wizja świata. Ironista to widz, który powołuje do życia przedstawienie, nie tylko odmawiając w nim udziału, lecz nader szybko porzucając je dla innego przedstawienia. I dlatego, powie Kierkegaard, „życie ironisty [...] traci jakąkolwiek ciągłość” i staje się jedynie „łańcuchem stanów afektywnych” [I 257]. Oczywiście skala owych namiętności jest ogromna: „raz jest on bogiem, raz ziarenkiem piasku”, afekty postępują po

sobie bez żadnego porządku, i to wszystko sprawia, że ironista popada „w najbardziej przerażające niewolnictwo”. Wierząc w swą nieograniczoną wolność wplątuje się w kołowrót zmiennych nastrojów, z którego nie ma wyjścia. Choć może nie, wyjście istnieje, lecz dla ironisty jedyną formą syntezy sprzeczności, jedyną ciągłością w świecie z gruntu nieciąglym może być tylko nuda. „Nuda, owa wieczność bez konsystencji, bezbarwna szczęśliwość, powierzchowna głębia, złakniona sytość” [I 258]. Nuda, pisze Kierkegaard, to „negatywna synteza, wchłonięta przez świadomość, w której zamazują się sprzeczności” [I 258]. I dlatego właśnie „ironia *pozostaje doskonale negatywna*: z teoretycznego punktu widzenia ustanawia ona fałszywą relację między ideą a rzeczywistością, między rzeczywistością a ideą; z praktycznego zaś punktu widzenia między możliwością i rzeczywistością, między rzeczywistością a możliwością” [I 258].

Ironista, powiada Kierkegaard, „pozostaje dumnie zamknięty w sobie samym” [I 256]. Gdy w *Pojęciu lęku* Vigilius Haufniensis będzie pisał o Sokratesie, to pokaże, że jego ironia „na początku zasłoniła się przed ludźmi i zamknęła się od środka ze sobą [...], zaczęła od zatrzaśnięcia swoich drzwi” [PL 160] i nazwie tę ironię „hermetycznością”: tym, co zamknięte i odosobnione. Zaraz jednak doda: ironia Sokratesa zamknęła się w sobie, by natychmiast „rozszerzyć się w czymś boskim”, co pozbawiało ją hermetyczności. Tymczasem z powodzeniem można powiedzieć o ironii nowoczesnej, że jest tym, co demoniczne. Demoniczne, czyli „bez treści, nudne”, puste i wyrażone. W ten sposób zamyka się koło między ironią a nudą. Ironia jest stanem ducha, dla którego wszystko jest możliwe i w którym nic ze sobą się nie łączy. Nuda zaś jest stanem ducha, w którym nic nie jest możliwe, ciągłość zaś została ufundowana na nicości. Dlatego właśnie ostateczną konsekwencją ironii może być wyłącznie nuda. O tym właśnie traktuje zapis w „Diapsalmatach”, którego autor, prowadząc „życie poety” ostatecznie wpada w nudę: „leżę wyciągnięty, beczynny; jedyne, co widzę, to jest pustka, to, czym żyję, to jest pustka, jedyne w czym się poruszam, to w pustce. [...] Cóż mogłoby odmienić mój stan? Gdybym ujrzał coś pewnego, żeby to była jakaś próba, jakieś natchnienie, coś, jakaś wiara, co góry przenosi; gdybym znalazł myśl, która by wiązała skończone z nieskończonością” [A I 40].

Czym może być myśl, „która by wiązała skończone z nieskończonością”? Może i powinna być myślą o powtórzeniu.

