

przełożył Maciej Olszewski

## Dialektyka rozpacz

### I. Nieskończona i skończona rozpacz albo jak chcieć tego, czego nie chcesz

Pierwsze spotkanie dwóch skazanych na śmierć więźniów w powszechnie znanej powieści Alexandra Dumasa *Hrabia Monte Christo*, kiedy za kamiennymi murami twierdzy If do celi całkowicie zrozpaczonego więźnia Dantesa niespodziewanie dokopuje się jego prawdziwy wyzwoliciel ojciec Faria, jest nad wyraz wymowne. Zdarzenie/spotkanie przebiega tak: „O mój Boże, mój Boże!” – wykrzyknął Dantes, „nie dozwól mi umrzeć z rozpaczą w sercu!”. Na co słyszymy pierwsze iluminacyjne słowa ojca Farii, które kieruje do Dantesa: „Któż mówi jednocześnie o Bogu i rozpacz?”. Czyż nie jesteśmy już przy pierwszych słowach tego mistrza rozpaczki całkiem blisko Kierkegaardowskiego pojmowania rozpaczki jako „nieudanego” stosunku boga i człowieka, czy może, dokładniej ujmując, rozpacz jest „zwyrodniałym” albo nieudanym stosunkiem tylko o tyle, o ile człowiek w rozpaczki jest ustosunkowany wyłącznie sam do siebie (jak odbiera zrozpaczony Dantes) – zrozpaczony (by trzymać się ścisłej terminologii) nie zna boga. Kierkegaard alias Anti-Climacus na pozór proponuje tylko jeden wybór: bóg albo rozpacz. Jednak sprawy komplikują się już na samym początku pierwszej części *Choroby na śmierć*, w której filozof próbuje – łącząc styl Sokratesa i aparat pojęciowy Hegla – uzasadnić swoje teologiczne podejście do rozpaczki na podstawie trzech ontologicznych założeń: po pierwsze, człowiek jest syntezą; po drugie, byt jest duchem; i, po trzecie, człowiek jest produktem kogoś innego. Ten inny okazuje się Kierkegaardowskim bogiem, moc, która zainicjowała wszelki byt, jest mocą boga. Bez względu na to, że u Kierkegarda mamy do czynienia bezsprzecznie z mocną teologią, zobaczymy, że w tej relacji między jaźnią i mocą, która go stworzyła (która go nieskończenie przetrasta), można obserwować dialektykę rozpaczki także „ateologicznie”, a nawet więcej, sama stawiana dialektyka *per se* narzuca nam to, że musimy takie uzasadnienie rozpaczki analizować właśnie z filozoficznego punktu widzenia. W rozpaczki ostatecznie tkwi także pewien emancypacyjny potencjał, który niekoniecznie musimy rozpatrywać, używając teologicznej podstawy wszelkiego bytu czy odwołując się do Pascalowskiej „nędzy człowieka bez boga”. Nie jest tak, byśmy wobec potrzeby laicyzacji próbowali na siłę spacyfikować oryginalną Kierkegaardowską myśl. Spróbujemy pokazać, że analiza rozpaczki w pierwszej części *Choroby na śmierć* i w drugiej części *Albo-albo* odśladania ciekawsze implikacje także dla „niereligijnych” czytelników, którzy muszą być jednocześnie przygotowani na podążanie za pewnymi nietypowymi zwrotami i zawłościami myślenia tego niezwykle

oryginalnego filozofa. Uwaga Heideggera (który właściwie nie sprzeciwia się samookreśleniu się Kierkegaarda), że mamy do czynienia tylko z „pisarzem religijnym” i, prawdę powiedziawszy, nie z filozofem, jest uzasadniona tylko do pewnego stopnia i nijak nie daje się obronić, gdy chodzi o wyraziste filozoficzno-psychologiczno-dialektyczne ujęcie, jakiego jesteśmy świadkiem w pierwszej części *Choroby na śmierć*, która jest prawdziwym arcydziełem heglowskiego procesu dialektycznego. By nie wyprzedzać faktów, musimy powrócić do słowa wstępnego pierwszej części *Choroby na śmierć*:

„Jaźń jest stosunkiem, który ustosunkowuje się do samego siebie, a istotą tego stosunku jest to, że zachodzi on do samego siebie; jaźń nie jest stosunkiem, ale zjawiskiem ustosunkowywania się stosunku do samego siebie. Człowiek jest syntezą nieskończoności i skończoności (...)”<sup>1</sup>.

O ile pierwsza część zdania afirmuje jaźń jako stosunek, o tyle druga suspenduje jaźń i jednocześnie afirmuje stosunek (który jeszcze nie jest jaźnią) jako syntezę nieskończoności i skończoności. Tak więc wszystko, dopóki człowiek pozostaje tylko syntezą stosunku między nieskończonością i skończonością, nie jest jeszcze jaźnią, okazuje się jednocześnie także czystą negatywnością albo nieświadomioną jaźnią. Jeśli więc człowiek jawi się jako synteza nieskończoności i skończoności, w tym rozdwojonym stosunku nie ma jeszcze nic pozytywnego, jest wyłącznie stosunkiem jako „to trzecie”; synteza nie nadała niczemu pozytywnej wartości, lecz tylko afirmowała „pierwotny” stosunek jako „jednostkę negatywną”, tak więc synteza afirmuje jedynie samą „możliwość” i nieokreśloność. Tej przedrefleksyjnej możliwości ‘bycia jaźnią’ (która na razie jest jeszcze czystą negatywnością lub nierozróżnialnością) Kierkegaard chwilę później całkowicie arbitralnie nadaje wartość pozytywną w następującym zdaniu: „Jeżeli zaś, przeciwnie, stosunek ten wchodzi w stosunek sam z sobą, staje się trzecim pozytywnym czynnikiem, i to jest właśnie osobowością”<sup>2</sup>. Osobowość nie jest ani syntezą, ani stosunkiem, lecz tym, że stosunek jest ustosunkowany sam do siebie. Do tego, by stosunek był ustosunkowany sam do siebie, potrzebna jest jakaś minimalna refleksja, którą zwykle nazywamy ‘samoświadomością’. Oczywiście ta minimalna samoświadomość to jeszcze nie samoświadomość w pełnym tego słowa znaczeniu, jaźń jeszcze nie jest duchem, który, by nim zostać, musi, jak nam Kierkegaard wciąż powtarza, stracić nadzieję. Czy nie stajemy się więc w tej „inauguracji” osobowości świadkami jedynie jakiegoś całkiem pustego, beztreściowego podmiotu samoświadomości, którym jest „już zawsze” zrozpaczony podmiot, ponieważ nie może zająć się autorefleksją, o ile sytuacja, w której nie ma oparcia, dookreśla go jako zahamowanego, ontologicznie nieudanego i niedostępnego samemu sobie? I właśnie dlatego, że jest „już zawsze” zrozpaczony, musi stracić nadzieję, negacja, która neguje pierwotną negację, jest afirmacją: aktywną rozpaczą. Kierkegaardowski zakład jawi się, rzecz jasna, jako teologiczny: ‘to trzecie’, stosunek, który jest ustosunkowany sam do siebie, lub negatywna jaźń, musiał zainicjować się albo sam, albo ten stosunek „zainicjował ktoś inny”. Tym innym, jak już powiedziano, jest Kierkegaardowski bóg. Osobowość jest więc czymś, co dopiero może powstać, i może się tym stać jedynie

<sup>1</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1995, s. 15.

<sup>2</sup> Ibidem.

w stosunku „odnoszącym się do całego czynnika konstytuującego”<sup>3</sup> i to w sposób ultimatywny: jeśli jaźń jako stosunek (to trzecie) jest ustosunkowana sama do siebie, jednocześnie jest ustosunkowana także do innego, a więc do boga. I właśnie tu znajdujemy się w centrum tego, wokół czego koncentruje się Kierkegaardowska dialektyka rozpacz, dialektyka, którą próbuje na wszelkie sposoby „przeciąć” paradoksalnym skokiem w wiarę. Jednak za każdym razem od nowa okazuje się, że Kierkegaardowski skok do stadium religijnego jest daleki od zniwelowania dialektycznych przeciwieństw, wiara jest dlań, jak sam przyznaje, ostatecznie zupełnie nieosiągalnym ideałem. Paradoksalnego skoku w wiarę z całą pewnością nie możemy sprowadzić do prostej kontradycji czy niemocy, która ostatecznie degradowałaby Kierkegarda do roli pisarza religijnego. Jak będziemy próbowali pokazać, jego zaufanie absurdowi i paradoksowi w pragnieniu absolutu czyni z niego właśnie filozofa. To pragnienie możemy obserwować przynajmniej w drugiej części jego pierwszego wielkiego dzieła *Albo – albo*. Wszystko to szerzej ukaże się dopiero w wewnętrznym napięciu samej dialektyki rozpacz, która najpierw stawia nas przed pytaniem o genezę stosunku w *Chorobie na śmierć*.

Jak widzieliśmy, jaźń jest syntezą nieskończoności i skończoności, przy czym w tym stosunku między nimi tkwi od początku pewna negatywna jednostka, nieświadoma osobowość (jak mówi Kierkegaard, człowiek nie jest tu jeszcze osobowością). Jaźń okazuje się więc nie stosunkiem, ale tym czymś, co sprawia, że stosunek ustosunkowany jest sam do siebie. Tak więc by jaźń powstała jako coś pozytywnego (jako pozytywne trzecie), potrzeba pewnej minimalnej refleksyjnej inwestycji. I właśnie ten minimalny wkład, to trzecie, którego trzeba, by stosunek ustosunkował się sam do siebie, jest jednocześnie (choć tu Kierkegaard próbuje polemizować i na pozór dopuszcza „antropocentryczne” wy tłumaczenie) „odnoszącym się do całego czynnika konstytuującego”. I chociaż we wstępnych liniijkach unika jeszcze słowa „bóg”, to odpowiedź na pytanie o ‘genezę jaźni’ w sposób oczywisty jest dla niego z góry zdecydowana, choć nie całkiem jednomyślnie, gdyż „tylko opierając się na sobie samej i odnosząc się do czynnika, który założył cały stosunek”<sup>4</sup>.

W tym podwójnym, dialektycznym, „ontologicznym” ustosunkowaniu, które filozof prezentuje na początku rozprawy, mieści się, jak zobaczymy, cała dialektyka rozpacz.

Podwójne ontologiczne ustosunkowanie nie jest więc jakąś słabą wykluczającą dwoistością albo – albo, w której chodziłoby jedynie o alternatywne wyważenie pomiędzy podejściem „antropocentrycznym” i „teocentrycznym” – czy wręcz o jakąś agresywną chrześcijańską apologetykę. Wspomnianą „podwójność” musimy więc raczej rozumieć jako bezkompromisową dialektyczną wzajemność, która wymyka się wszelkim sztywnym próbom spekulatywnej stronniczości. Jeśli Kierkegaard jest religijny, jest taki tylko jako ateista, jeśli jawi się jako dogmatyk, to tylko jako urodzony klasyk. Być religijnym ateistą to nie tylko ładnie brzmiąca fraza – i właśnie ta sprzeczność jest dla niego tak charakterystyczna. Jak zobaczymy, jego rozprawa o rozpacz przynosi właśnie tę

<sup>3</sup> Ibidem, s. 16.

<sup>4</sup> Ibidem.

paradoksalną sprzeczność, która staje się jego namiętnością. Nie jest tak, żeby namiętność dążyła do odrzucenia tej niekompatybilnej przeciwności, namiętność okazuje się namiętna tylko wtedy, kiedy utrzymuje tę niekompatybilność i ostatecznie oddaje się „niezmierzonemu paradoksowi” wiary, jakim jest namiętność. Kierkegaardowska wiara dokonuje się w żyjącym absurdzie, który nie tyle potwierdza bezsens, ile odkrywa ukryty sens, który daje nam nadzieję jedynie wtedy, gdy sytuujemy się poza dyskursywnym dialogiem gotowi oddać się również dialogowi paradoksów. Taka jest paradoksalna wiara Abrahama, która zwraca mu Izaaka. Namiętność, jak mówi, to „ciągły skok w egzystencję”<sup>5</sup>. Mową paradoksów jest zaś jeszcze raz namiętność, która odrzuca, a przy tym może nieograniczenie przyjąć. Paradoks jest czymś, co nie może być zapośredniczone<sup>6</sup>, co przekracza każde etyczne pośrednictwo. W ten sposób możemy pojąć Abrahamową ofiarę z Izaaka jedynie jako działanie paradoksalne: „Po tym wysiłku Abraham czyni w każdej chwili następny wysiłek, wysiłek wiary na podstawie absurdu”<sup>7</sup>. Tę pozorną stratę (sensu) musimy mieć cały czas przed oczami, także gdy mówimy o rozpacz. Rozpacz jest polemiką z sensem, z nadzieją, która jawi się jako nośnik wszelkiego sensu. I negacja nadziei nie jest po prostu pogrążeniem w rozpacz:

„Właśnie zaprzeczanie nadziei wywołuje rozpacz. Rozpacz jednocześnie z urzeczywistnianiem się okazuje się utudą, gdyż nadzieja potwierdza się właśnie w sercu rozpacz. Rozpacz jest iluzją, działającą jak rzeczywistość. W tej rzeczywistości człowiek znajduje się w konflikcie z samym sobą, to zaś pociąga za sobą negację iluzji, która działa rzeczywistość. W tym sensie rozpacz, wywołując negację samej siebie, ma pozytywną funkcję, jak mówi Kierkegaard”<sup>8</sup>.

