

Alina Dżakowska

Jestem Pseudonimem

„I co znalazłem? nie moje ja...”¹ „Nawet dziś, gdy pojmuję już całą strukturę dzieła, nie mogę powiedzieć *ja*. To jest moja granica: jestem Pseudonimem.”² Ten drugi cytat brzmi tak jakby był przedłużeniem pierwszego, lecz oddziela je dwanaście twórczych lat; pomiędzy tymi dwoma cytatami leżą niemal wszystkie książki i kilkanaście tomów *Papirer* Kierkegaarda. Tak konsekwentnie, od początku do końca, stosowana pseudonimowość jest niewątpliwie wyznaniem pewnej elementarnej niemożności: „nie mogę...”. Tym niemniej, chciałabym się przekonać, czy pseudonim, rozumiany jako świadectwo różnicy między „ja” a „moim innym”, daje się racjonalnie oswoić, czy też pozostaje granicznym słupem, o który nieuchronnie potyka się samopoznanie. Jedno z rozwiązań mimochodem podsuwa Jacques Derrida. „Filozof Kierkegaard (‘egoistyczny krzyk subiektywności troszczącej się jeszcze o szczęście bądź zbawienie Kierkegaarda’) przemawia nie *tylko* w imieniu Sørensa Kierkegaarda, lecz istnienia subiektywnego w ogóle (wyrażenie niesprzeczne), i właśnie dlatego jego dyskurs jest filozoficzny i nie czerpie swojego znaczenia z empirycznego egoizmu. Imię filozoficznego podmiotu, gdy mówi on *Ja*, jest zawsze niejako pseudonimem.”³ Inaczej mówiąc, użycie pseudonimu zaznacza zerwanie pomiędzy realnie psychologiczną subiektywnością autora i subiektywnością jako pewną strukturą egzystencji. Pozwala na oddalenie

¹ S. Kierkegaard, *Papirer*, København 1909-1948, I A 333.

² *Ibid.*, X 2 A 89.

³ J. Derrida, „Przemoc i metafizyka”, w: *idem, Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, P. Pieniążek, Kraków 1992, s. 163.

osobistego doświadczenia i umożliwia przejście do filozofii jednostki, której uniwersalność daje się przynajmniej postulować. „Ja” pseudonimowe stanowi zatem model rzeczywistej subiektywności przedstawiony pod postacią możliwości. A wszystkie pseudonimy rozpościerają się na poziomie ekspresji egzystencji w mowie.

W poszukiwaniu straconego Kierkegaarda

W *Spojrzeniu na moją działalność pisarską* Kierkegaard dzieli swe dzieło na dwie równoległe i niesprowadzalne do siebie grupy pism, wyróżnia dwie metody, dwie pozycje autorskie: pseudonimową i budującą, pośrednią i bezpośrednią, estetyczną i religijną. Pseudonimy interpretuje jako maski, za pomocą których chciał „oszukując zwabić ku prawdzie”, zaś dwoistość całego dzieła jako efekt zamierzonej, pedagogicznej strategii „religijnego pisarza”. Klarowny podział budzi pewne zastrzeżenia, ostre na pierwszy rzut oka granice rozmywają się, podpisy zaczynają się zająć. Albowiem podpisane jego własnym nazwiskiem *Mowy budujące*, *Mowy chrześcijańskie* czy *Mowy z wyimaginowanej okazji* nie są, po pierwsze, przekazem bezpośrednim. Tej bezpośredniości zaprzecza nie tylko dopisany w *Dzienniku* kpiący autokomentarz: „Magister Kierkegaard, półkrwi poeta, złapany w pułapkę mowy budującej”¹, lecz także przedmowy, w które je ongiś zaopatrzył, a raczej jedna i ta sama przedmowa, której autor niezmiennie „chce być kimś, kto jakby wyjechał”². Po drugie, *Mowy budujące* też mogłyby być pseudonimowe, na przykład *Trzy mowy...* miał wcześniej sygnować Johannes de Silentio. Czyżby podpis Kierkegaarda był tutaj pseudonimem na opak? Mimo że w *Dzienniku* z nutką żalu pisze: „bez reszty utożsamiają mnie z moimi pseudonimami”³, mimo że przypisywanie mu wszystkich poglądów pseudonimów jest chyba nieporozumieniem, to jednak miejscami granica między Kierkegaardem a pseudonimem wydaje się dość płynna. Bywa on wydawcą dzieł pseudonimu. Dobiera pseudonim, zmienia go nieraz w ostatniej chwili, zongluje

¹ S. Kierkegaard, *Papirer*, op. cit., X 5 B 84.

² Por. na przykład S. Kierkegaard, *Samlede Værker* (dalej jako SV), t. IV, s. 163.