#### IV. Powtórzenie

W nieukończonyj bajce zatytułowanej *Johannes Climacus czyli de omnibus dubitandum est*, powstałej w latach 1842-43, a więc w tym samym czasie, co *Powtórzenie*, w części drugiej, w której Johannes zaczyna *myśleć propriis auspiciis*, padają istotne słowa dotyczące bezpośredniości, która – jak już wiemy – jest dziedziną życia estetycznego. „Bezpośredniość jest [...] nieokreśleniem. Z bezpośredniości wykluczona jest wszelka relacja, gdyż kiedy tylko pojawia się relacja, bezpośredniość zostaje zniesiona” [I 357]. Oznacza to, że świadomość nie może zamieszkać w bezpośredniości, gdyż wówczas nie byłaby świadomością, jako że opiera się ona zawsze na relacji. „Czym jest więc bezpośredniość? Rzeczywistością. Czym jest zapośredniczenie? Mową.” Jeśli bezpośredniość jest rzeczywistością, to mowa odsłania porządek idealny. Między tymi dwoma porządkami ustanawia się sprzeczność. Gdzie? W świadomości. „Z chwilą, gdy staram się wyrazić rzeczywistość, ustanawiam sprzeczność, gdyż wyrażam idealność” [I 358]. Świadomość jest więc relacją, relacją w formie sprzeczności między tym, co realne, i tym, co idealne. To, co realne, jest tym, co bezpośrednio, i dlatego w samej rzeczywistości nie ma żadnej relacji, a zatem i żadnego powtórzenia. Nie ma go też w sferze idealnej, gdyż idea jest zawsze ta sama. Powtórzenie może powstać tylko wtedy, gdy powstaje konflikt między dwoma członami relacji: tu między realnością i idealnością. A konflikt ten powstaje przede wszystkim w świadomości, która jest miejscem przecięcia czasu i wieczności. Jeśli zatem – jak pisze Johannes Climacus w *Okruchach filozoficznych* – tylko paradoks może zjednoczyć tę sprzeczność, czyli uwiecznić to, co historyczne, i uhistorycznić to, co wieczne, to świadomość może być wydana jedynie na łup paradoksu. Paradoks zaś wymyka się poznaniu, gdyż każde poznanie „jest albo poznaniem tego, co wieczne [...] albo poznaniem czysto historycznym” [OF 75]. Paradoks jest więc wpisany w świadomość zderzeniem wieczności i czasu, czyli powtórzeniem. Jeśli zaś



paradoks jest narzędziem nie rozumu, lecz wiary, to jasne jest, że powtórzenie musi być kategorią religijną.

W Liście do profesora Heiberga, kawalera orderu Dannebrog, Constantin Constantinus, autor broszury pod tytułem *Powtórzenie*, pisze: „Więc i ja wybrałem się do Berlina, [...] by sprawdzić, czy Powtórzenie jest możliwe. Moja pomyłka polegała na tym, że najbardziej intymne i wewnętrzne pytanie o możliwość Powtórzenia przedstawiłem w sposób ‘zewnątrzny’, jakby obszar Powtórzenia (o ile istnieje) znajdował się poza człowiekiem, a nie wewnątrz niego. W rezultacie rozpaczam nad niepowodzeniem *Powtórzenia* i ustępuję miejsca chłopcu, by odkrył je dzięki swemu religijnemu instynktowi” [P 40].

Powtórzenie jest więc tym, co „wewnętrzne”, nie zaś tym, co istnieje na zewnątrz i dlatego w rzeczywistości, która jest czystą bezpośredniością, o czym wiedział Johannes Climacus, powtórzenie nie istnieje a jeśli istnieje w przyrodzie to tylko pod postacią konieczności. Zadanie polega więc na tym, by – o czym z kolei pisze Vigilius Haufniensis – przekształcić powtórzenie „w osobiste zadanie wolności i jej najwyższe *interesse*” [PL 22]. Najważniejsze jest tu pojęcie *interesse*, które czytać należy zarówno razem, jak rozłącznie. W pierwszym przypadku chodzi tu ni mniej ni więcej, niż o „interes subiektywnego ja” [PL 22], któremu chodzi o własną wolność. W drugim przypadku, kiedy Kierkegaard pisze *inter-esse* z dywizem, chodzi o to, co istnieje pomiędzy, pomiędzy dwoma momentami „hipotetycznej jedności myślenia i bytu, zakładanej przez myśl abstrakcyjną”<sup>1</sup>. W obydwu wypadkach inter(-)esse wymierzone jest oczywiście przeciwko Heglowi. W *Powtórzeniu* czytamy: „nowsza filozofia nie czyni żadnego ruchu, gdyż ona jedynie potrafi stać w miejscu, a choćby i uczyniła jakiś ruch, związany on będzie z immanencją, podczas gdy powtórzenie jest i będzie – transcendencją” [P 99].