W „sercu rozpacz”, jak potocznie ujmuje to syntagma, tkwi pewna witalność, która odnajduje swoją pozytywną funkcję dopiero w dokonanej negacji, która z kolei jest przejściem od „pasywnej” do „aktywnej” rozpacz. Właśnie dlatego główny Kierkegaardowski imperatyw brzmi „rozpaczaj!”, gdyż niestracenie całkowicie nadziei (w sposób absolutny) oznacza bycie (podświadomie) zrozpaczonym. W ten sposób (jak później wyjaśnimy) rozpacz odnajduje swoją pozytywną funkcję w absolutnym wyborze (samej siebie), która jest jednocześnie wyborem absolutu i motorem stawania się. Już w przedmowie do *Choroby na śmierć* natrafiamy na symptomatyczny dla całej rozprawy paradoks:

„(...) raz na zawsze pragnę podkreślić, że rozpacz w całej tej książce, co zresztą mówi sam tytuł, uważana jest za chorobę, nie za lek. Tak bowiem dialektyczna jest rozpacz (...) z której wyleczyć może tylko śmierć, śmierć dosłowna”<sup>9</sup>.

Ozdrowienie jest w umieraniu, w absolutnej negacji samego siebie, a jednak rozpacz to choroba. Jak więc rozumieć tę dialektykę? Tak, że oto ozdrowiejemy jedynie,

<sup>5</sup> S. Kierkegaard, *Brevijar*, tłum D. Najdenović, Grafos, Belgrad 1986, s. 51. Przekłady cytatów nie pochodzących z dzieł tłumaczonych przez Jarosława Iwaszkiewicza pochodzą od tłumacza niniejszego artykułu.

<sup>6</sup> „Przypadek Abrahama nie może być zmediatyzowany. To da się wyrazić także w ten sposób: Abraham nie może mówić. Skoro zaczynam mówić, wyrażam to, co ogólne (...)”. S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Poznań 1995, s. 72.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 123.

<sup>8</sup> E. Paci, *Živeči Kierkegaard in resnični pomen zgodovine* [w:] idem, *Živeči Kierkegaard, Društvo Apokalipsa, Filozofska zbirka*, Ljubljana 1999, s. 96–97.

<sup>9</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, op. cit., s. 10.

gdy śmiertelnie zachorujemy i „umrzemy”. Na pierwszy rzut oka i zdrowy rozum to czysty absurd, jednak Kierkegaard zwykłemu rozumowi zarzuca właśnie brak wycucia absurdu. Absurd, jak już powiedzieliśmy, nie jest wcale bezsens, a czymś, co odkrywa ukryty sens, i ten sens przywołać możemy jedynie przy pomocy mowy paradoksów. Paradoks niemożliwe zmienia w możliwe, demaskuje iluzje i jednocześnie odsłania zakryty sens jeszcze niemożliwego. „Niemożliwe jest możliwe” głosi przysłowie, taka okazuje się też potrzeba paradoksalnej Kierkegaardowskiej egzystencji. Kiedy wskazuje na wnętrze, wskazuje na wszelkie wnętrza, w ten sposób wnętrza jego egzystencji jest wnętrzem wszelkiej egzystencji. A wszelkie wnętrza czy wnętrza każdego jest samo w sobie zupełnie puste, jeszcze nie stało się „powszechną konkretnością”. Filozof zwraca uwagę na wyjątek, który swoją wyjątkowość udowadnia jedynie w ten sposób, iż sam staje się „powszechny”, tak że powszechny oznacza „być wszystkim”, w tym jest bowiem wyjątkowość. Wyjątek, który wchłonie w siebie to, co ogólne, na pozór nie jest już wyjątkiem, jednak to tylko złudzenie, że coś indywidualnego musi pojawić się jako rozpoznawalnie wyjątkowe w swojej zewnętrznosci. Dlatego dla Kierkegarda wyjątkiem jest dwoistość indywidualnego i powszechnego, gdyż wyjątkowość manifestuje się jako ogólne, jako ogólny wyjątek lub wyjątek, który jest wyjątkiem właśnie dlatego, że zawiera w sobie ogólność. Wszystko to świadczy o Kierkegaardowskiej potrzebie absolutu, którą filozof wiąże z tym, kogo nazywa jednostką. Jednostka jest sama właśnie dlatego, że jest całkowicie ogólna, i właśnie w tej ogólności możemy rozpoznać wyjątkowość i indywidualność, to, co żyje jako samotność. Właśnie w tej różniącej samotności czy też w tym, co nazywa „wnętrzem”, czym przeciwstawia się filozofii Hegla, można znaleźć wyjątek, którego Kierkegaard w sposób całkowicie uprawniony poszukiwał. Możemy go nazwać ojcem egzystencjalizmu właśnie dlatego, że każdą wewnętrzną czy też wnętrze każdego zamienia w potencjalną samotność, tak więc wewnętrzną musi dopiero „stać się” samotnością. Tu znów napotykamy nowy paradoks. Otóż jak wszechobecne i powszechne może się stać jednostkowym, tym, co sam filozof określa za pośrednictwem frazy „stać się samotnością”? Dylemat może być rozstrzygnięty jedynie poprzez potrzebę, pragnienie absolutu, ta potrzeba, to pragnienie zaś dokonuje się w momencie absolutnego wyboru. Wybrać można bowiem tylko w ten sposób, że straci się nadzieję. Tylko poprzez rozpacz absolutną znajduję absolut – i to jest główny Kierkegaardowski imperatyw.

„Ogólnie jednak nie można rozpaczać, jeśli się tego nie pragnie, albowiem po to, by naprawdę rozpaczać, trzeba tego naprawdę chcieć; jeśli się tego rzeczywiście pragnie, wówczas już faktycznie wyszło się poza rozpacz. Jeśli się rzeczywiście wybrało rozpacz – wówczas naprawdę wybrało się to, co się wybiera, opierając się na niej, mianowicie dokonano się wyboru swojej wiecznej wartości, wyboru samego siebie. Osobowość dopiero w rozpacy znajduje uspokojenie, co jednak nie wynika z konieczności, ponieważ nigdy nie rozpacza się z przymusu, ale zawsze z wolności, i dopiero przez to zdobywa się to, co absolutne (...). Niedaleka jest już chwila, kiedy się okaże, choć cena tego odkrycia może być wysoka, że rzeczywistym punktem wyjścia dla odnalezienia tego, co absolutne, nie jest wątplenie, ale rozpacz”<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo*, tłum. J. Iwaszkiewicz, Warszawa 2010, tom II, s. 259–260.

W tym prawdopodobnie zawarte jest wszystko, co musimy wiedzieć, wolność i absolut są dla nas dostępne jedynie poprzez rozpacz, tylko jeśli stracimy całkowicie nadzieję, możemy dostrzec absolut. Wolność jest więc dopiero wyborem rozpacz, pewną wypaczoną perspektywą opanowania czy, inaczej ujmując, wolność jest w tym, że wybieram to, co do teraz wybierało mnie; tak więc mogę wybrać absolut właśnie w skrajnie nihilistycznym punkcie samozniszczenia; co oznacza, że afirmacja jest możliwa właśnie na granicy negacji i w słabym punkcie dialektyki Hegla. Czy chodzi tu o resentyment Kierkegaarda do Hegla, czy o rzeczywisty przewrót, który dialektyce Heglowskiej odbiera jej zewnętrżność i przenosi ją do wnętrza idiosynkratycznego przeżycia? Czy chodzi tu tylko o rozpacz wolności i pusty Heglowski absolut, w którym wszystkie krowy są czarne, czy rzeczywiście sięgamy po coś pozytywnego? I czy nie chodzi tu o doprowadzony do skrajności solipsyzm chwili, w którym wybieram jedynie pustkę Heglowskiego absolutu? Wszystkie te pytania muszą zostać bez odpowiedzi. Jednakże Kierkegaard Heglowskiemu wyniesieniu kontradykcji do zasad myślenia przeciwstawia zasadę paradoksu, będącą nie tylko terminologicznym kaprysem i formalnym substytutem, lecz także jego potrzebą egzystencjalną. Pragnienie absolutu jest więc kwestią mojej woli, woli, która nie wybiera, przeciwnie, to ja ją wybieram. Gdy zaś wybiorę wolę, muszę we wnętrzu zorientować się na samą zewnętrżność, wybór jest zawsze pewnym działaniem zewnętrżnym. I właśnie tą zewnętrżnością, w której wybieram, jest śmierć, odumarcie, jak mówi Anti-Climacus. Dokonywanie wyboru jest śmiercią i jednocześnie paradoksalną rewitalizacją tej śmierci, to życie w śmierci albo obumarłe życie zrozpaczonego. „Zabita śmierć” – dopiero w tej podwójnej śmierci znaleźć możemy pozytywną funkcję rozpacz ukrytą w mowie paradoksu. Mowa paradoksu jest właśnie tym, o czym Kierkegaard mówi jako o pośredniej komunikacji, o ile ta przeciwstawia się „dowodom” bezpośredniości. To, co przekazuje nam w pośredniej komunikacji, to właśnie żywa śmierć iluzjonistycznych praktyk języka dyskursywnego. Każda bezpośredniość pojawia się w stadium estetycznym, które jest rozpaczą *par excellence*. Bezpośredniość to po prostu rozpacz, a rozpacz jako choroba jest bezpośredniością. Dlatego rozprawa o rozpacz w *Chorobie na śmierć* zaczyna się właśnie od bezpośredniości, której żądaniem jest, by człowiek zrozpaczony nie chciał być sobą samym. I jeśli chce być jaźnią, staje się demoniczny. Przyjrzyjmy się zatem tym dwóm paradoksom.

Jeszcze raz przypomnijmy Kierkegaardowskie założenie ontologiczne, że jaźń w stosunku, który jest ustosunkowany sam do siebie, jednocześnie jest ustosunkowana do kogoś innego, a więc do boga, który zainicjował cały stosunek. Stąd możliwe są dwa rodzaje rozpacz: pierwszy, w którym człowiek „nie chce być samym sobą”; drugi, w którym „chce być samym sobą”. Gdyby tak nie było, gdyby jaźń, jak mówi Anti-Climacus, zainicjowała „samą siebie”, istniałby tylko jeden rodzaj rozpacz, w którym człowiek nie chce być samym sobą i rozpaczliwie pragnie pozbyć się swojej jaźni. Spróbujmy odwrotnie: jeśli by więc taka zrozpaczona jaźń „chciała być sobą samą”, w rzeczywistości nie byłaby zrozpaczona, co okazuje się *contradictio in adiecto*, bezsensownym wymaganiem. Rozpacz jest bowiem właśnie tym, że nie chcę być tym,

czym jestem. Jeśli jaźń nie byłaby syntezą skończoności i nieskończoności, jeśliby więc inicjowała się sama, nie mogłaby stracić nadziei, gdyż rozpacz stanowiłaby część składową jej istnienia, tak więc wcale nie byłaby rozpaczą. Dlatego o rozpacz myśleć można jedynie wewnątrz kontradykcyjnego i nierozwiązywalnego stosunku między skończonością i nieskończonością, w którym mamy do czynienia z podwójnym, rozdwojonym podmiotem, boleśnie postawionym przed paradoksem: jeśli jaźń jest z jednej strony stosunkiem ustosunkowanym do samego siebie, jawi się jednocześnie jako produkt mocy, która go nieskończenie przerasta. Krótko mówiąc, to produkt zarówno wieczności, jak i skończoności, jest jednocześnie skończoną i nieskończoną jaźnią. Każda partykularna jaźń okazuje się więc syntezą skończonego i nieskończonego, co oznacza, że w swoim najgłębszym bycie sama w sobie jest zarówno immanentna, jak i transcendentna, i im lepiej się pozna, tym bardziej oddala się sama od siebie. Oczywiście znów mamy tu do czynienia z dwiema, jakościowo całkiem różnymi alienacjami. Jeśli stopień świadomości jest współmierny do stopnia rozpacz, czyli „więcej świadomości – więcej rozpacz”, możemy zmierzyć rozpacz tylko w odniesieniu do dwóch ekstremalnych skrajności: minimalna samoświadomość oznacza minimalną rozpacz, a ta minimalna samoświadomość jest z drugiej strony właśnie rozpaczą, o której się nie wie. Anti-Climacus nazywa to „opiniatywnością prawdy”<sup>11</sup>. Wszelka dialektyka rozpacz zawiera się więc w „opiniatywności prawdy”, w której całkowitą samoświadomością jest jedynie to, co Kierkegaard opisuje w następujący sposób:

„(...) rozpacz szatana jest najintensywniejszą rozpaczą, gdyż szatan jest tylko duchem, a stąd jego absolutna świadomość i przejrzystość; w szatanie nie ma wcale ciemności, która mogłaby służyć jako łagodząca wymówka, jego rozpacz jest więc najbardziej absolutnym sprzeciwem. Ta rozpacz to właśnie maksimum”<sup>12</sup>.

Dlaczego całkowita samowiedza jest jednocześnie „najbardziej absolutnym sprzeciwem”, dziełem szatana i najgorszego rodzaju rozpaczą, jeśli szatan jest tylko duchem i jeśli Anti-Climacus jednocześnie mówi, że takie rozważanie nie powinno być „przygnębiające, lecz przeciwnie, pokrzepiające, gdyż rozpatruje człowieka w najwyższym jego aspekcie – aspekcie ducha”<sup>13</sup>? Czy to sprzeczność albo może w ogóle błąd, że jednym tchem żądamy od człowieka, by stał się duchem, a jednocześnie tym samym przeznaczamy go szatanowi? Odpowiedź Kierkegarda byłaby prawdopodobnie taka, że musimy pokonać także samego szatana, którego być może odnalazł w kalwarii Heglowskiego ducha absolutnego. Albowiem demoniczna rozpacz jest tylko najbardziej absolutnym sprzeciwem, który „czego nie pragnie w rzeczywistości, to oderwać swoją osobowość od Mocy, która ją założyła. Ale tego, mimo całej swej rozpacz, człowiek zrobić nie może; pomimo wszystkich wysiłków rozpacz owa moc jest silniejsza i zmusza go do pozostania osobowością, którą on być nie chce”<sup>14</sup>. Tak więc czy szatan jako duch jest

<sup>11</sup> Idem, *Choroba na śmierć*, op. cit., s. 42.