³ S. Kierkegaard, *Papirer*, op. cit., X 2 A 601, s. 430.

sygnaturą przedmowy itp. Gdzie się schował sam Kierkegaard? Czy jest właściwym autorem dysertacji *O pojęciu ironii* lub autobiograficznego *Spojrzenia...*? A może *Chwili* albo przynajmniej *Dzienników*? Czy jego własny podpis daje jakiś uprzywilejowany dostęp do poglądów „autentycznego” Kierkegarda? Przyjrzyjmy się sprawie po kolei. Rozprawy doktorskiej *O pojęciu ironii* z dość oczywistych względów nie mógł wydać ani obronić pod pseudonimem. *Spojrzenie...* zostało napisane jako „dzieło pośmiertne”, nazwisko Kierkegarda ma funkcję *nekronimu*, podobnie jak we wcześniejszych *Notatkach jeszcze żyjącego*. A nekronim przywołuje grecką ideę obumierania jako furtki do sfery myślenia. Ten, kto obumarł, jest już bowiem obcy w świecie skończoności, zaś jego *incognito* ma polegać na tym, że wygląda tak samo jak inni. Jeszcze raz akcentuje się tutaj zerwanie z tym, co bezpośrednio dane. Dzieło pośmiertne można określić jako pewną obecność nieobecnego autora.¹ Ktoś mógłby jednak spytać, czy przypadkiem w ostatnich dziennikarskich esejach zatytułowanych *Chwila* Kierkegaard nie przemawia swoim autentycznym głosem? Czy uznawszy już pseudonim za „ja zastępcze”, nie zechciał sam zająć jego miejsca? Także w swoistym eksperymencie *Dzienników* aż roi się od pseudonimowych tekstów i dywagacji na temat pseudonimów. Ponadto Kierkegaard przez jakiś czas bawił się myślą o ich pośmiertnym wydaniu pod tytułem „Księga sędziego”², podszeptując tym samym ideę osądzającego nekronimu. Osobne miejsce w tej kolekcji zajmują dziełka *prawie anonimowe*, czyli *Dwa traktaty etyczno-religijne*, sygnowane inicjałami H.H. oraz artykuł pt. „Kryzys i kryzys w życiu pewnej artystki” podpisany Inter i Inter.

O czym mogłoby to świadczyć? O tym, że gra z podpisami wskazuje na ważność miejsca, z którego się mówi, i podpisu, który powinien być czytany jako nieodłączna część dzieła. Że pseudonimowość jest istotna i nieprzekraczalna.

¹ Wyjaśnienie pośmiertne nie może być dane przez pseudonim, gdyż byłby to pseudonim drugiego stopnia. O analogii między znaczeniem dzieła pośmiertnego a komunikacją pośrednią por. *ibid.*, X A 417.

² *Ibid.*, X 1 A 239.

Kim jest pseudonim? Może mieć swój zawód, może być np. pu-stelnikiem lub asesorem. Jest autonomiczny: wymyśla własne imię, temat, metodę i tytuł dzieła, jak najmniej pasujący do imienia. Pisze przedmowy i posłowania do książek własnych i cudzych a naj-chętniej przez nikogo w ogóle nie napisanych. Jeden z nich wpisał Kierkegaardowi do *Dziennika* „Jakieś hipotetyczne posłowie Nico-lausa Notabene do wszystkich dzieł pseudonimowych”, gdzie opo-wiada, że został pisarzem tylko po to, żeby wszystko utrudniać. W nieco innej wersji, Kierkegaard najbardziej utrudnił zadanie samemu sobie, ponieważ – jak notuje w *Dzienniku* – sabotował swoją własną pracę i niemal połowę sił obrócił na walkę i polemiki z samym sobą.¹

Jak poszczególne pseudonimy interpretują swoje zadanie? Constantin Constantinus, autor *Powtórzenia*, dość enigmatycznie ostrzega przed odczytaniem jego książki całkiem serio: „Całość sformułowałem humorystycznie i dlatego starałem się, aby była w tym również jakaś głębsza myśl”². Johannes de Silentio, autor *Bojaźni i drżenia* i pseudonim, który miał zupełnie milczeć, odczuwa nieodpartą pokusę mówienia o tym, co – jak sam przyznaje – nie tylko przekracza jego horyzonty, lecz także sytuuje się poza wszel-kim możliwym przedstawieniem. Pseudonim Wilhelm Afham oznacza „jego”, ale właściwie czyje? Wilhelm Afham najchętniej spaceruje po Puszczy Sępów, w miejscu, gdzie krzyżuje się osiem dróg, osiem dróg donikąd, bo żadna nie wyprowadzi go z leśnej gęstwiny i nic więc dziwnego, że jako autor „uczestniczy nie będąc uczestnikiem”³. Hilarius Bogbinder, poważny introligator i wydawca *Stadiów na drodze życia* jest pseudonimem nadzwyczaj praktycznym, jako że z dwóch projektowanych książek udało mu się zżyć jedną.⁴ Frater Taciturnus nazywa siebie pisarzem dwuznacznym nie bez powodu, albowiem troszczy się nade wszystko o zniechęcenie czytelnika i wzdycha z ulgą: „ach, cóż za szczęście, że żaden czytelnik nie czyta

¹ Ibid., X 1 A 89.