Na Constantinusa powoływał się także Vigilius Haufniensis, który przypominał, że „immanencja osiada na mieliźnie *interesse*”

---

<sup>1</sup> Fragmenty *Dopisku* cytuję według przekładu K. Toeplitza, w: K. Toeplitz, *Kierkegaard*, Warszawa 1975, s. 275. Dalej jako T, z podaniem strony.

[PL 25]. Co to znaczy? Znaczy to przede wszystkim to, że ruch nie jest wyłącznie ruchem myśli a życie człowieka nie da się wypowiedzieć w języku abstrakcji. Ale znaczy też to, że „całe życie, całe istnienie zaczyna się od nowa nie dzięki jakiejś immanentnej ciągłości z tym, co minione – co byłoby sprzecznością – ale dzięki czemuś transcendentnemu, co za pomocą jakiejś szczeliny oddziela powtórzenie od pierwszego zaistnienia” [PL 21].

Zatrzymajmy się przy tej szczelinie, pod którą wcale nie ziejże otchłań pustki. W cytowanym zdaniu kryje się nie tylko charakterystyka powtórzenia, lecz także istota sporu z Heglem. Ryzykując nadmierne uproszczenie moglibyśmy powiedzieć tak: jeśli różnica między dwoma członami relacji jest rzeczywista, opozycje nie dają się zmediatyzować, gdyż na zawsze pozostaną one wobec siebie różne i antyetyczne. Z kolei, jeśli Hegłowska mediacja jest możliwa, to tylko dlatego, że teza i antyteza są tylko z pozoru ze sobą w sporze, a w gruncie rzeczy są ze sobą tożsame. Albo więc nie ma przejścia od tezy do antytezy, albo są one tym samym. Albo więc mamy radykalną inność, albo absolutną tożsamość. W obu wypadkach nie ma miejsca na powtórzenie, które możliwe jest tylko o tyle, o ile to samo, zarazem jest przez inne, inne zaś opiera się na tożsamości. W *Pojęciu lęku* czytamy: „Przyzwyczajenie powstaje w chwili, gdy wieczność wycofuje się z powtórzenia” [PL 177]. Gdy wieczność wycofuje się z powtórzenia, zostaje nam przeraźliwa monotonia Tego Samego, która jest kolejną maską nudy. Gdy jednak wieczność z powtórzenia się nie wycofuje, to człowiek odkrywa Czas i otwiera drogę do samego siebie.

## V. *Bycie i czas*

Wiadomo, że główne pytanie *Okruchów filozoficznych* brzmi: „czy może istnieć historyczny punkt wyjścia dla wiecznej świadomości” [OF 1], a więc: jak możliwe jest – i gdzie? – przecięcie skończoności i nieskończoności. Odpowiedź prowadzi do paradoksu, który „w najbardziej syntetycznej formie” można nazwać chwilą [OF 61]. Okruchy można śmiało nazwać antyheglowskim traktatem o czasowości. Podobnie, jak pierwszych kilkanaście stron III rozdziału *Pojęcia lęku*, których analizy chciałbym teraz przywołać.

Człowiek, powiada Vigilius Haufniensis, jest nie tylko synteza ciała i duszy, ale też „syntezą czasowości i wieczności” [PL 102]. Podczas gdy jednak duch może być owym trzecim, koniecznym elementem łączącym ciało i duszę, czasowość i wieczność nie mogą się znieść w jakimś trzecim, nadrzędnym elemencie. Nie mogą się znieść, ale mogą się zetknąć. Punkt, w którym „czas nieustannie rozcina wieczność, ta zaś bez przerwy wnika w czas” [PL 107] nazywamy chwilą. W czasie nic nie jest obecne, gdyż nie ma w nim takiego punktu, który nie byłby poddany przemijaniu i w tym samym momencie, w którym dzielimy czas na przeszłość, terażniejszość i przyszłość, powstrzymujemy jego bieg. Z kolei wieczność jest samą obecnością, w ramach której podział taki także jest niemożliwy. Życie dokonuje się w czasie i jako takie nie jest obecne. Gdyby było obecne, musiałoby wyjść poza czas, co jest niemożliwe. Z drugiej jednak strony, gdyby poza czas nie wyszło, nie można by mówić w ogóle o życiu, lecz o tym, co bezpośrednio, czyli o naturze. Dlatego dopiero wraz z pojawieniem się ducha, który wyłania się z wieczności pojawia się też chwila, na której może się oprzeć życie.