<sup>12</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 23–24.

<sup>14</sup> Ibidem, s. 22.

tylko duchem bezpośredniości i właśnie dlatego dokonuje się w kulminacyjnym punkcie najintensywniejszej demonicznej rozpacz, kiedy zrozpaczony „nie chce być sobą samym paradoksalnie w ten sposób, że chce być sobą samym”, skoro dowiadujemy się od Anti-Climacusa, że jaźń w demonicznym starciu „mocy, która ją ustanowiła”, rzeczywiście najbardziej zbliża się do prawdy i właśnie w ten sposób „nieskończenie oddala się” od niej? Czy droga „sztuki życia” nie jest dla Kierkegaarda, mimo że możemy go w pewnym stopniu zaliczyć właśnie do jej zwolenników, całkiem błędnym paradygmatem, w którym „zrozpaczone ja chce dać sobie radę z sobą, nawet stworzyć siebie”<sup>15</sup>, przy czym zawsze u kresu zawsze na nowo tkwi we własnej nieszczęsnej świadomości? Czyż nie jesteśmy w ekstremum rozpacz, zarówno w tym, czego się nie wie i co Kierkegaard przypisuje życiu mas, jak i na granicy „aktywnego nihilizmu”, gdzie w potrzebie samorozumienia i stworzenia samego siebie przemieni się w swoje przeciwieństwo i „przestaje być osobowością” (gdyż „ten absolutny władca jest królem bez ziemi” i „buduje stale zamki na lodzie”)<sup>16</sup>, zza woalu takiej „eksperymentatorskiej jaźni” przymuszony do podjęcia rozpaczliwego poszukiwania, w którym nie możemy się wyzwolić od samego siebie? Kiedy wola okazuje się czymś niemal śmiertelnym czy, inaczej mówiąc, kiedy wola w tym, że próbuje zawładnąć samą sobą, okazuje się słabą wolą lub chorobą na śmierć. Choroba na śmierć, jak mówi Anti-Climacus, tkwi bowiem w tym, że nie możesz umrzeć. Rozpacz jest chorobą na śmierć dokładnie w tym sensie, że nie potrafisz wyzwolić się od swojej osobowości, tą „pełną męki sprzecznością, chorobą samą w sobie, wiecznym umieraniem, a przecież nie umarciem, nie skończeniem śmiercią. Umrzeć – to znaczy, że wszystko minęło, ale umrzeć śmiercią – to znaczy przeżyć doświadczenie śmierci”<sup>17</sup>. Kierkegaard systematycznie rozwiewa iluzję samoświadomej chęci-bycia-jaźni poprzez to, że w tle tego „chcę być jaźnią” ukrywa się jaźń, którą nie chce być. Jeśli więc „chcę”, chcę tylko tego, że tak naprawdę nie chcę być tym, czym jestem. Dlatego taką sprzeczność filozof nazywa też demonicznym gniewem, kiedy jaźń nie daje sobie prawa, by być tym, kim jest, gdy jaźń, że przemówimy słowami Anti-Climacusa, nie pozwala „wieczności”, by go uratowała z jego nędzy i „wiecznego umierania”. Ten ostatni i najwyższy rodzaj rozpacz z powodu „ziemskiego” lub „skończonego” stanowi punkt kulminacyjny, w którego centrum tkwi rozpacz nad wiecznym. Demoniczna rozpacz poprzez to, że zaprzecza „mocy, która go stworzyła”, i w ten sposób nie uznaje czegoś, co w nim samym jest „większe od niego samego”, staje się dla Anti-Climacusa „pragnieniem mimo wszystko bycia sobą”<sup>18</sup>, ponieważ w tym staraniu chce być sobą samym, przy czym ciągle od nowa doświadcza tylko „rozpadu syntetycznego stosunku jaźni do samej siebie”<sup>19</sup>. Rozpacz nad skończonym, kiedy jaźń chce być sobą samą, jest bowiem już zwyrodniałym stosunkiem do syntezy skończoności i nieskończoności,

<sup>15</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 66–67.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 20.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 70.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 17.



czyli do jaźni. Jak już powiedzieliśmy, demoniczna rozpacz jest – o ile w swoim ustosunkowaniu do samej siebie neguje nieskończoność (neguje moc, która ją ustanowiła) – rozpaczą nad skończonością, w centrum zrozpaczonej właśnie z powodu „wieczności” w sobie, której nie potrafi zniszczyć. Co więcej, w swoim rozpaczliwym dążeniu do bycia sobą samą nie może się pozbyć właśnie „wieczności” w sobie. Dlatego tego rodzaju rozpacz jest ciągłym umieraniem i ożywianiem tego umierania, skutkuje tym, że nigdy nie możesz umrzeć. Jeszcze raz: jaźń, która chce być nią samą, tak naprawdę nie chce być nią samą, chce być czymś innym. Gdyby tym, tą jaźnią, którą chce być, już była, nie musiałaby się dopiero tym stawać. Mówiąc *explicite*, w takim wypadku nie byłaby zrozpaczona i nic więcej by nie chciała. Dlatego szatańska rozpacz ma znaczenie tylko przy permanentnej negacji „wieczności”, nie może się uwolnić od wieczności w samej sobie, co doprowadza ją do rozpaczki. Chce być tym, czym jest, i właśnie ta chęć pokazuje jej poszukiwanie kontradycji, bo w tym wciąż ukazuje właśnie to, przed czym zamyka oczy. W swojej niemożności opanowania samej siebie, rozpaczka tylko nad sobą, i im bardziej chce być sama, tym bardziej udowadnia tylko to, że już „nie chce”. W tym, że zaprzecza, iż pozostaje syntezą, dowodzi swojej sprzecznej prawdy, że nie jest zrozpaczona. Taką samokonstruującą się jaźń Anti-Climacus nazywa „negatywną jaźnią” lub „nieskończoną formą jaźni”, która:

„(...) nawet gdyby się osobowość podwoiła, pozostanie ona nie mniej ani nie więcej niż osobowością. Osobowość w swym rozpaczliwym dążeniu do stania się sobą wpędza się w zupełne przeciwieństwo i przestaje być osobowością. W całej dialektyce, w której wnętrzu dokonuje się ta praca, nie ma nic stałego; to, co jest osobowością, nigdy nie jest stałe, to znaczy wiecznie stałe. Negatywna postać osobowości działa tak samo siłami wiążącymi, jak wyzwalającymi (...) Do tego stopnia niemożliwe jest, aby się udało osobowości coraz bardziej stawać się sobą, że coraz jaśniejsze jest, iż dotyczy to tylko ja hipotetycznego. Osobowość jest sama sobie panem absolutnym, jak to się powiada swoim własnym panem, i to jest właśnie rozpaczka”<sup>20</sup>.

Właśnie ta hipotetyczność jaźni, ta jej „dowolność”, mówi o tym, że jaźń nie może „wyjść” z samej siebie, że jest wciąż ujęta w nieskończonym immanentnym poszukiwaniu „tworzenia się”, że pozostaje wciąż zahamowanym podmiotem i jako taki niedostępnym samemu sobie. Zamknięty we własnej immanencji jest nieoczywisty, tak że jego chęć samoustanowienia jednocześnie neguje jego własną potrzebę bycia samym sobą. Innymi słowy: im bardziej chce być sobą samym, tym bardziej neguje własną chęć i w istocie dowodzi jedynie, że chce się siebie samego rozpaczliwie pozbyć. Dlatego tak nieuporządkowany podmiot jest czystym „zaprzeczeniem samym w sobie”, nie wie już, czego chce, ponieważ każda chęć skutkuje tylko nieskończoną serią negacji samego siebie (czyli własnego „chcę”). To znaczy, że każde „chcę” jest w swojej najgłębszej istocie negacją samego siebie, a więc *eo ipso* nieudaną afirmacją: chcę być tym, czym nie chcę być, nie chcę być tym, czym chcę, lecz czymś innym, nie chcę być jaźnią, którą próbuję zawładnąć. Dlatego Anti-Climacus nigdy nie odpuści w tej kwestii, że w tle podmiotu,

<sup>20</sup> Ibidem, s. 66–67.

który „chce być nim samym”, zawsze tkwi jego nieświadomiona potrzeba podejmowania próby pozbycia się samego siebie. W *Chorobie na śmierć* jesteśmy świadkami dwójki nieświadomionej rozpacz: kiedy zrozpaczony bezpośrednio „nie chce być samym sobą”, jaźnią, której nie zna, która w swoim eudajmonistycznym złudzeniu nie zdaje sobie sprawy ze swojej rozpacz, oraz z drugą, kiedy ta „chce być sobą samą”. Pierwsza odnosi się do mas lub przeciętnego człowieka, co nazywa „rozpaczą słabości”, podczas gdy drugi rodzaj rozpacz, który „rodzi się bezpośrednio z osobowości” i „uświadamia siebie jako działanie”, jest całkiem „nową kwalifikacją”<sup>21</sup>. A jednak, czy na szczytach samoświadomości, która kulminuje w demonicznej rozpacz, nie natrafiamy właśnie na to, co nam wtedy nie udało się najbardziej? Czy kiedy próbuję w każdy możliwy sposób zawładnąć samym sobą, jednocześnie nieskończenie tracę, gdyż *gradatio in maius* jest jednocześnie *gradatio in minus*? Czy im bardziej przypuszczalnie staję się samoświadomy, tym bardziej neguję samoustanawiające, jestem już zawsze hipotetycznym mną samym? Czy im bardziej chcę być tym, czym jestem, tym mniej wiem, kim jestem, a z tej potrzeby, jak by nie była paradoksalna, za żadną cenę nie jestem gotów zrezygnować? Czy Lacanowska maksyma etyczna „nie odpuścić w sprawie swojej potrzeby”, która jest „konstitutywna dla podmiotu nieświadomości” i „zatem bezwiednie *par excellence*” – co Badiou tłumaczy jako „nie odpuścić względem tego, co we mnie samym, czego nie znam”<sup>22</sup> – jest jednocześnie także potrzebą Kierkegarda? Czyż Kierkegardowski podmiot nie pozostaje ostatecznie wciąż podmiotem nieświadomego, który w założeniu „nie zna” siebie samego? Czyż nie jest sam ze sobą na szczycie rozpacz, kiedy wydaje się, że jawi się jako całkowicie samoświadomy, a jednocześnie całkowicie niedostępny? Czy w „momencie wyboru samego siebie” łapie się dosłownie na tej niedostępności dla samego siebie, samego siebie najbardziej zaślepia w swojej potrzebie bycia „nim samym”? Dlatego nie dziwi, kiedy Anti-Climacus mówi, że musimy formę (kiedy zrozpaczony „chce być samym sobą”) wyprowadzić z pierwszej formy, kiedy zrozpaczony „nie chce być sobą samym”: „Że ta osobowość, którą rozpaczliwie pragnie być, jest tą osobowością, którą nie jest właśnie (gdyż pragnąc być osobowością, którą się jest, to właśnie przeciwieństwo rozpacz); czego nie pragnie w rzeczywistości, to oderwać swą osobowość od Mocy, która ją założyła. Ale tego mimo całej swej rozpacz człowiek zrobić nie może; pomimo wszystkich wysiłków rozpacz owa Moc jest silniejsza i zmusza go do pozostania osobowością, którą on być nie chce (...); ale być przymuszonym do bycia osobowością, którą nie chce być, jest jego męką, jest niemożnością pozbycia się siebie”<sup>23</sup>.

To właśnie paradoks (znów na niego natrafiamy, jednakże rozpacz jest paradoksem *par excellence*) rozpacz, że podmiot nigdy nie może całkowicie doświadczyć na sobie koincydencji bycia sobą, że zawsze doświadcza jedynie niemożności koincydencji

<sup>21</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>22</sup> A. Badiou, *Etika. Rozprawa o zawesti o Zlu*, tłum. J. Šumič-Riha, *Društvo za teoretsko psihoanalizo*, „Problemi” 1996, nr 1, Ljubljana, s. 38.

<sup>23</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, op. cit., s. 22.

bycia dla siebie tym, czym jest. I właśnie sama niemożność realizacji tej koincydencji dla Anti-Climacusa to afirmacja „wieczności w człowieku”. Inaczej mówiąc, właśnie sama niemożność realizacji koincydencji bycia w sobie dla siebie, ta wieczna niezmierność staje się autentyczną jaźnią, jest rozpacz. Iluzja autentycznej jaźni przejawia się dla Anti-Climacusa w tym, że na wszelkie sposoby próbuje ustanowić się sama, przy czym znów mamy do czynienia z niekończącymi się seriami własnych zaprzeczeń, kiedy to każda afirmacja okazuje się działaniem negatywnym i wytwarza tylko nową negację „to nie ja”. Stawanie się, rozumiane jako „ustanawianie samego siebie” (co Anti-Climacus rozumie jako rozpacz skończoności), jest samo w sobie jedynie nieskończoną serią negacji, w której wciąż na nowo doświadczam siebie w sposób negatywny, ponieważ stawanie się musi zgodnie ze swoją własną logiką ciągle przechodzić w doświadczanie dające się ująć w zdaniu „to nie jestem ja”. „Stać się ja” ostatecznie oznaczałoby nie być zrozpaczonym, a to zgodnie z logiką powstawania jest *contradictio in adiecto*. Czy nie byłoby więc ostatecznie największym zwycięstwem rozpaczcy właśnie to, gdybyśmy, koniec końców, stali się tym, czym jesteśmy, gdybyśmy więc – zgodnie z Anti-Climacusem – zaprzeczyli wieczności w sobie? Czy nie byłaby to znów jedynie rozpacz skończoności i źródło znudzenia, w którym rodziłyby się nieskończone formy egzystencjalnych traum, na które lekarstwem byłyby równie nieskończone potrzeby bycia kimś innym, potrzeby, by rozpaczliwie pozbyć się samego siebie, by przyszło do całkowitej przemiany, kiedy imperatywem stałoby się właśnie to, że nie chcemy być tym, czym jesteśmy i kiedy rozpacz znów okazałaby się siłą witalną? Jak zobaczymy, dla Kierkegaarda rozpacz jest właśnie tą siłą witalną, energią, bez której nie możemy wyobrazić sobie żadnego rzeczywistego działania.