² Ibid., IV B 117, s. 299.

³ S. Kierkegaard, SV t. VII, s. 77.

⁴ S. Kierkegaard, *Papirer*, op. cit., V B 191.

wszystkiego do końca”¹. Quidam, czyli po prostu ktoś, wyznaje: „nie myślę tego, co mówię, ale nie myślę też, że ta forma oszustwa jest adekwatnym przebraniem dla moich prawdziwych myśli”. Climacus zaprzecza wszystkiemu, co mu się wcześniej napisało mówiąc, że jest zaledwie eksperymentującym humorystą. Tak jak Sokrates rozróżniał między tym, co rozumie, a tym, czego nie rozumie, tak samo humorysta wie, że jako człowiek i jako myśliciel jest pęczkiem sprzeczności, których nie może pogodzić, ale umie godzić się z tym, że są one nie do pogodzenia. Snuje więc refleksje, w których żart przeplata się z powagą i odczuwa „osobliwą radość, której źródłem jest pewność, że nie ma nic pewnego”. Co prawda Anty-Climacus, pseudonim wyższego rzędu, nowy instrument, który miał wydawać inne tony, ale zaczął „przemawiać w imieniu Boga”, nie dementuje swoich własnych wypowiedzi. Ale robi to za niego Kierkegaard, który w pewien sposób dystansuje się od swojego pseudonimu mówiąc: „Anty-Climacus przemawia jakby był lekarzem... ja nie jestem lekarzem, jestem jednym z tych chorych”².

Lawina pseudonimów

Kierkegaard raz po raz podkreśla autonomię świata pseudonimów, które tworzą całą konstelację równouprawnionych spojrzeń i zajmują w niej rozmaite pozycje: pseudonim bywa ironistą, humorystą, eksperymentatorem, teoretykiem, obserwatorem lub też, na odwrót, angażuje się w opisywane doświadczenie. Jeden pseudonim bywa autorem paru książek, inny współpracuje ze swoim wydawcą Kierkegaardem, ale w wielu przypadkach dany pseudonim pojawia się tylko raz, a jeżeli wraca, to na inną pozycję lub dla przeprowadzenia odmiennych badań. A niekiedy staje się aktorem w tekście innych pseudonimów, jak np. Victor Eremita, który powraca w *Stadiach*... żeby podkraść pewien manuskrypt.

Pozwolę sobie na drobną dygresję: niełatwo jest określić gatunek Kierkegaardowskiego tekstu. Do jakiego gatunku można bowiem

¹ S. Kierkegaard, SV t. VIII s. 281.

² S. Kierkegaard, *Papirer*, op. cit., X B 19, 22, 23.

zaliczyć „psychologicznie orientujące proste rozważanie o dogmatycznym problemie grzechu pierworodnego”¹, albo „rodzaj wstawki muzycznej”? Aby sobie sprawę nieco ułatwić chwilowo posłużę się dość neutralnym rozróżnieniem pism *bardziej narracyjnych* i pism *bardziej teoretycznych*.

W pierwszej grupie pism pojawiają się pseudonimy piętrowe, rozgałęzione, zawsze zwielokrotnione lub, jak się niekiedy mówi, „pseudonimy w chińskich cieniach”. Jeden z nich wymyśla, odkrywa albo wprowadza na scenę inne w lawinowym ruchu. Jeżeli pseudonimowość jest procedurą retoryczną, która wywołuje i podtrzymuje zerwanie między „ja” empirycznym, a „ja” jako strukturą egzystencji, to największa złożoność konstrukcji pseudonimowej występuje właśnie tam, gdzie największe jest ryzyko pomieszania tych dwóch różnych „ja”. Schemat zarysowany w przedmowie do *Albo-albo* pozwala wyodrębnić trzy poziomy pseudonimowości: Victor Eremita (wydawca), dwa symetryczne pseudonimy: esteta A i asesor Wilhelm oraz Johannes uwodziciel i pastor z Jutlandii, który napisał „Ultimatum”. W *Stadiach na drodze życia* odsłaniają się aż cztery poziomy: 1. Hilarius Bogbinder (wydawca) 2. zaginiony pisarz 3. autorzy trzech kolejnych części: William Afham, Mąż, Frater Taciturnus 4. Quidam i Biesiadnicy Bankietu. Natomiast w *Powtórzeniu* zauważalne jest rozdwojenie pseudonimu na Constantina i młodego człowieka, który do końca zachowuje *incognito*. We wszystkich przypadkach poziomy pseudonimowości są starannie oddzielone od siebie a dzieło staje się miejscem, w którym krzyżują się indywidualności wzajemnie sobie nieznane. Zabiegi korygujące bliskość doświadczenia to: wzrastające oddalenie pseudonimu od czytelnika, zawikłane okoliczności publikacji oraz jej przesunięcie w czasie.