Dlaczego jednak rozważania o czasie zawarte są w książce o lęku? Dlatego, że czasowość powiązana zostaje z grzesznością, której stanem poprzedzającym jest właśnie lęk. Nie chodzi jednak o to, że czasowość jest grzeszna jako taka, lecz o to, że staje się grzeszna od momentu ustanowienia grzechu. Grzech Adama polegał bowiem na upadku w czas i zdradę wieczności. Kto żyje w samej chwili, oderwanej od wieczności, ten grzeszy, kto żyje w samej wieczności, oderwanej od czasu, tego nie ma. „Gdy tylko grzech został ustanowiony, na nic nie zda się chęć abstrahowania od czasowości, podobnie jak i od zmysłowości” [PL 112]. Tak, jak jesteśmy grzeszni, tak skazani jesteśmy na czas, z którego, jak ze swego ciała, nie sposób się wyzwolić. Hegel pisał, że kiedy „zajmujemy się światem zmysłowym, to nie jesteśmy u siebie samych, lecz u czegoś innego”. Co innego, gdy zajmujemy się samą myślą: wtedy „myśl jest tylko u siebie samej”<sup>1</sup>. Dla Kierkegarda nigdy nie jesteśmy tylko u sie-

---

<sup>1</sup> G. W. F. Hegel, *Filozofia i historia*, przeł. J. Prokopiuk, w: Z Kuderowicz, *Hegel i jego uczniowie*, Warszawa 1984, s. 276.

bie, gdyż myślenie dokonuje się nie w sferze abstrakcyjnej spekulacji, lecz w sferze „spotęgowanej namiętności” [T 250], które rozrywają cienką powłokę naszego Ja. Nie być u siebie, to jednak – zdawałoby się – nie być sobą. Byłoby tak, gdyby tożsamość nie była oparta wyłącznie na różnicy. „Stać się tym, czym się [...] jest, któż chciałby na to tracić czas?” [T 239]. Stać się kimś innym, niż się jest, to czas odzyskać.

## VI. *Je suis un autre*

„Proponuję, pisze Kierkegaard w *Papirer*, aby każdy punkt nosił – jeśli to możliwe – znamię innych, ustanawiając jakąś nieprzerwaną równoczesność pewnej obecności. Sposób ujmowania kolejnego punktu będzie – na ile to możliwe – dyskursem o punktach minionych. Nic nie będzie w pełni gotowe, zakończone” [DP 127].

Przyjrzyjmy się tej wypowiedzi. Zamyka ona dłuższy fragment poświęcony prezentacji prawdy etycznej. Czy można ją przedstawić w wykładzie?, pyta Kierkegaard. Oczywiście nie, gdyż wykład „nie jest egzystencjalnym przejawem obecności mówiącego ani nie daje słuchaczom okazji do zaistnienia”. Jaką więc strategię wybrać? „Postaram się, by to, co omawiane, rozgrywało się przed wami, niekiedy pozwolę sobie wprowadzić was na scenę”. I dalej: „Wykład będzie ciągle nawiedzany przez wspomnienie tego, co już zostało oświetlone z innej strony [...] aby [...] podtrzymać wrażenie, że wszystko to jest obecne, w jednej i tej samej chwili”. Jak widać, problemem głównym jest kwestia obecności. Po pierwsze, obecności mówiącego w tym, co powiedziane, po drugie, obecności wszystkiego, co powiedziane w jednej chwili. W pierwszym przypadku – jak powiedziałaby Lévinas – chodzi o przewagę *le Dire* nad *le Dit*, powiadania nad powiedzianym, w drugim – o dyskursywną synopsis, „nieprzerwaną równoczesność pewnej obecności”. Czy jednak obecność taka jest w ogóle możliwa? Obecność nie podszyta nieobecnością, równoczesność nie zarażona przemijalnością? Zwróćmy uwagę na dwa tropy. Po pierwsze Kierkegaard mówi o „nawiedzaniu” wykładu wspomnieniem tego, co już zostało przedstawione. Po drugie zaś mówi o „znamieniu”, jakie nosi dany punkt, znamieniu innych punktów. W obu wypadkach obecność zarażona zostaje nie-