Podsumowując: ponieważ szatańska rozpacz próbuje za wszelką cenę odciąć się od „mocy, która ją stworzyła”, jest w swojej rozpaczliwej próbie bycia suwerenną i autentyczną jaźnią, zmuszona doświadczać samej siebie *per negationem*. To „negatywne ja”, które chce „być nim samym”, jest, jak powiedzieliśmy, w rzeczywistości jaźnią, która „nie chce być samą sobą”. Jeśli na pierwszy rzut oka zawsze wpadamy w rozpacz z powodu czegoś, jest to tylko pozór. W rzeczywistości, twierdzi Anti-Climacus, zawsze rozpaczamy nad samymi sobą. Przypomnijmy sobie znany przykład człowieka żądnego władzy, którego imperatyw brzmi: „albo Cezar, albo nic”<sup>24</sup>, który właśnie dlatego, że nie zostanie Cezarem, popada w rozpacz. Gdyby stał się Cezarem, wtedy rozpaczliwie zaprzeczyłby samemu sobie, ponieważ zaś nim nie został, rozpacza właśnie dlatego, że nie może pozbyć się samego siebie. Mamy tu podwójny dialektyczny ruch, w którym stać się Cezarem nie oznacza nic innego niż to, że nie chcę być tym, czym jestem, tak więc że przez to, iż chcę stać się Cezarem, próbuję jedynie rozpaczliwie wyzwolić się od samego siebie. O ile stałbym się Cezarem, faktycznie rozpaczliwie pozbyłbym się samego siebie, a ponieważ stałbym się kimś innym, w ścisłym znaczeniu nie moglibyśmy mówić o stawaniu się, a jedynie o jakiejś banalnej powierzchownej zamianie osobowości, tak więc nie byłoby dla mnie nieznośne to, że nie udało mi się stać Cezarem

---

<sup>24</sup> Ibidem, s. 21.

(to by oznaczało bycie zrozpaczonym z powodu czegoś, co moglibyśmy lepiej określić jako rozczarowanie), lecz najbardziej nie do zniesienia jest dla mnie to „ja, ponieważ nie zostało Cezarem”. W rzeczywistości nie jest dla mnie nieznośnym prosty fakt, że nie udało mi się stać Cezarem albo „kims”, ale trudne do zniesienia okazuje się dla mnie bycie tym ja, którym nie chcę być. Całkowicie nietrafnym byłoby więc powiedzieć, że zrozpaczony najbardziej karze się przez to, że sam siebie niszczy, a więc nie chce być sobą samym, bo „właśnie dlatego jest on zrozpaczony, że męka jego weszła jak w ogień w coś, co nie może ani palić się, ani spłonąć – w jego osobowość”<sup>25</sup>. Zrozpaczony chce tego, czego nie może, chce tego, czego nie chce, chce się unicestwić, a jednak tego nie potrafi. Tej „negatywistyczno-dialektycznej metodzie”<sup>26</sup> rozpaczy towarzyszymy przez całą pierwszą część *Choroby na śmierć*, od najniższej formy rozpacy, kiedy zrozpaczony nie chce być sobą samym, do najwyższej sprzecznej szatańskiej formy<sup>27</sup>, kiedy zrozpaczony chce być sobą samym, który jednak u podstawy, jak widzieliśmy, jest jedynie pierwszą formą do szczytu świadomej rozpacy, gdy chcę dokładnie tego, czego nie chcę. Ta negatywna dialektyka rozpacy kulminuje więc w rozpacy szatana. Jej figurę Anti-Climacus rozpoznaje w „olbrzymiej mierze dialektycznej” egzystencji poety, która przedstawia najbardziej dialektyczne pogranicze rozpacy i grzechu”<sup>28</sup>. Taka „egzystencja poety” jest dla Anti-Climacusa egzystencją, która zawsze „żyje” na granicy, na cienkiej granicy między rozpaczą i tym, co nazywa grzechem. To oznacza, że w tej ekstremalnej pozycji poety, który przed bogiem w swojej sprzeczności „chce być sobą samym” i za żadne

<sup>25</sup> Ibidem.

<sup>26</sup> M. Theunissen, *Kierkegaard's concept of despair*, tłum. B. Harshav i H. Illbruck, Princeton and Oxford 2005, s. 107.

<sup>27</sup> W uwadze 34 na stronie 64 słoweńskiego wydania *Choroby na śmierć* zapisano, że poprzez szatańską rozpacz Kierkegaard „opisał szczyt swojego młodzieńczego sprzeciwu wobec Boga”, przy czym końcowa przenośnia o błędzie ortograficznym, którego nie da się przekreślić, mówi dokładnie o sporze, w jaki sposób szatańska rozpacz wbrew błędowi nie przejawia gotowości, by zrezygnować ze swojego losu, co jest dla Anti-Climacusa w sposób oczywisty grzechem. Jak wiadomo (J. Butler, *Kierkegaard's speculative despair* [w:] *The Age of German Idealism*, pod red. R.C. Salomon i K.M. Higgins, London–New York, s. 391), przynajmniej pierwsza część *Choroby na śmierć* z roku 1849 jest ostatnim dziełem Kierkegarda, które można uważać za traktat filozoficzny, jako że myśliciel próbował w swojej rozprawie o rozpacy powiedzieć wszystko, co da się powiedzieć; później jesteśmy już świadkami wyłącznie twórczości religijnej. Ostatnie słowa pierwszej rozprawy *Choroby na śmierć* są właśnie dlatego symptomatyczne i jednocześnie enigmatyczne, pełne otwartych pytań, co stało się z autorem. Czy rzeczywiście przewyciężył rozpacz i odnalazł wiarę, skoro zawsze twierdził, że nigdy nie udało mu się osiągnąć stadium religijnego? Sami sądzimy, że Kierkegaard jedynie afirmował dialektykę i z jego rozprawa jest w sposób oczywisty szczytem myślenia dialektycznego, które próbował „przeciąć” niedyskursywnym skokiem w wiarę. A naturalnie dla samego dyskursu filozoficznego rozpacz szatana przedstawia ostatni stopień, od którego Anti-Climacus nie może abstrahować mimo upadku w grzech i skoku w wiarę. Zacytujmy więc te słowa: „Buntując się przeciw całemu bytowi, myśli, że zdobywa świadectwo przeciwko niemu, przeciw jego dobru. Za to świadectwo zrozpaczony ma siebie samego i nim właśnie chce być dlatego, że chce być sobą, sobą w swojej męce i męką tą protestować przeciw całemu istnieniu. I podczas gdy zrozpaczony słabeusz nie chce nawet słuchać o tym, jaką pociechą jest dla niego wieczność, to ten zrozpaczony nie chce słyszeć o tym z innego powodu, ponieważ każda pociecha stałaby się dla niego upadkiem – jako sprzeciw przeciwko istnieniu. Jest tak, jak gdyby – mówiąc obrazowo – pisarz popełnił błąd w pisaniu i błąd ten powziął świadomość swego istnienia – a może nawet to nie błąd, ale w znacznie wyższym pojęciu istotna pomyłka w swym założeniu wykładu – zbuntował się nagle przeciw pisarzowi, z nienawiści ku niemu nie pozwolił się poprawić i z szaleńcizmem uporem powiedział do niego »Nie, nie dam się wymazać, zostaną tu jako świadek przeciwko tobie, świadek tego, że jesteś bardzo marnym pisarzem«”. S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, op. cit., s. 71.

<sup>28</sup> Ibidem, s. 73.

skarby nie jest gotów wyrzec się swojego nieodwołalnego losu i miłości do własnej choroby, jest „obecne wyobrażenie Boga”, a „przeżycia religijne upodabniają go do nieszczęśliwie zakochanego, a to znaczy w ścisłym znaczeniu nie czynią człowiekiem wierzącym, to są tylko zadatki wiary: rozpacz, a w niej paląca tęsknota do wiary”<sup>29</sup>. Tak więc taka poetycka egzystencja okazuje się ekstremum rozpacz, dialektycznie ujmując, sytuuje się także najbliżej „ratunku” i eo ipso pozostaje nieskończenie od niego oddalona, „uosabia” właśnie tę niejasną granicę, która „znajduje się w nieprzeniknionej dialektycznej mgławicy”<sup>30</sup>; oznacza przełomowy punkt między pierwszą i drugą częścią rozprawy lub, jeśli wolimy, między *stricte* filozoficzno-dialektyczną i teologiczną rozprawą. A tym „zejściem” do teologii Anti-Climacus powraca do swojego wyjściowego założenia, że jaźń jako synteza skończoności i nieskończoności może się urzeczywistnić jedynie w stosunku, który „już na zawsze” ustanowił ktoś drugi, a więc Kierkegaardowski bóg. Jak więc trzeba pojmować tego boga, przez którego rozumieć można Kierkegaardowską koncepcję stawania się, skoro wraz z negacją „wiecznego” jesteśmy zawsze świadkami jedynie różnych fikcji i „budowania zamków na lodzie”, i skoro filozof wciąż powtarzał, że sam tak naprawdę nie jest religijny i że nigdy nie udało mu się dojść do stadium religijnego? Dlatego należy to jego wyznanie wziąć całkowicie serio i rozumieć jako koncepcję stawania się, w rozpacz chodzi wciąż o nadwątloną potrzebę „stania się tym, kim jestem” w wewnętrznym dialogu etycznej potrzeby „wyboru samego siebie” w drugiej części *Albo-albo*, w której etyczny pogląd życiowy wymaga od estetycznego, by rozpaczął absolutnie – i że dopiero w tym, iż będzie zrozpaczony absolutnie, jest nadzieja „ozdrowienia”. To oznacza, że rozpacz może się pozbyć tylko poprzez rozpacz, w ten sposób, że „opanuję” samego siebie w momencie „wyboru”. Jeszcze zanim powiemy coś więcej o tej „emancypacyjnej” etycznej potrzebie, którą należy koniecznie rozumieć w stosunku z negatywną dialektyczną metodą Anti-Climacusa, należy postawić pytanie, czy wzmiankowanej negatywnej metody, która na pozór nie proponuje żadnego rozwiązania niewierzącym (niech „oświecony” imperatyw filozofa będzie imperatywem niewierzącego), nie można rozumieć jako kontynuacji etycznego stanowiska, o ile ta kontynuacja daje nadzieję „ozdrowienia” w momencie „wyboru”, właśnie w swojej potrzebie absolutu. Czy więc można rozumieć Anti-Climacusa i etyka łącznie, jako wspólny twór, w którym negacja Anti-Climacusa jest jedynie wyższą formą ukazanej etycznej afirmacji w absolutnym wyborze, który chce być wyborem absolutnego? W tym celu trzeba powrócić do początku *Choroby na śmierć* i do pytania o syntezę (jest nią jaźń), która stanowi, to trzeba przyznać, kpinę z samego Hegla.

Dla Kierkegarda ludzką jaźń (ze względu na to, że jest „stosunkiem, który jest ustosunkowany sam do siebie i jednocześnie, kiedy jest ustosunkowany sam do siebie, ustosunkowany jest też do kogoś innego”, tak więc „przyczyną” samej siebie i jednocześnie „produktem kogoś innego”) należy ująć w strukturę dwoistości, która u podstawy jest paradoksalną symultanicznością skończoności i nieskończoności. Jeśli z jednej strony

<sup>29</sup> Ibidem, s. 74.