Książki bardziej teoretyczne nie potrzebują tak zwielokrotnionych pseudonimów i na pozór mają jednego autora, który w oczach bardziej dociekliwego czytelnika zmienia się jednakże w swoisty *heteronim*. Zwielokrotnienie zostaje tutaj przeniesione do wnętrza pseudonimu i wzbogacone o postaci majaczące w tle. Bliźniacze

¹ S. Kierkegaard, *Pojęcie lęku*, przeł. A. Dżakowska, Warszawa 1996.

pseudonimy Climacus i Anty-Climacus odsyłają do siebie nawzajem i do Kierkegaarda jako wydawcy ich pism, podczas gdy Vigilius Haufniensis ukazuje się na ostatniej warstwie *palimpsestu*. Na zbiorowym portrecie tego „pseudonimu w liczbie mnogiej” można jeszcze dostrzec lekko zatarte rysy Magistra Kierkegaarda, N.N oraz Emerentiusa Omphalopsychity.

Pat

Kierkegaard nie tylko pisze pod pseudonimami, on *jest* Pseudonimem. Szukając prawie nieobecnego filozofa należałoby zbadać szczelinę pomiędzy tym, co wypowiedalne, a tym, czego się nie da powiedzieć, szczelinę, w której już zagnieździła się ironia. Światło myśli nie przeniknie do mrocznego i niewspółmiernego ze sobą wnętrza realnej subiektywności. Pseudonimowość jest symulacją. Nieustannie rozpościera się w niej ironia ze swoją grą oddaleń, względami polemicznymi i okruciami uszczypliwości. Z jednej strony pseudonimy bezspornie zabawiają się czytelnikiem. Z drugiej strony trudno się ludzić, iż jest to strategia mająca poprowadzić czytelnika poprzez i poza ryzyko bezdennej refleksji. Kierkegaard od czasu do czasu wspominał, że czym innym jest to, co się mówi, czym innym jest to, jak się mówi. Ale dwa główne nurty w interpretacji jego myśli zakładają dość radykalne rozdzielenie tematycznego *co* i formalnego *jak*. Pierwszy z nich rozpoznaje w pseudonimowości element nieistotny dla odczytania sensu dzieła i co najwyżej poszukuje jej źródła w biografii czy w literackiej konwencji epoki. W efekcie albo otwarcie unieważnia się pseudonimy, albo buduje się hierarchię mniej i bardziej ważnych pseudonimów, albo poszukuje się autentycznego autora, którego można wziąć za słowo, albo po prostu uznaje się, że filozofia Kierkegaarda jest teatrem marionetek, w którym wolno nam wejść za kulisy i zobaczyć, że to on sam pociąga za sznurki. Tak czy inaczej, pozostaje do dyspozycji zbiór tekstów, o których nie da się powiedzieć ani jednego zdania nie przywołującego natychmiast stwierdzenia wprost przeciwnego i równie uzasadnionego. Drugi nurt, bardziej literacki i nieco bardziej pesymistyczny, poprzestaje na analizie formy dyskursu pseudonimowego. Tekst nie ma już żadnego przesłania lub też nie daje

się ono wyluskać z płataniny autoironicznych mistyfikacji. Wówczas każda interpretacja kończy się ślepych zaułkiem w labiryncie zwodniczego języka. A pseudonimy kurczą się do figur Kierkegaarda w tej osobliwej elenktyce. W najlepszym wypadku umożliwiają czytelnikowi swobodny wybór między rozmaitymi perspektywami, albo odpychają ku jego własnej, niepowtarzalnej prawdzie. W najgorszym zaś wypadku stanowią tekstualne ornamenty, pozbawione głębszego sensu, niczym „okładka, która nie została zszyta razem z książką”¹.

Ale pseudonim nie jest dekoracją, ponieważ jest eksperymentem, pewną formą badania i poznania. Ta forma stanowi integralną część przesłania. „Ja” pseudonimowe, które mówi w dziełach Kierkegaarda, jest jednocześnie „ja” opisywanym a jako takie jest realną możliwością ludzkiego „ja”. Zastosowanie całej konstrukcji pseudonimów jest zabiegiem, który uniemożliwia ostateczną i adekwatną interpretację, ale zaprasza do ponownej próby, do uchwycenia dzieła w ruchu myśli, nastrojów i obrazów, do odtworzenia ruchu, w którym to dzieło powstaje. Analiza formy dyskursu może dostarczyć coś w rodzaju lustra kontrolnego, które ukazuje możliwe przejście od retorycznego *jak* do dialektycznego *co*. Inaczej mówiąc, może otworzyć furtkę do filozoficznej analizy treści.