odwołałnie nieobecnością. Każdą chwilę, w której uobecnia się mówiący, możemy odróżnić od innych chwil, od innych momentów dyskursu tylko dlatego, że nosi ona w sobie „znamię” innych chwil, że je zapowiada i jednocześnie je zachowuje. Tym samym jednak, zapowiadając i zachowując, godząc się zatem na ich wielorakie „nawiedzenie”, chwila traci swą osobliwość, jedyność i niepowtarzalność. Jeżeli Kierkegaard powiada w zakończeniu, że „nic nie będzie w pełni gotowe”, to tym samym zaprzecza marzeniu o „równoczesności pewnej obecności”. Oczywiście w ten sposób wali się w gruzu Heglowskie marzenie o systemie, u którego kresu następuje ostateczna epifania sensu. Ale w gruzu wali się jednocześnie coś jeszcze: możliwość ugruntowania tożsamości własnego *ja* w chwili, która byłaby tylko obecnością. „Postaram się, by to, co omawiane, rozgrywało się przed wami”. W ten sposób odwróceniu ulega egzystencjalna sytuacja ironisty: *ja* nie zamyka się już dumnie w sobie i nie konstruuje z dystansu teatralnego spektaklu. Jeśli w tym, co omawiane istnieje omawiający, a to, co omawiane, rozgrywa się przed widzami, to egzystencja mówiącego skazana jest na spektakl. Ona jest egzystencją teatralną, nie taką jednak, w której romantyczny ironista i esteta zrzucają kolejne maski i kostiumy z rozpacz. Egzystencja teatralna dotyka też nauczającego prawdy, który marząc o obecności, nawiedzany jest nieustannie przez swe poprzednie role, naznaczony znamieniem innych wcieleń. Pragnienie obecności (która, jak wiemy jest duszą wieczności) nie jest zniszczalne, gdyż w innym wypadku skazani bylibyśmy na ironię lub nudę. Ale nie jest też ziszczalne, gdyż tylko wtedy można żyć, gdy pełnia nie zostaje osiągnięta (gdy godzimy się na przygodność, z której dróg wyjścia szukamy, choć wiemy, że w tym przebraniu, w tej roli jej nie znajdziemy). Z jednej strony konieczność mówi, że prosta, niepodzielna obecność, bez „nawiedzania” jej przez to, co inne, bez naznaczenia śladem inności, jest niemożliwa. Z drugiej strony, pragnienie obecności możliwe jest tylko dlatego, że nie może zostać spełnione, bo gdyby się spełniło przestałoby być pragnieniem. I dlatego warunek niemożliwości, niemożliwości spełnienia owego pragnienia jest jednocześnie warunkiem możliwości owego pragnienia. Pragnienie mówi: wszystko jest obecne w jednej chwili, *ja* sam mówiąc staję się w pełni obecny. Konieczność jednak odpo-

wiada: zawsze będzie nawiedzał cię kto inny, zawsze będziesz nosił jego „znamię”, które wytrąci cię z ciebie, odda na pastwę czasu, przed którego przemijalnością będziesz się wprawdzie bronił szukając wysepek trwałości, które nazwałeś chwilami – od której jednak nie uciekniesz, bo wówczas Johannes Climacus (a nawet Anti-Climacus), Johannes de Silentio, Vigilius Haufnensis, Victor Eremita, Nicolaus Notabene, Emerentius Omphalopsychita, Constantin Constantinus rozplynęliby się w nicość, rzeka Guadalquivir nigdy nie wytrysnęłaby spod ziemi w najbardziej nieoczekiwanym miejscu, a ty sam do końca świata musiałbyś patrząc w lustro spoglądać na to samo oblicze. Czyż można wyobrazić sobie potworniejszą nudę?

*Michał Paweł Markowski*

---