<sup>30</sup> Ibidem, s. 73.

jest jaźń (o ile pozostaje w stosunku, który jest ustosunkowaną samą do siebie „przyczyną siebie samego ” i jako taki jest skończony), to z drugiej strony jest „już zawsze” produktem mocy, która nieskończenie ów stosunek przerasta, jawi się więc on jako nieskończony, w ten sposób jaźń okazuje się jednocześnie skończona i nieskończona – to dla Kierkegarda paradoks bez rozwiązania, a więc żywy paradoks. Co za tym idzie, mamy do wyboru dwie formy rozpacz: jeśli ktoś, kto w swojej potrzebie nieskończoności neguje swoje empiryczne i partykularne ja, jakby chodziło wręcz o sam nagi pozór i grę złudzeń „rzeczywistej” jaźni, możemy mówić tu o rozpacz z powodu nieskończoności. A w wypadku, gdy wyobrazimy sobie kogoś, kto, dokładnie na odwrót, zaprzecza nieskończoności i próbuje przez to w całości wziąć odpowiedzialność za samego siebie tak, że uważa się za samokonstruującą przyczynę samego siebie, możemy mówić o rozpacz spowodowanej skończonością, która w swojej najbardziej ekstremalnej formie kulminuje w rozpacz szatana, rozpacz rozumianej jako przeciwstawienie się mocy, która nas nieskończenie przekracza, a więc jako przeciwstawienie się bogu. Jeśli zatem wskazują palcem sam na siebie, sprzeciwiam się bogu – w ten sposób jednocześnie popadam w rozpacz skończonego, która zarazem (właśnie dlatego, że jestem skazany na nieskończone przeciwstawienie się, niech będę „ja sam”) jest w założeniu rozpaczą spowodowaną nieskończonością. Ponieważ negacja nie może dokonać się sama w sobie, bo negacja jest pewnym partykularnym i skończonym procesem, wszelka negacja pozostaje sama w sobie „słabą nieskończonością” czy, inaczej ujmując, skończonością, która nie może się pozbyć samej siebie właśnie dlatego, że – myśląc po Kierkegardowsku – opiera się na nieskończoności. Osobowość jest dlatego pewną nieudaną syntezą, paradoksalną egzystencją, skończoną i zarazem nieskończoną. Jak mogliśmy zauważyć, z jednej strony negacja, która opiera się na skończonym i nie uznaje nieskończonego, okazuje się nieskończoną operacją; ponieważ rozpaczliwie nie może się pozbyć samej siebie, wciąż afirmuje jedynie własną wykastrowaną partykularność, w której nie znajduje zaspokojenia, dlatego pozostaje w nieskończoności zaprzeczeń, dotyczących Innego. Z drugiej strony mamy „słabą nieskończoność” właśnie dlatego, że nie może zaistnieć jako (skończona) myśl, nakazuje ona sobie myślenie bez końca, jest pustą nieskończonością, gdyż nie ma żadnego pozytywnego oparcia w skończonym. Jeśli „skończona” forma nakazuje sobie myśleć nieskończenie, zawsze od nowa samym działaniem odkrywa nieskończone jako skończone, każda myśl czyni z nieskończonego „skończoną myśl”, tak że myśl nieskończonego nigdy nie może myśleć czegoś, co samo z siebie przypada nieskończonemu. Skończone spycha nieskończone w partykularne (skończone) – to jest kluczowy Kierkegardowski paradoks, nierozwiązywalna sprzeczność, w którą ujęta została każda egzystencja. Dlatego Kierkegaard mówi<sup>31</sup>, że bóg nie myśli, ale tworzy, bóg nie egzystuje, ale jest wieczny – w odróżnieniu od człowieka, który myśli i egzystuje, tak więc człowiek jest „podwójną” istotą, fatalnie rozpiętą pomiędzy bezkompromisowym napięciem myśli i bytu. To w nim zagęszcza się ta nieprzenikniona dwoistość

<sup>31</sup> S. Kierkegaard, *Brevijar*, op. cit., s. 52.

w namiętności Kierkegaardowskiej wiary, która jest jednocześnie wiarą w paradoks. Nie tylko to, że wiara okazuje się paradoksem, prawdziwym przewrotem Kierkegaardowskim staje się to, że wiara jest paradoksem, afirmacją żywego paradoksu, który u podstawy jawi się jako absolutna afirmacja „samego siebie”, co, innymi słowy, oznacza, że każda partykularna osobowość pozostaje zarówno skończona, jak i nieskończona. Wiara Kierkegarda koncentruje się dokładnie wokół tej nieprzezwycięzalnej dwistości, która właśnie dlatego, że nie można o niej myśleć jak o dialektycznej syntezie, może być jedynie afirmacją paradoksu.

W ten sposób obie wymienione formy rozpaczcy dają się sprowadzić do jednego: otóż u podstawy zawsze rozpaczamy z powodu nieskończonego lub wiecznego. Zakład postawiony na skończone lub nieskończone jest tym samym przegranym zakładem, bo w jednym i drugim wypadku przegrywam w nieskończoności, czy ją afirmuję, czy neguję. Operacja okazuje się ta sama, gdyż pierwsze rodzi się ze strachu przed każdą pozytywnością całkowicie pustą i bezwartościową afirmacją, podczas gdy druga w swoim bezsilnym negowaniu tworzy tylko nieokreśloną lub partykularną zawartość, której, im bardziej ją afirmuję, tym bardziej chce się pozbyć. „Chcieć swojego losu” jest właśnie tą paradoksalną potrzebą, z której wynika, że chcę być tym, od czego zgodnie z wewnętrzną strukturą ciągle od nowa muszę uciekać, co jest – do pewnego stopnia i z koniecznymi zastrzeżeniami – losem, którym żyje Nietzsche. Temporalność stawania się dlatego właśnie jawi się jako zawsze wpisana w ten paradoks skończonego i nieskończonego, w rozpaczliwą próbę niemożliwej koincydencji bycia w sobie dla siebie. Tę niemożność czy rozpacz możemy rozumieć jako podstawową niewspółmierność pomiędzy nieświadomością (nieskończoną) i prywatnością (skończoną). Złamana możliwość bycia w sobie dla siebie w horyzoncie Kierkegaardowskiej myśli „religijnej” przedstawia to, co sam nazywa wiarą. Wiara jest afirmacją paradoksu, jak dowodził filozof na przykładzie działania Abrahama. Jeśli widzieliśmy, że dialektyka rozpaczcy to dialektyka negatywna, sieć niekończących się zaprzeczeń, które możemy sprowadzić do formuły „zropaczony nie chce być sobą samym”, a wiara jest afirmacją, to jednak jaka to jest afirmacja? Co afirmuje Kierkegaardowska wiara, a z drugiej strony – skąd pochodzi sama rozpacz (skoro Kierkegaard całkowicie zdecydowanie twierdzi, że – jesteśmy spoza wiary i „bez boga”, czy sobie zdajemy z tego sprawę, czy nie – koniecznie zropaczeni)? I jeszcze więcej, jak twierdzi Anti-Climacus, właśnie to, że tego nie wiemy, że nie zdajemy sobie sprawy z naszej rozpaczcy, jest najpewniejszym symptomem rozpaczcy.

## II. Nieudana synteza

Skąd więc bierze się rozpacz? Przepiszmy odpowiedź: „Ze związku, w którym synteza zwraca się ku samej sobie, podczas gdy Bóg, który uczynił człowieka syntezą, upuszcza go jak gdyby z ręki, gdy synteza zwraca się ku samej sobie”<sup>32</sup>. Bóg w tej samej chwili,

<sup>32</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, op. cit., s. 18.

w której stwarza człowieka jako stosunek, „upuszcza go z ręki”, co nie oznacza nic innego jak tylko to, że jaźń jako „źródłowa” i (przynajmniej w tej początkowej fazie) nieświadoma synteza nieskończonego i skończonego, kiedy stosunek ustosunkowuje się sam do siebie, w swoim jedynie negatywnym byciu jaźnią, by nabrać pozytywnej wartości (duch albo jaźń „stająca się”), musi jednocześnie ustosunkować się do kogoś innego. Ta negatywność to duch lub stojąca się jaźń. Bycie duchem jest zaś rozpacz: „Rozpacz sama jest negatywnością, a niewiedza o tym negatywnością dalszą. Ale na to, aby dotrzeć do prawdy, trzeba przetrwać przez każdą negatywność i odzyskanie możliwe tu tak, jak to baśń ludowa powiada: utwór muzyczny powinien być odegrany od końca do początku, inaczej czar nie ustąpi”<sup>33</sup>. To oczywiście motyw Heglowski, którego „utwór” odgrywany jest, jak mówi Judith Butler, na „skrajnych granicach heglizmu”<sup>34</sup>. Droga ducha, który „musi pokonać wszystkie negatywności”, jest drogą rozpacz, i tylko w ten sposób, jak twierdzi Kierkegaard, możemy odzyskać rozpacz, której kontrapunkt stanowi wiara.

Tak więc wiara nie oznacza po prostu jedynie jakiegoś dowolnego „skoku jakościowego”, nie jesteśmy tu świadkami banalnego konfliktu „wierzących” z „niewierzącymi”, gdyż Kierkegaardowska „wiara zanika dokładnie w momencie, kiedy synteza okazuje się błędnym rozwiązaniem”<sup>35</sup>. To załamanie heglizmu, Kierkegaardowska „ostatnia kpina z Hegla”<sup>36</sup>, z którym, jak wiemy, nigdy nie przestał walczyć. Chociaż filozof zawsze zdawał sobie sprawę ze swojej „słabości” w konfrontacji z masywnym projektem Hegla, jednak *summa summarum* przeciwstawił Heglowskiemu obiektywnemu duchowi afirmatywny paradoks wiary, ponieważ Heglowski duch jest dla autora *Choroby na śmierć* jedynie nową negatywnością, od której muszę wciąż od nowa rozpoczynać, gdyż zawsze natrafiam jedynie na permanentną negatywność. Kierkegaard próbuje ją „pozytywizować” absurdalnym działaniem wiary. Czy jest pozytywnym działaniem afirmacja absurdu przez Abrahama, który nie może go zapośredniczyć i nie może też partycypować w „powszechnym”? Czy z punktu widzenia filozofii da się jeszcze w ogóle rozpatrywać Abrahamowe suspendowanie myśli etycznej na dyskursywną, to znaczy na każdą myśl? Co mamy z wiary, która „właśnie tam się zaczyna, gdzie myślenie się kończy”<sup>37</sup>? Odpowiedź brzmi: namiętność. Na skrajnych granicach heglizmu, na granicy tego, czego nie można już myśleć, Kierkegaard stawia namiętność, która idzie w parze z powagą. Należy dodać, z powagą złamanej myśli, o ile każda myśl może się pojawić jedynie jako synteza wykonawcza. Czy więc filozof zarzucał Heglowi niedostatek powagi, która jest również namiętnością, czy też wytykał mu niedostatek namiętności, która jest paradoksalną wiarą? W każdym razie o Kierkegaardowskim skoku w wiarę jako „działaniu namiętności” nie możemy myśleć jako po prostu o działaniu „irracjonalnym”, ale jako o afirmacji

<sup>33</sup> Ibidem, s. 43.

<sup>34</sup> J. Butler, op. cit., s. 375.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 374.

<sup>36</sup> Ibidem.

<sup>37</sup> S. Kierkegaard, *Bojaźń i drżenie*, op. cit., s. 66.



paradoksu (na granicach Heglowskiej myśli), o ile ten przeciwstawia się załamaniu dialektycznego pośrednictwa, kiedy synteza, koniec końców, okazuje się działaniem błędnym. Chociaż Heglowska *Fenomenologia ducha* zbudowana jest wokół permanentnych niemożliwości bycia samym w sobie, jego twierdzenie, że podmiot jest substancją, dopuszcza możliwość udanego pośredniczenia, dzięki któremu podmiot ostatecznie całkowicie przechodzi w substancję. Jeśli Heglowski podmiot na swojej drodze nieustannie doświadcza tylko niemożności pośredniczenia, niemożności bycia w sobie dla siebie, a przy tym na „jakimś wyższym poziomie” samoświadomości wciąż na nowo się zaczyna: duch i absolutna wiedza nieostatecznie (przynajmniej teoretycznie, a więc niekoniecznie całkiem po Heglowsku) cechują właśnie to szczęśliwe pośredniczenie, idealną syntezę, w której podmiot staje się w końcu tym, czym zawsze był. Heglowskie stawanie się można bowiem rozumieć właśnie jako proces „uświadamiania” tego, czym podmiot od zawsze był, odkrywania, że cała zewnętrzna otoczka (stosunków społecznych) odbija się w stawaniu się tym samoświadomym. Bycie w sobie dla siebie jest właśnie tą syntezą substancji (świat) i subiekta (świadomość) w samoświadomości (duch). Choć ta harmonijna forma była w pewnym stopniu u Hegla cały czas udaremniana, to jednak, jak powiedziano, twierdzenie, że podmiot jest substancją, zasadniczo przynajmniej zakłada taką możliwość. I właśnie z tym założeniem, tym „kręgiem immanencji”<sup>38</sup>, jak mówi Judith Butler, Kierkegaard próbuje zerwać. Butler<sup>39</sup> ma więc całkowitą rację, kiedy mówi, że Kierkegaardowska analiza rozpaczy wstępuje w system heglowski dopiero na końcu *Fenomenologii*. Jeśli Heglowska „synteza” stanowi racjonalne rozwiązanie sprzeczności, której świadkiem jest podmiot stawania się, to Kierkegaard u podstawy twierdzi, że w centrum rozpaczy obecna jest właśnie sama niemożność pośredniczenia, że rozpacz pozostaje już zawsze symptomem nieudanej syntezy.