Na trzęsawiskach

W projektowanym cyklu wykładów o komunikacji etycznej i etyczno-religijnej Kierkegaard sformułował oryginalną teorię przekazu pośredniego. Pseudonimy już od dawna stosowały tę teorię w praktyce. Na czytelnika czyhają tutaj dwa nieporozumienia. Z jednej strony zamierzona zwodniczość majeutycznej strategii pisarskiej ociera się o zaawansowane techniki manipulacji i sprawia, że Sokrates Północy niemal stapia się z Johannesem z „Dziennika Uwodziciela”. Z drugiej strony, wielość i złożoność pseudonimów korespondująca z nieusuwalną wieloznacznością ich poglądów wywołuje wrażenie, że Kierkegaard wyprowadza czytelnika na bagna i mówi: idź dalej

¹ S. Kierkegaard, SV X, s. 97.

sam. Zaprasza czytelnika do wędrówki po trzęsawiskach, bez mapy, a jedyne wskazówki, jakie umyślnie pozostawia, to błędne ogniki jego pism. Umyślnie, bo – jak kpiąco dopisuje Quidam – „Na oceanie możliwości *ja* nawet kompas jest dialektyczny”¹. Atmosferę tej wędrówki najlepiej oddaje uwaga, jaką Kierkegaard zrobił podczas pewnej niedzielnej przejażdżki: „To grzaskie bagna. Wydaje się jakby ta otwarta zielona równina była twardym gruntem, ale to trzęsawiska, bulgoczą i uginają się pod stopami, a wieczność leży pod spodem... Wiosna i zatracenie, jasna, słoneczna radość, na której jednak nie można polegać”².

Z analizy formy dyskursu może wyłonić się prowizoryczna mapa Kierkegaardowskich trzęsawisk. Bowiem sztuka „przyswajania” sugeruje, że jest coś do przyswojenia, jakiś sens wbudowany w praktyki pisarskie, choćby był najbardziej mglisty i wieloznaczny. A ponieważ coś, co Kierkegaard nazywa rzeczywistością, sytuuje się poza tekstem, dzieło zakreśla jedynie możliwe granice tego nieznanego ładu. Już pobieżne odczytanie mapy pseudonimów Kierkegaarda podpowiada mi, że być może na próżno będę szukała śladów tożsamości, nie mówiąc już o tak zagadkowym wymiarze jak tożsamość ludzkiego *ja*. Dlatego zamiast w miarę systematycznego i spójnego ujęcia kluczowych wątków, postaram się prześledzić kręte ścieżki tej refleksji o braku ciągłości i jedności, o wewnętrznej wielorakości indywidualnej jaźni, aby przekonać się, czy „okruchy filozofii” ułożą się na koniec w przejrzystą mozaikę. Postaram się oświetlić pewne epistemologiczne aspekty różnicy między *ja realnym* a *ja pseudonimowym*, przy czym ciągle obecnym tłem i punktem odniesienia moich rozważań pozostanie teoria komunikacji, koncepcja języka i strategia pisarska duńskiego myśliciela. I niech hipotezą mojego wystąpienia będzie to, że jedyną alegorią rzeczywistej i tożsamej z sobą jaźni jest sama forma dyskursu i wewnętrzna architektura dzieła Kierkegaarda.

¹ Ibid., t. 8, s. 107.

² C.A. Reitzels Boghandel, *Erindringer om Søren Kierkegaard*, København 1980, s. 28.

Nieudane projekty budowania „ja”

Jak wiadomo, „ja” jest sporym kłopotem filozofii. Wszelkie próby pogodzenia uniwersalnej struktury *ja* i moich indywidualnych roszczeń są zwykle wariantami pewnej podstępnej formuły. Podstępnej, bo ewentualne konflikty rozstrzyga ona *z góry* na rzecz uniwersalności i na niekorzyść tego, co osobiste, szczególne, nieporównywalne. Mogłoby się wydawać, że dla Kierkegaarda transformacja pojęcia podmiotowości jest prostym odwróceniem tej jednostronnej opcji. Przecież Johannes de Silentio, pseudonimowy autor *Bojaźni i drżenia*, co jakiś czas powtarza: „jednostka jako jednostka jest wyższa ponad powszechność” a wyjątek może zawiesić obowiązywanie powszechnych norm etycznych. Przecież Asesor Wilhelm, czyli *etyk*, który napisał Kierkegaardowi drugą część *Albo-albo*, szkicuje pomysłową wersję harmonijnego przejścia od podmiotu indywidualnego do uniwersalnego. Przecież dla autora części pierwszej, *estety* o krótkim imieniu A, samo pytanie o pogodzenie obydwu momentów jest nieupoważnione, właśnie dlatego, że to, co powszechne i uniwersalne jest nudne.

Tymczasem odwrócenie owej podstępnej formuły wydaje się proste, o ile nie zada się pytania: kto i z jakiej pozycji mówi w dyskursie pseudonimów? Jest nieomal regułą, że jeden pseudonim podkopuje teorie innych, równorzędnych mu i równocześnie z nim występujących pseudonimów. Warto więc spojrzeć na parę rozmaitych propozycji.