Założenie Hegla, że „podmiot jest substancją”, tę możliwość koincydencji bycia w sobie dla siebie, deprecjonuje Kierkegaardowski bóg, który wprawdzie stwarza człowieka i cały stosunek, ale nic ponadto: gdyż bóg<sup>40</sup> od tego momentu nie ingeruje w ludzkie sprawy, w podstawowy stosunek (jażń jako synteza nieskończonego i skończonego), a kiedy jażń w stosunku ustosunkowuje się sama do siebie, bóg w pewnym sensie

---

<sup>38</sup> J. Butler, op. cit., s. 369.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 265

<sup>40</sup> Kluczowym „medium” Kierkegaardowskiego jakościowego różnicowania między bogiem i człowiekiem, między transcendencją i immanencją, jest właśnie rozpacz. Jeśli rozpaczy można się pozbyć tylko dzięki rozpacy, wybierając siebie samego absolutnie, czyli tak, że jestem zrozpaczony absolutnie, ta jakościowa różnica w kluczowym momencie absolutnego wyboru zostaje doprowadzona do punktu, w którym zrozpaczony jako byt skończony sięga po nieskończone i absolutne w ten sposób, że to, co przedtem wybrało jego samego i popychało go do rozpacy, w której chciał się na wszelkie sposoby pozbyć samego siebie, „w absolutnym wyborze samego siebie w wiecznym znaczeniu”, odtąd jest czymś, co wybieram sam. Jeśli przedtem wybierało mnie samego, odtąd sam wybieram to, co mnie wybrało, co jest tym samym, co można by nazwać „staję się bogiem”. W tym punkcie różnicowanie jakościowe okazuje się całkowicie zatarte. Człowiek, przynajmniej w tym kluczowym momencie wyboru staje się „bogiem” i jednocześnie afirmuje jego nieobecność, jego niebytność, co Kierkegaard artykułuje w następujący sposób: „O ile teraz człowiek byłby w stanie utrzymywać się stale w pełnej napięcia chwili wyboru, o ile potrafiłby przestać być człowiekiem, o ile w swej wewnętrznej istocie byłby tylko eteryczną postacią (...) To jest chwila namysłu, ale ona właśnie nie istnieje, podobnie jak chwila Platona (...)”. S. Kierkegaard, *Albo-albo*, op. cit., s. 197–198.

staje się niezasadny. Podkreślić musimy kluczową różnicę: Heglowskie stawanie się ducha jest u podstawy „epifanii” boga, bóg jest w systemie heglowskim dopiero tym, co ma powstać, a więc idealnym obrazem zharmonizowanej całości. Kierkegaard zaś, właśnie przez to, że boga „zakłada”, radykalnie wstrząsa obrazem zharmonizowanej całości, gdyż bóg wprawdzie stwarza człowieka jako stosunek, ale w tym samym momencie „upuszcza go z ręki”. To znaczy, jeśli człowiek w tym ustanowionym stosunku (syntezie) ustosunkowuje się sam do siebie, zostaje bez boga, jeśli więc pojawi się jako minimalnie samoświadomy byt, może tego samoustosunkowania doświadczyć jedynie poprzez rozdzielenie. W tym sensie Kierkegaardowska nieobecność („niebytność”) boga potwierdza się w nieustającym doświadczaniu tego, że o nieskończonym nigdy nie możemy myśleć w ten sposób, by nie wpaść w pułapkę myśli skończonej, gdyż nieskończoność jest tym, czego nie da się rozumieć, dlatego myśl pozostaje wiecznie w kryzysie. Dlatego Kierkegaardowskiego boga można rozumieć jedynie jako „wieczny kryzys”, kryzys Heglowskiej syntezy. Pierwotna synteza (która jest dziełem boga) postuluje jedynie samą możliwość. A ta nie jest niczym innym niż wolność mająca oczywiście swoją cenę, którą okazuje się rozpacz. Dlatego Anti-Climacus tak zdecydowanie podkreśla, że rzecz nie w tym, aby synteza była zwyrodniałym stosunkiem, ale w tym, że syntezą jest sama możliwość, i właśnie w niej tkwi możliwość zwyrodniałego stosunku. Jeśli synteza byłaby zwyrodniałym stosunkiem, rozpacz jako taka by nie istniała, gdyż byłaby częścią składową ludzkiej natury, co oznacza, że rozpacz mogła by być w tym zwyrodniałym stosunku wręcz czymś pozytywnym, a mimo to pozostawałaby czystą negatywnością. Dlatego dwa na pozór przeciwstawne stanowiska, że rozpacz jest to „rozpad syntetycznego stosunku jaźni do samej siebie”, i że „rozpacz nie wynika z rozpadu, ale ze stosunku, który sam do siebie się ustosunkowuje”<sup>41</sup>, to, że jest jednocześnie zwyrodniałym stosunkiem, i mimo tego nie wynika z tego zwyrodniałego stosunku, można rozumieć jako coś, co moglibyśmy nazwać negatywną wolnością; wolnością, która nosi w sobie coś śmiertelności. To znaczy, że rozpacz nie jest po prostu zwyrodniałym stosunkiem, ale w rozpaczcy zwyrodniał jest sam stosunek w stosunku, który jednocześnie, kiedy jest ustosunkowany sam do siebie, jawi się jako ustosunkowany również do innego, do boga. Gdyż jaźń jako stosunek, który zawsze musi być ustosunkowany sam do siebie (jeśli jaźń ma być stosunkiem z samym sobą), może tego dokonać jedynie w nieudany sposób, bo nie potrafi pozbyć się samego siebie (jako ostatecznej, partykularnej jaźni, której zawsze od nowa jest przeznaczony w całej swojej niedoskonałości i niepełności). Jeśli jaźń jest ustanowiona jako stosunek, jako taki opiera się na „skończonym”, dlatego rozpacz z powodu skończoności albo z powodu „ziemskości”, kiedy ta, jak widzieliśmy wcześniej, „nie chce być nią samą”, w punkcie wyjścia jest zawsze rozpaczą spowodowaną „wiecznym”. Rozpacz powodowana „ziemskim”, czyli to, że ktoś rozpacza z przyczyn ziemskich, jest, ujmując rzecz *in toto*, rozpaczą z przyczyn „wiecznych”, ponieważ to, że rozpacza w całości, mówi Anti-Climacus, oznacza, że jaźń „nieskończenie odczuwa poszczególną

---

<sup>41</sup> Idem, *Choroba na śmierć*, op. cit., s. 17–19.

rzeczywistą stratę i w ten sposób popada w rozpacz nad rzeczami ziemskimi *in toto*<sup>42</sup>, przy czym ciągle odrzucanie skończonego czy ziemskiego (czy samego siebie) okazuje się nieskończoną operacją. Ciągłe odrzucanie swojej partykularności (co jawi się u podstaw jako „ukąszenie heglowskie”) okazuje się czynnością nieskończoną, przy czym zrozpaczony nie widzi, że oto rozpacza z powodu wiecznego. I to „wieczne”, którego rozpaczliwie nie może się pozbyć, Anti-Climacus nazywa „jaźnią”. Dzięki zastosowaniu tej heurystycznej metody stwierdza, że w rozpacz nigdy nie możemy zniszczyć obecności osobowości, dowodzi tym samym „wiecznego”. Właśnie z tego powodu, że jesteśmy wciąż od nowa oddawani swojej partykularnej i ograniczonej jaźni, której rozpaczliwie nie możemy się pozbyć, należy rozumieć rozpacz jako chorobę na śmierć, kiedy to zrozpaczony umiera, ale jednak nie może umrzeć. Jak jeszcze raz powtarza Anti-Climacus, „gdyby nie było nic wiecznego w człowieku, to nie mógłby on rozpaczać, a gdyby rozpacz mogła pochłoniąć jego osobowość, to w ogóle nie byłoby rozpacz”<sup>43</sup>. Dlatego oczywiście rozpacz jest zarówno chorobą jaźni, jak i jej przewagą<sup>44</sup>, jest jednocześnie chorobą i lekarstwem. To znaczy, przewagą okazuje się w tym przypadku to, że zachoruję i wyleczę się tylko wtedy, gdy zachoruję. Cała dialektyka rozpacz polega na tym, że muszę zachorować, by wyzdrowieć, ale jednak o ozdrowieniu należy myśleć jak o obumarciu, o śmierci. I jeszcze więcej, jeśli nie zachoruję, jeśli nie będę zrozpaczony, to nie ma dla mnie ratunku, ponieważ w takim wypadku jestem zrozpaczony w ten sposób, że w ogóle nie zdaję sobie z tego sprawy. Czyż więc Kierkegaardowskie pojmowanie człowieka nie jawi się jako ontologicznie całkiem chorobowe, jeśli już z tego powodu, że się rodzimy, nad czym tak ubolewał Cioran, jesteśmy chorzy? A także z tej przyczyny, że musimy jeszcze raz zachorować, a potem „umrzeć”, gdyż filozof ozdrowienie widział jedynie w umieraniu i obumarciu. Czy też może Kierkegaard był tylko chrześcijaninem tego gatunku, którym tak pogardzał Nietzsche? Sam sądzę, że autor *Choroby na śmierć* był od tego daleki i że rozprawę o rozpacz musimy odbierać jako analizę nihilizmu, o ile uznamy rozpacz za podstawowe egzystencjalne doświadczenie i za główny symptom historycznego nihilizmu<sup>45</sup>. Dlatego śmierć, na którą wskazuje, jest śmiercią nihilistycznego doświadczenia – i dopiero w tej śmierci lub w przewadze historycznego nihilizmu można widzieć rozpacz także jako pewien emancypacyjny potencjał, witalność. Jej *enérgeia* jest samą siłą rozpacz, w której nie możemy umrzeć. I właśnie to, że nie możemy umrzeć, właśnie ta niemożność śmierci (czy – niemoc umarcia) okazuje się dla duńskiego Sokratesa symptomatyczna. Wygląda to tak, jakby próbował on przywołać ostatnie dni Sokratesa (musimy rozumieć je w pewnej ekstrapolującej przenośni), kiedy ten zdecydował się złożyć siebie samego w ofierze po to, by pozostawić przy życiu własnego oznaczającego, którego „uosabia” jego „wieczna dusza”. Dlatego Kierkegaardowski imperatyw „rozpacza!”

<sup>42</sup> Ibidem, s. 59.

<sup>43</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>44</sup> „Możliwość tej choroby jest przewagą człowieka nad zwierzęciem; a ta przewaga zaznacza się całkiem inaczej niż chodzenie na dwóch nogach, implikuje bowiem nieskończone podnoszenie i wzniesienie, posiadanie ducha”. Ibidem, s. 17.

<sup>45</sup> M. Theunissen, op. cit., s. 47.

jednocześnie nakazuje śmierć, mieć odwagę umrzeć, zostawić siebie za sobą, ponieważ rozpacz, jak mówi, „(...) nie jest rozdarciem, ale przemianą. Tylko ten, kto rozpacza nad czymś konkretnym, jednostkowym, tylko ten doznaje rozdarcia, ale wynika to stąd, że jego rozpacz nie jest totalna”<sup>46</sup>. Naturalnie także u Sokratesa chodziło o rozpaczliwą jednostkowość (na którą byłby skazany, gdyby uciekł z więzienia), z powodu której był gotów dać się zabić, dlatego, że ostatecznie także własną śmierć uznawał jedynie za jakiś nieistotny i jednostkowy przypadek, któremu nie poświęcał (oczywiście przy czujnej uwadze społeczeństwa!) żadnej uwagi. Czyż nie chodzi Kierkegaardowi właśnie o taką śmierć, która nie jest do końca śmiertelna, gdyż nie potrzebuje on, podobnie jak Sokrates, n a p r a w d ę umrzeć, a po samej śmierci możemy mieć nadzieję na jakiś nowy, nowo narodzony podmiot? To w każdym razie potwierdza filozof w drugiej części *Albo-albo*, gdzie mówi: „rozpaczaj, a duch Twój nigdy więcej nie pogrąży się w melancholii; świat bowiem stanie się dla Ciebie ponownie piękny i radosny, jakkolwiek spojrzysz nań innymi oczyma niż poprzednio, a Twój duch uwolniony wzbije się do świata wolności”<sup>47</sup>. O jakiej śmierci mówi duński Sokrates, jeśli jest ona niezbędnym warunkiem nowo uzyskanej wolności? Warunkiem „ozdrowienia”, jak stwierdza Anti-Climacus, jest zawsze jakaś radykalna zmiana spojrzenia, inne spojrzenie, odwrócenie perspektywy i *sálto mortále*, logiczna niekonsekwencja i jednocześnie szalone, niesłychane „działanie” idiosynkratycznego wnętrza przeżycia, przeciwstawiające się tej śmierci, którą przedstawia życie historycznego nihilizmu. Jak więc rozumieć łącznie śmierć i nowo zyskaną wolność, którą filozof przywołuje imperatywem: „rozpaczaj!”?

### III. Stawanie się i znaczenie wyboru

Jak już powiedzieliśmy, rozprawę o rozpacz można rozumieć jako opis historycznej przewagi nihilizmu, w którym żal, smutek i rozpacz (by wymienić tylko kilka negatywności) są „wyrazem egoizmu”, dlatego oczywiście Anti-Climacus mówi, że pocieszenie, które przepisują przerożni nauczyciele duchowi, jest czymś, czego człowiek najmniej potrzebuje. Jeżeli Nietzsche doświadczył nihilizmu jako woli niczego na chrześcijańskich zasadach moralnych, która „nadawała człowiekowi wartość absolutną, w przeciwieństwie do jego małości i przypadkowości w potoku »stawania się« i przemijania”<sup>48</sup>, w założeniu proponowała ona jedynie różnorakie lekarstwa, które „tylko osłabiają chorobę”. A jednak z analizy rozpacz jako dominanty nihilistycznego doświadczenia (zyskuje ono swój pełny wyraz w tym, że bardzo serio bierzemy Kierkegaardowskie ostrzeżenie, że najgorszego rodzaju rozpaczą jest rozpacz, o której się nie wie) wbrew wspólnej detekcji nihilizmu, która na pozór wręcz zbliża Nietzschego i Kierkegarda, wynikają dwa całkowicie

<sup>46</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo*, op. cit., s. 280.

<sup>47</sup> Ibidem, s. 267.

<sup>48</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, tłum. S. Frycz i K. Drzewiecki, nakładem Jakóba Mortkowicza, Warszawa 1910–1911, s. 19.

odmienne wytlumaczenia<sup>49</sup>. Skoro mówimy o nietzscheańskim projekcie, „jak stać się tym, kim jesteś”, jesteśmy świadkami potrzeby samostworzenia, u Kierkegarda stawanie się jaźnią wiąże się z absolutnym wyborem, przy czym absolutny wybór okazuje się możliwy tylko dzięki założeniu „pierwotnej syntezy”, która jest dziełem Kierkegardowskiego boga, co oczywiście oznacza, że stawanie się dokonuje się jedynie w relacji z bogiem. O ile więc stawanie się urzeczywistnia się tylko w relacji z bogiem, nie możemy już dłużej mówić o chęci „stworzenia siebie”, u Kierkegarda niewątpliwie przedstawiającej jedynie negatywną formę jaźni, w której „ten absolutny władca jest królem bez ziemi, panuje bowiem właściwie nad niczym”<sup>50</sup>. Taką negatywną jaźń (na wszelkie sposoby chce ona być samą sobą) filozof nazywa także nieskończoną formą jaźni lub „jaźnią eksperymentatorską”, która jednak zawsze sytuuje się jedynie na płaszczyźnie hipotetyczności i samowoli. Inaczej ujmując, potrzeba „stworzenia się”, jest zawsze potrzebą jakiegoś rozpaczonego ja, które „przestaje być osobowością”<sup>51</sup>. Oczywiście takiej eksperymentatorskiej jaźni w swojej fikcyjności samopowstawania (pomimo tego, że działa wedle reguł uzasadnionej dialektyki oporu, przy czym ciągle „buduje tylko zamki na lodzie”), Kierkegard może się przeciwstawić jedynie przy pomocy nieco naciąganej i „samoodnoszącej się” dialektyki wyboru. Tak więc z jednej strony chodzi o stawanie się już nie czymś, czym muszę się stać – muszę się stać czymś, co właściwie „stworzę”, czymś, co wybiorę. A z drugiej Wybór (pisany wielką literą, co można uznać za wydarzenie kierkegardowskie), o ile jest wyborem absolutnym czy też wyborem absolutnego, okazuje się per se

<sup>49</sup> Trzeba powiedzieć, ponieważ przedtem zostało to pominięte, że *Chorobę na śmierć* można studiować zarówno w ciągłym odniesieniu do Hegla, jak i do Nietzschego, zwłaszcza że wiemy, iż Nietzsche nigdy nie czytał Kierkegarda. Doprawdy interesującym byłoby widzieć jego reakcję na dzieła Kierkegarda, z którymi wedle pewnych źródeł miał zamiar się zapoznać. Czy uznałby go, jak na przykład Pascala, za jeszcze jednego genialnego i dekadentckiego chrześcijanina? W każdym razie to, że do takiego spotkania nie doszło, stanowi moim zdaniem jedną z większych straconych możliwości, przez które historia filozofii stała się o wiele uboższa. Jestem przekonany, że gdyby doszło do takiej konfrontacji, spuścizna tak Nietzschego, jak i Kierkegarda byłaby „pozbawiona” wielu błędów, które po dziś dzień dostrzegamy w pracach obu tych gigantów. Określić Kierkegarda wyłącznie jako chrześcijanina okazuje się równoważne określeniu Nietzschego wyłącznie jako nihilisty. Uznanie Kierkegarda za nihilistę (chrześcijanina) nie oznacza odrzucenia jego chrześcijaństwa (którym próbował przezwyciężyć nihilizm), podobnie Nietzschemu przez to, że nie udało mu się pokonać nihilizmu (który przypisywał chrześcijaństwu), nie udało się odrzucić chrześcijaństwa (nihilizmu). W tym miejscu obaj stoją przed tym samym problemem (każdy ze złej strony), którego nie mogli rozwiązać i który obaj podnieśli do zasady swojego filozofowania: w jaki sposób to, co zanegowane, istnieje jako coś, co nie jest odrzucone, lecz przeciwnie, zostaje ochronione w pewnej oczyszczonej, nowej, chciałoby się powiedzieć, autentycznej formie. W tym obaj byli heglistami, ale trzeba powiedzieć zaprzeczającymi heglistami, dzięki temu, co afirmowali, uznając to za zasadę. Zarówno Kierkegardowskie rycerskie chrześcijaństwo, jak i nietzscheańskie antychrześcijaństwo są w całości ujęte w heglowską dialektykę, chociaż w gestach sprzeciwiają się heglizmowi, nie można powiedzieć, że są po prostu ofiarami potężnego heglowskiego projektu. Co więcej, jeśli obu filozofów czytamy wprost po heglowsku, afirmujemy założenie, od którego uciekali. Dlatego rację ma Judith Butler, gdy twierdzi, że myśl Kierkegarda należy rozumieć jako coś, co dzieje się „na skraju heglizmu”, co moglibyśmy równie dobrze określić, mówiąc, że właściwie nie chodzi tu już o heglizm. To samo odnosi się do Nietzschego. Jeśli obaj filozofowie są może „antyheglistami”, to ta sprzeczność czy zaprzeczenie nie jest odrzucające, ale jawi się jako kontynuacja jednej i tej samej historii, która odrzuca pokusę „dialektycznej syntezy”. Ten motyw odrzucenia i nieudanej dialektycznej syntezy – nie żebyśmy musieli ograniczyć się w tym jedynie do Kierkegarda i Nietzschego – odnajdziemy także u samego Hegla. A jednak to u Nietzschego i Kierkegarda możemy śledzić dwie różne drogi, pokazujące jak rozumieć i przeżywać nihilizm, który ostatecznie jest właśnie ciągłym powracaniem momentu nieudanej syntezy.

<sup>50</sup> S. Kierkegaard, *Choroba na śmierć*, op. cit., s. 67.

<sup>51</sup> Ibidem.

jedynie nową formą fikcji i jednocześnie założeniem, na którym zbudowany został Kierkegaardowski bóg. O co więc chodzi w tym absolutnym wyborze, który jest absolutnym wyborem własnego ja w swoim wiecznym znaczeniu i jednocześnie jest wyborem, w którym, jak mówi Anti-Climacus, jawię się jako cały przejrzyście zakotwiczony w bogu? Dlatego właśnie muszę popaść w rozpacz absolutną, muszę w swoim pragnieniu absolutu koniecznie pogрузić się w rozpacz, i tylko z tego powodu, że rozpaczam absolutnie, mogę mieć nadzieję, że wyrwę się złudzeniu nieskończonych operacji partykularnej jaźni samego absolutu. Droga rozpacz jako „droga do absolutnego” prowadzi więc przez dwa stadia, ilustrujące estetyczne i etyczne podejście do życia. Chociaż hasło estetycznego stadium brzmi *carpe diem*, a taki pogląd życiowy proponuje niezliczone i różnorodne możliwości, jest on rozpaczą. Dlaczego? Nawet gdy jednostka uczyni swoim mottem życiowym używanie życia i całkowicie swobodnie rozporządza swoimi możliwościami, to jednak im bardziej jest świadoma swojego wolnego wyboru, tym bardziej każdy wybór zawsze okazuje się nieskończonym pragnieniem, pragnieniem Innego<sup>52</sup>. Nie chodzi o to, że każdy wybór w ostateczności okazuje się błędnym wyborem, nie o to że zawsze wybieram błędnie, ale o to że nigdy nie mogę przerwać tych nieskończonych możliwości, które się przede mną otwierają. Dlatego Kierkegaard mówi, że „każdy estetyczny pogląd, dotyczący określonego trybu życia, zawiera rozpacz (...)”<sup>53</sup>, czy sobie zdaje z tego sprawę, czy nie, gdyż jest w tym stadium warunkiem „zadowolenia” sytuującym się zawsze poza samą jednostką. Każdy wybór, szczęśliwy czy nie, jest już „słabym wyborem”, gdyż zawsze mogę wybrać coś innego, zawsze znajduję się tylko w nieskończonym drganiu „chwili”, w którym wciąż wybieram to lub owo. Taki estetyczny wybór, uwikłany w heteronomię, nie jest żadnym wyborem, a jedynie tym, co dokładnie rzecz ujmując, wybiera mnie samego. To, co mogę wybrać, antycypuje mój własny wybór tak, że w pewnym sensie wybieram tylko to, co mnie wybrało jako wybierającego. Dlatego nie dziwi to, że sferę estetyczną filozof określa także jako serwilizm<sup>54</sup>. W obszarze estetyki (która w swoich różnorodnych możliwościach, chociażby w dążeniu do absolutu, podnosi ideę relatywizmu) „warunek zewnętrzny” zawsze już antycypuje potrzebę jako potrzebę Innego, właśnie tę potrzebę Kierkegaard definiuje jako „bezpośredność”. Być w bezpośredniości oznacza znajdować się w duchu narcyzmu małych różnic, a właśnie ten narcyzm estetyka określa mianem serwilistycznego, służalczego. Dlatego nie jest tylko przypadkiem, że Kierkegaard wiąże przejście z obszaru estetycznego do etycznego z odwagą, energią, namiętnością i rozważą – i nie pomijamy, również ze zdolnościami, inteligencją czy talentem – wszystko to są cechy estety. Czyż ostatecznie także Hegel w swojej znamienitej dialektyce gospodarza i parobka nie przypisał parobkowi inteligencji, o której on „nie wie”, bo nie ma odwagi spojrzeć negatywnemu w oczy i właśnie

<sup>52</sup> „W ten sposób osobowość bezpośrednio z »innymi« pragnąc, pożądając, używając itp. łączy się, ale biernie (...). Dialektyka tego jest taka: to, co przyjemne i nieprzyjemne; pojęcia są szczęście, nieszczęście, los”. Ibidem, s. 50.

<sup>53</sup> S. Kierkegaard, *Albo-albo*, op. cit., s. 234.

<sup>54</sup> „W akcie rozpacz nic nie ginie, wszystko, co estetyczne, w człowieku się ostaje, nabiera jednak służebnego charakteru i przez to właśnie zostaje zachowane”. Ibidem, s. 280.

dlatego pozostaje służalczy? Czy ostatecznie parobek nie jest parobkiem właśnie w tym, że sam w sobie pozostaje tylko „duchem różnic” i właśnie dlatego zostaje określony jako to serwilistyczne, które w swoim duchu narcyzmu małych różnic stwarza stały łańcuch jednakowych różnic i nieskończone powracanie tego samego? Jeśli jednak do pewnego stopnia możliwe okazuje się pojmowanie Kierkegaardowskiego estety jako parobka, każdy etyczny wybór jako taki jest rozpaczą, „rozpaczą, która o sobie wie” – w odróżnieniu od estety, który „o sobie nie wie”, stajemy się więc świadkami przejścia z „nie wiem” do „wiem”. Jeżeli esteta próbuje na wszelkie sposoby pozbyć się rozpacz i przy tym ciągle poszukuje nowych zadowoleń, które przynoszą same z siebie jedynie wieczne powtarzanie Tego Samego, jest sam w sobie personifikacją rozpacz, która o sobie nie wie, podczas gdy duch różnic okazuje się duchem Tego Samego, wiecznym powtarzaniem Tego Samego, co jest rozpaczą z powodu skończonego. Jest on w tym działaniu ograniczony jedynie do powtarzania tego samego, a przy tym produkuje nieskończone narodziny różnic – ducha Tego Samego. I temu powtarzaniu, któremu jest tak chronicznie podporządkowany esteta, Kierkegaard przeciwstawia etyka będącego „przejściem” (albo, dosłownie rzecz ujmując, skokiem przerywającym logikę kontynuacji – Kierkegaard odrzucał i traktował pojęcie przejścia jako wymysł procesu heglowskiego), które nazywał „absolutnym wyborem”. Ten skok, sam wybór, jest zaś dokładnie tym, co określa się mianem stawania się. A to stawanie się (ciągły skok w tu-bytującą egzystencję), o ile wiąże się je ze stosunkiem do boga, nie jest całkiem nieproblematyczne. Jak widzieliśmy, bogu w pierwszej kolejności przeciwstawia się próbę „stwarzania się”, która przedstawia jedynie negatywną formę jaźni, krótko mówiąc, fikcję „budującą zamki na lodzie”. Jeśli forma nieskończoności, w jaką w swojej samowoli wpada eksperymentatorska jaźń, jest jedynie negatywną jaźnią, Kierkegaard próbuje przeciwstawić tej samowolnej fikcji (w jakiej ta „progresywna” samopowstańcza forma stawia się, jest zawarta) stawanie się, którego nieskończoność nie jest rezultatem słabej nieskończoności jego starania, ale na odwrót, jawi się jako założenie. Natomiast eksperymentatorska jaźń produkuje nieskończoność, bezsilnie się w niej gubi, tak że jej staranie skutkuje tylko słabą nieskończonością. O ile taki eksperymentatorski podmiot produkuje jedynie słabą nieskończoność, jest jako taki zawsze od nowa zrozpaczony z powodu swojego skończonego ja, którego nie może się pozbyć. Pozbywanie się skończonego wytwarza nieskończoność tego pozbywania się, a więc skończoną formę jaźni. To jest dla Kierkegarda rozpacz estety, rozpacz partykularnego, dzieje się tak, ponieważ nieskończone staranie okazuje się tylko permanentną formą pozbywania się skończonego. Jeśli więc esteta, jak powiedzieliśmy, zawsze produkuje nieskończoność, a ta nieskończoność ma podstawy w skończonym, jest zawsze pewnym partykularnym działaniem, które wytwarza jedynie słabą nieskończoność, a więc świat nieskończonych możliwości i narcyzmu małych różnic. Stronę nieskończoności i absolutnego, jak widzieliśmy, Kierkegaard przypisuje tylko bogu, dlatego stawanie się urzeczywistnia się dla niego jedynie poprzez relację z bogiem. Stawanie się nigdy nie jest sprawą przyszłości, tego, czym miałbym się stać, a sprawą chwili: chwili wyboru, który jednocześnie okazuje się wyborem absolutnego. Dlaczego każdy