Vigilius Haufniensis, czyli psycholog eksperymentujący w *Pojęciu lęku*, analizuje strukturalne i psycho-genetyczne aspekty konstytucji *ja*. Człowiek jest syntezą momentu cielesnego i psychicznego, „ale synteza jest nie do pomyślenia, jeśli dwa momenty nie są pojednane w trzecim”. Ten trzeci to duch. „To pojednanie cielesno-psychiczne zmierza jednak ku rozpadowi. Antycypując doświadczenie erotyczne jednostka po raz pierwszy staje się świadoma tego, co nieświadomie wyrażało się w lęku: cielesność jawi jej się jako *jej inne*, jej samej przynależna, a jednak autonomiczna i obca w stosunku do niej rzeczywistość. Oddaję głos Vigiliusowi: „Budzi się różnica ustanowiona

między *mną* a *moim innym*.¹ Ta emancypacja cielesności, którą można interpretować jako wyraz identyfikacji ze skończonością, jest warunkiem zbudowania *ja*; świadomość siebie jako unikalnej jednostki pojawia się w doświadczeniu sprzeczności między tym, co partykularne (cielesność), a uniwersalnością. Człowiek znajduje się w punkcie skrzyżowania dwóch sił lub instancji, które nawzajem się wykluczają. *Ja* – to równoczesność lub, zgodnie z formułą autora *Pojęcia ironii*, „niewidzialna jedność” rozpadu i samookreślenia. „*Jaźń* jest wolnością” – zauważa Haufniensis i pisze książkę o *niewolności*, o „wolności schwytej we własne sidła”, o wolności zawsze już utraconej. *Jaźń*, czyli stosunek do siebie jako pewnej psychofizycznej całości, nie może się urzeczywistnić bez tego upadku, dążenie do odzyskania pierwotnej jedności życia ma swoje źródło w doświadczeniu rozpadu tej bezpośredniej, niejako symbiotycznej jedności ciała i duszy. Złożona struktura *ja* manifestuje się jako pewien ruch rozpraszający i scalający, a zadaniem człowieka staje się utrzymanie razem tego, co ma tendencje odśrodkowe, „pojednanie momentów życia w jakiejś równoczesności”.

Inny pseudonim, *humorysta* Johannes Climacus mówi, że w płaszczynie intelektualnej odpowiednikiem wolności jest prawda. I dalej: „Subiektywność jest prawdą [...] a najgłębszym, najbardziej żarliwym ujęciem tego, że subiektywność jest prawdą jest to: subiektywność jest nie-prawdą.”² Czy dobra wola czytelnika sięga tak daleko, by zaufać sugestii autora i przyjąć, że obydwa zdania mają identyczną treść? Że chodzi o jedno i to samo „*ja*”, ujmowane z jednego i tego samego punktu widzenia, a nie o dwa alternatywne modele subiektywności? Nordentoft w swej znakomitej interpretacji psychologii Kierkegaarda, uważa, że pierwsza część tej definicji opisuje model podmiotu autonomicznego i akcentuje humanistyczną wersję „*ja*”, podczas gdy druga część opisuje model konfliktu i odsyła do chrześcijańskiej koncepcji człowieka. Pozwolę sobie przywołać inne zdanie Climacusa: „Stawać się chrześcijaninem, to najstraszniejsze ze wszystkich rozstrzygnięć w ludzkim życiu, jako że chodzi o to,

¹ S. Kierkegaard, SV, t. 5, s. 143.

² Ibid., t. 9, s. 177.

aby poprzez rozpacz i zgorzienie (te dwa cerbery, które bronią dostępu do stawania się chrześcijaninem) dać świadectwo wierze.¹ Autor robi aluzję do dwóch cherubinów, które krzyżując miecze ogniste strzegą wejścia do Rajskiego Ogrodu, ale podmienia cherubiny na dwa pogańskie cerbery. Jak wiadomo Cerber, zanim Climacus go podwoił, był jeden, ale za to z trzema psimi głowami, i pilnował innego wejścia: bram greckiego Hadesu. Ta podmiana kontekstów daje mi dobrą sposobność do analogicznej podmiany interpretacji. Tym bardziej, że w przypisie zamieszczonym na tej samej stronie Climacus lojalnie uprzedza, iż każda próba zrozumienia chrześcijaństwa jest czymś podejrzanym. Dlatego pozwolę sobie przywołać Kierkegaardowską figurę Sokratesa. Sens podwójnej formuły subiektywności jako prawdy i jednocześnie nieprawdy wpisuje się pomiędzy dwa bieguny koncepcji sokratejskiej: pierwsza część definicji kładzie akcent na poznanie samego siebie, druga na sokratejską niewiedzę.

Anty-Climacus, w swoim fenomenologicznym traktacie o rozpacz, oznajmia, że stan człowieka jest zawsze krytyczny i całkiem konsekwentnie pokazuje, w jaki sposób wszelkie projekty konstytucji „ja” nieuchronnie prowadzą do rozpadu „ja”, do nie-bycia sobą. Samo pragnienie ostatecznego wyjścia poza rozpacz jest kolejną iluzją, nową formą rozpacz. Bowiem tożsamość człowieka jest zawsze w drodze, jest jakimś „jeszcze nie”. „Ja” jest oddalającym się w nieskończoność horyzontem mojej autopercepcji. Całkowita przejrzystość świadomości dla samej siebie nie jest więc ani możliwa, ani upragniona, ale pozostaje pewną ideą regulatywną: świadomość ma przeniknąć swoje własne iluzje. Choroba na śmierć zawiera analizę strukturalną jaźni, próbuje odpowiedzieć na pytanie: co to znaczy być ludzkim ja? Jaźń to „zjawisko potrójnego ustosunkowania się do samego siebie”. Po pierwsze, „człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności, czasu i wieczności, wolności i konieczności”, krótko mówiąc, syntezą niewspółmiernych i heterogenicznych elementów. Po drugie, jaźń jest samookreśleniem, które najlepiej wyraża idea podmiotu autonomicznego. Po trzecie, i tutaj problem

¹ Ibid., t. 10, s. 69.

niecو się komplikuje, ta już podwojona relacyjna jaźń nieuchronnie odnosi się do „czegoś innego”, co w dodatku ustanowiło całą relację. Czym jest owo *coś innego*? Mogę — ale przecież nie muszę — przyjąć propozycję autora *Okruchów* i powtórzyć za nim: „umówmy się, że jest *coś nieznanego* i nazwijmy to nieznanne Bogiem”. A co mówią pozostałe pseudonimy? W *Pojęciu lęku* pojawiło się już „moje inne”, na kartach *Dziennika* „mój poeta”, zaś w traktacie *O pojęciu ironii* demon Sokratesa. Młody Kierkegaard zanotował: „Jak tylko chcę coś powiedzieć, jest ktoś, kto w tej samej chwili mówi to samo. Tak jakbym był rozdwojony i moje drugie *ja* bez przerwy wchodziło mi w paradę”. Po latach, gdy brykające, uskrzydłone pióro już po części wyczerpało w pseudonimach cały świat fantazji leżący pomiędzy „jego melancholią” a możliwością przejścia z samym sobą na „ty”¹, po latach przyznaje, że w jego książkach jest „coś więcej”, że ktoś kieruje jego ręką, ktoś pisze wraz z nim: „jest w moim myśleniu coś niepojętego, co świadczy o istnieniu współnika, który pomógł mi wykonać to, czego pełniejszy i głębszy sens widzę dopiero u kresu. A jednak mam być autorem...”². Wydaje się, że wszystkie określenia odsyłają do pewnego doświadczenia, które daje się opisać w kategoriach demonizmu, a zwłaszcza jego pierwszej (demon Sokratesa) i najogólniejszej formuły: jest we mnie coś, nad czym nie mam kontroli. Ale niezależnie jak nazwę to *coś innego*, sama obecność tej trzeciej relacji jest już znakiem przejścia do koncepcji podmiotu *heteronomicznego*, który nie jest już przejrzysty dla samego siebie.

A rzeczywistość?

Oto jak niegdyś Kierkegaard sformułował swoje zadanie: „Chodzi mi o znalezienie autentycznego stosunku do rzeczywistości”. Lecz esteta z *Albo-albo* dość ironicznie komentuje jego wysiłki: „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

¹ Por. S. Kierkegaard, *Papirer*, op. cit., VII, 1 A, s. 18.

² *Ibid.*, X 5 B 168.

tylko, że szyld jest na sprzedaż.¹ Mniej więcej w tym samym czasie inny pseudonim pisze swoją autobiografię pod znaczącym tytułem „Johannes Climacus, czyli *de omnibus dubitandum est*”². Climacus, zainspirowany myślą greckich sceptyków, oświadcza, że „bezpośrednio wszystko jest prawdziwe, bezpośrednie postrzeganie zmysłowe i poznanie nie może oszukiwać”. Co wcale nie oznacza, że zmysły miałyby być najbardziej wiarygodnym źródłem poznania, oznacza natomiast, że pytanie o prawdę nie dotyczy tego, co bezpośrednio dane. Bo – jak dodaje – „bezpośrednio wszystko jest nieprawdziwe, a to, co możliwe i to, co niemożliwe, jest równie rzeczywiste”. Nie błędę, dopóki nie pytam. Sprzeczności nie są mi dane wraz ze zmysłową rejestracją fenomenów, błąd pojawia się dopiero wraz z moją interpretacją, a źródłem błędu jest moja wola, lecz jakże mogę uniknąć interpretacji, jeśli nawet wątplenie sceptyka jest już pewną decyzją, a moja świadomość jest właśnie pytaniem? Poznanie nie jest neutralną reprodukcją danej i postrzeganej rzeczywistości, jest raczej subiektywnym wskazaniem tej rzeczywistości. Nieuchronnie abstrakcyjne, nie uchwytuje przedmiotu, lecz tylko jego językową reprezentację, pojęcie, znak, albo... szyld. Język jest jednocześnie warunkiem poznania, jak i tym, co sprawia, że poznanie nie jest tożsame z tym, co poznawane. „Jak tylko wypowiadam to, co bezpośrednio, kłamie, bo nie mogę nic powiedzieć bezpośrednio, tak aby nie stało się czymś pośrednim.”³ Ale sam język może oszukiwać w równie niewielkim stopniu, co rzeczywistość, ponieważ „w idealności wszystko jest tak samo prawdziwe jak w rzeczywistości”. Parę stron dalej Climacus kontynuuje: „bezpośredniość jest realnością, język jest idealnością, świadomość jest sprzecznością. Jak tylko wypowiadam realność, pojawia się sprzeczność, bo to, co mówię, jest przeciw idealnością”⁴. W *Postscriptum*... raz jeszcze powraca ten temat: kiedy mówi się o rzeczywistości, to, o czym się mówi, nie jest już rzeczywistością, a co więcej, odnosi się do niej jak

¹ S. Kierkegaard, *Albo-albo*, przeł. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 1982, t. I, s. 34.

² S. Kierkegaard, *Papirer*, op. cit., IV B 1.

³ *Ibid.*, XI 3.

⁴ *Ibid.*, IV B 1, s. 146.

mapa do siedemdziesięciu tysięcy sążni zielonej głębiny jeziora. Język operuje pojęciem możliwości i rzeczywistości, ale na tym poziomie różnica między nimi jest pozorna, ponieważ język tylko wtedy może uchwycić rzeczywistość, kiedy przekształci ją w możliwość. To, co wiem o rzeczywistości, jest zaledwie możliwe, rzeczywiste jest to, czego nie wiem. Czym więc jest konkretne, realne „ja”? Można się tego dowiedzieć jedynie w swoim imieniu, można tego doświadczyć tylko na własnej skórze. Ale realne „ja” jest nieme, bo jak tylko zaczyna mówić, przemienia się w „ja” możliwe.

Gilles Deleuze i Felix Guattari w rozprawie *Quest-ce que la philosophie?* wprowadzili termin figury pojęciowej. „Możliwe, że figura pojęciowa tylko sporadycznie lub aluzyjnie staje się widoczna w swojej własnej postaci. Tym niemniej jest obecna. Bezimienna, żyje pod ziemią, ale czytelnik może ją zrekonstruować. Czasami ma własne imię: Sokrates jest figurą pojęciową platońskich dialogów.”¹ Czy w ostatecznym rozrachunku Sokrates, a raczej jego niewiedza, nie jest także figurą pojęciową Kierkegaarda? Tak jak Sokrates uparcie szukał ludzi, którym wydaje się, że coś wiedzą, aby przekonać ich, że nic nie wiedzą, tak samo Pseudonim (w liczbie mnogiej) oferuje przewrotnie negatywne ujęcie tożsamości, własnej i opisywanej. Jego wiedza o ludzkim „ja” otwiera drogę do wyższego wglądu, do całkowitej sokratejskiej niewiedzy. A tę – jak wiadomo – trudno jest przekazać. Dlatego Pseudonim skrada się wokół swojego tematu w wielokrotnie powtarzanych zbliżeniach, co sprawia wrażenie, że dotąd nie udało mu się jeszcze nic powiedzieć, podczas gdy prezentację problemu raz po raz przerywa głos wbudowanego czytelnika, który w różnoraki sposób oponuje przeciwko temu, co zostało właśnie powiedziane. Natomiast „magister Kierkegaard jest śmieszną figurą

¹ G. Deleuze, F. Guattari, *Hvad er filosfi?*, Gyldendal 1996, s. 88. „Figury pojęciowe wywołują ruch i kierują tektonicznym ruchem myśli filozofa. Pojęciowa figura nie reprezentuje filozofa, wręcz odwrotnie, to filozof jest tylko kokonem dla swojej figury pojęciowej, która jest właściwym podmiotem jego filozofii. Imię filozofa jest po prostu pseudonimem jego figur” (s. 88). „Kim jest ja? To zawsze trzecia osoba” (s. 89). „My filozofowie, za sprawą naszych figur, zawsze stajemy się czymś innym, i odradzamy się na nowo jako publiczny park albo ogród zoologiczny” (s. 99).

w zderzeniu z podstępą aktywnością pisarską pseudonimów¹.
Albowiem niewiedza bywa także motywem czysto komicznym,
jeżeli „ktoś, kto wie, co jest słuszne, pokazuje, że nie wie”².

Alina Dżakowska

¹ *Papirer*, op. cit., VII 1 A 19.

² *Ibid.*