właściwy wybór – to zjawisko kierkegaardowskie – jest jednocześnie rozpaczą i wyborem absolutnego? Dlaczego więc każdy właściwy wybór może być tylko wyborem rozpaczy? Jak widzieliśmy, warunek estetycznego poglądu życiowego jest poza jednostką, tak że ta szuka swojego życiowego zadowolenia w zewnątrzności, w ciągłym ześlizgiwaniu się potrzeby Innego, w której „jaźń jest bezpośrednio zależna od »innego«: w żądzy, pożądaniu, rozkoszy itd., jednak nieaktywnie”. Estetą, który w założeniu pozostaje rozpaczony za przyczyną skończoności, jest, o ile jest bezpośredni, także nieaktywny, heteronomiczny podmiot, co Kierkegaard nazywa nieświadomą rozpaczą, która okazuje się, choć z zewnątrz wygląda jak cieszący się powodzeniem podmiot, „numer wśród tłumu” i „wygładzony jak kamień w wodzie, wytarty jak szeląg przechodzący z rąk do rąk”<sup>55</sup>. Jeśli ten w najlepszym wypadku zdaje sobie sprawę ze swojej rozpaczy, jest to jedynie rozpacz jednostkowa. Chociaż tego rodzaju rozpacz może kulminować w samobójstwie, to takie samobójstwo jest jedynie rezultatem estetycznego poglądu życiowego, który w swym eudajmonistycznym pragnieniu rozpacza absolutnie, a zawsze z powodu jakichś „przyczyn zewnętrznych”, o ile te są związane ze stratą jednostkowego obiektu. Czyż nie moglibyśmy takiemu estetycznemu samobójstwu przeciwstawić znamienitego „samobójstwa” Sokratesa, właśnie dlatego, że podyktował mu je jego własny oznaczający, którego w jego wypadku reprezentowała sokratejska wieczna dusza? Czy samobójstwo Sokratesa było tylko samobójstwem Kierkegaardowskiego estety, duchem małych różnic, czy dyktował je wyjątek, wyjątek, który musiał poświęcić własną śmierć, by dopiero w ten sposób dopełnić skoku w etykę? Mówią, że duch czasów jest inny, potrzeby mniejsze, jednak wybór Sokratesa był wyborem absolutnego, ponieważ poświęcał własną jednostkowość. Jego wybór własnej śmierci (gdyby Sokrates uciekł z więzienia, byłby to koniec jego filozofii i okazałby się on jedynie filozoficznym szarlatanem) jest oto jednocześnie wyborem absolutu, w którym znika enigmatyczny oznaczający, którego „uosabia” wieczna sokratejska dusza. W tym podziwie dla Sokratesa i w *enérgeia* (przejściu z możliwości do działania, którego nie możemy rozumieć jako podporządkowania wymaganiom ducha czasu, ponieważ działanie nie oznacza sprowadzenia czegoś do aktualności i współczesności, ale przeciwnie, stanowi zachwianie iluzji kontynuacji) sam Kierkegaard jawi się jako prawdziwy Sokrates. Tak więc właściwym wyborem jest tylko wybór absolutnego; kiedy wybieram absolut; a tego mogę dokonać, jedynie wybierając samego siebie (swojego najintymniejszego oznaczającego czy też swoją ostatnią jaźń „w swej wiecznej wartości”). Dopóki jeszcze wybieram tak, że wybieram „coś innego”, wybór jest jedynie wyborem skończonego, jednostkowego i zewnętrznego, a to okazuje się nieświadomą rozpaczą estety. Absolut zaś możemy wybrać, rozpaczając absolutnie, „gdyż rozpacz już świadczy o dokonaniu wyboru”<sup>56</sup>. Jedynie przez to, że rozpaczam absolutnie, mogę dopiero wybrać absolut, ponieważ w tym wyborze nie mogę wybrać nic innego poza sobą. Dlatego wątpliwość, która jest cechą estety, pojawia się w różnicy, podczas gdy rozpacz okazuje się reprezentatywna dla całej osobowości. Oczywiście taki absolutny wybór

<sup>55</sup> Idem, *Choroba na śmierć*, op. cit., s. 33.

<sup>56</sup> Idem, *Albo-albo*, op. cit., s. 257.



czy też wybór absolutu wydaje się na pozór całkowicie pusty, formalny i beztreściowy, bo jeśli oddzielimy wszelką zewnętrzną zawartość estetycznego „wyboru”, zostanie nam jedynie beztreściowa i pusta afirmacja rozpaczy. Pojawia się tu jednak kluczowa różnica: jeżeli przedtem w moim wyborze wybierany byłem ja sam jako „zawsze inny” i partykularny, teraz nie chodzi już o to, bym próbował stać się „czymś innym”, jak to miało miejsce w wypadku wyboru estetycznego. Dlatego Kierkegaard wiąże etyczny wybór z tym, co sam określa, używając frazy „stać się samotnością” – tu nie chodzi już o to, by na wszelkie sposoby stać się tym czy owym, ale by próbować swym własnym wysiłkiem stworzyć samego siebie, co więcej, właściwy wybór etyczny polega na tym, że jednocześnie jestem i nie jestem tym, co wybieram, w wyborze wybieram coś, co nie istnieje, a jednak to nieistniejące staje się, względnie okazuje się, istniejącym dopiero przez sam wybór: „Za jednym zamachem wybór dokonuje tu dwóch dialektycznych zmian: to, co zostaje wybrane, nie istnieje i powstaje dzięki dokonaniu wyboru; to, co zostaje wybrane, istnieje, inaczej nie byłoby wyboru. Mianowicie, gdyby to, co wybieram, nie istniało, a powstałoby dzięki dokonaniu wyborowi – wówczas nie wybierałbym, a tworzyłbym; ale ja się nie tworzę, ja siebie wybieram. (...), [J]a jako wolny duch zostałem zrodzony z zasady sprzeczności albo zrodzony dzięki temu, że się sam wybrałem”<sup>57</sup>. Jak trzeba rozumieć Kierkegaardowski kluczowy paradoks, jak więc rozumieć dialektykę stawania się, by przy tym nie zostać z pustymi rękami, jedynie pośród pustej retoryki czy jakiejś samoodnoszącej się tautologii? Odpowiedź, wystarczająco zaskakująca i wystarczająco dialektyczna głosi, że muszę sta(wa)ć się „nieskończenie konkretny”. O czym mówi ta paradoksalna dialektyczna syntagma? Mamy tu dwa bieguny i jednocześnie podwojony ruch dialektyczny: jeśli jażń to synteza nieskończonego i skończonego, nieskończonemu przypada biegun możliwości, podczas gdy skończonemu odpowiada konieczność. O ile więc jażń okazuje się nieskończona, jako taka jest nieskończoną możliwością; o ile jest skończona, musi być konieczna. Jednak o ile jest wyłącznie nieskończona, pozostaje pustą możliwością, o ile jest wyłącznie skończona, jawi się jako partykularna i ograniczona, ponieważ „brak nieskończoności oznacza rozpaczliwe ograniczenie, zacieśnienie”<sup>58</sup>. „Nieskończona konkretność” okazuje się więc dokładnie symultaniczną dwoistością konieczności i możliwości, co oznacza, że jażń jako synteza jednocześnie jest i nie jest, pozostaje jednocześnie istniejąca i nieistniejąca, w czym definicja Kierkegarda przypomina definicję jażni Fichtego jako tego, co jest wiecznym urzeczywistnieniem (*Tathandlung*) i nigdy nie ma statusu statycznego faktu (*Tatsache*). Postawa estetyczna polega na tym, że bezpośrednio jest tym, czym jest, podczas gdy etycznym okazuje się to, co staje się tym, czym się staje: kluczowa różnica ogniskuje się więc wokół tego, co Kierkegaard nazywa wolnością. To oczywiście nie oznacza, że esteta jest całkowicie zdeterminowany, jednak „jest to rozwój analogiczny do rozwoju rośliny i mimo że jednostka się rozwija, staje się tylko tym, czym bezpośrednio jest”<sup>59</sup>. Wolność to zatem dialektyka możliwości i konieczności: jeśli w obszarze estetycznym człowiek rozwija się wyłącznie

<sup>57</sup> Ibidem, s. 263.

<sup>58</sup> Idem, *Choroba na śmierć*, op. cit., s. 32.

<sup>59</sup> Idem, *Albo-albo*, op. cit., s. 276.

z konieczności, pozostaje zawsze jedynie tym, czym jest, jako czysta bezpośrednio okazuje się wyłącznie nudnym obrazem obecności, czyli rozpacz spowodowaną skończonym; postawa estetyczna jest natomiast postawą uzyskanej wolności, ale tylko w sposób, w który staje się przez to tym, czym się staje – samej sobie nigdy nie ukaże się jako jakaś pełna samoobecność. „Zgodnie z tym rozwinięcie polega na ruchu nieskończonym od siebie samego i uczynieniu osobowości nieskończonością i na nieskończonym ruchu powrotu do samego siebie w procesie czynienia osobowości skończonością. Jeżeli, przeciwnie, osobowość nie staje się samą sobą, popada w rozpacz, czy wie o tym, czy nie wie. W każdym razie osobowość w każdej chwili, w której istnieje, znajduje się w procesie stawania się, bowiem (...) nie istnieje jako taka, lecz jako taka, która ma się stać. O ile osobowość nie staje się samą sobą, nie jest samą sobą; a nie być samym sobą, to jest właśnie rozpacz”<sup>60</sup>. Stawać się oznacza wieczne bycie stojącym się: a jeśli osobowość jest postawiona przed dwoistą potrzebą nieskończonego odrzucenia i nieskończonego wracania do samego siebie, jak przy tym ma się stać „konkretna”? Konkretna nie oznacza bezpośrednia, bezpośredniość Kierkegaard rozumie zawsze pejoratywnie, jako to, co jeszcze nie stało się duchem (duch jest duchem dlatego, że ma świadomość samego siebie, że uzyskał przejście do samoświadomości, podczas gdy estetyczna bezpośredniość jest duchem nieświadomości), co ciągle tkwi w „empirycznym” polu małych narcystycznych różnic. Dlatego sta(wa)nie się „konkretnością” musimy rozumieć jako dialektyczną symultaniczność nieskończonego i skończonego, możliwości i konieczności. Gdyby jaźń nie była syntezą możliwości i konieczności, jawiłaby się wręcz jako „abstrakcyjna możliwość”, która przez to, że „nie istnieje żadna konieczność, dla której miałby wrócić (...) goni w zmęczeniu możliwość, ale w pogoni swej nie rusza się z miejsca i do żadnego miejsca nie dochodzi (...) Możliwość wydaje się jednostce coraz większa, coraz to więcej i więcej staje się możliwa, gdyż nigdy nie staje się czymś rzeczywistym. W końcu wydaje się, że wszystko jest możliwe, ale następuje to już w chwili, gdy otchłań pochłania jednostkę”<sup>61</sup>. Z drugiej strony determinista „nie może oddychać, ponieważ nie można oddychać jedynie i tylko koniecznością (...)”<sup>62</sup>. Jeżeli „abstrakcyjna możliwość” jest z jednej strony otchłanią pochłaniającą jaźń, formą rozpacz, to z drugiej jaźń deterministów jawi się jako fatalistyczna rozpacz, która została „bez jaźni”; o ile jaźń w swojej nieskończoności dosłownie zasysa w siebie możliwość; jest działaniem fatalistycznym, chociaż w tym fatalizmie czci boga, a w swoim niedostatku możliwości bóg jest tylko „koniecznością”. Tu bowiem Anti-Climacus wprowadza dwie negatywności, dwie wymyślone formy ja, „świecką” przekorną potrzebę samostawania się. Pozostaje ona całkiem abstrakcyjną możliwością, bo nieskończenie odrzuca skończoną rozpacz z powodu skończonego (partykularnego, zawsze innego, ale Tego Samego) – ta nieskończona operacja jest otchłanią, która pochłonęła jaźń; z drugiej zaś strony mamy błąd fatalistycznej jaźni, która w swym czczeniu boga „najwyżej wykrzyknikiem,

<sup>60</sup> Idem, *Choroba na śmierć*, op. cit., s. 29–30.

<sup>61</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>62</sup> Ibidem, s. 40.

ale w istocie czci go milczeniem, milczącą uległością<sup>63</sup>, co Anti-Climacus dowcipnie podkreśla w ten sposób: „Jeśli ktoś chce porównywać tendencję korzystania na ślepo z możliwości z krzykiem niemowlęcia, dla tego brak możliwości stanie się głuchotą”<sup>64</sup>. Z jednej strony mamy więc taką nieskończoność krzyku niemowlęcia, z drugiej nieme wręcz podporządkowanie; jeśli z jednej strony pojawia się pusta i abstrakcyjna wolność samostawiania się, w której możemy zmieścić wszystko i nic, z drugiej strony fatalistyczne czczenie boga okazuje się czynnością równie pustą i bezsensowną. O ile sporny podmiot samopowstawania w swoich nieskończonych operacjach jest świadkiem ciągłego omdlenia jaźni, to fatalista został w swojej heteronomii zarówno bez jaźni, jak i bez boga, ponieważ nieme podporządkowanie to ślepotą jaźni. Podczas gdy pierwszemu abstrakcyjna możliwość całkowicie pochłonęła jaźń, drugi w swoim podporządkowaniu został całkowicie pozbawiony ja; jeśli pierwszemu brakuje konieczności, drugiemu nie dostaje możliwości, gdyż, jak powtarza Anti-Climacus: z bogiem wszystko jest możliwe, co oznacza, że bóg jest tym, że wszystko jest możliwe. Kierkegaardowski bóg jest bogiem możliwości i jednocześnie paradoksem wiary, który przywraca wybierającemu możliwość a ta zwrócona możliwość, jest – paradoksalnie – jedynie wyborem samego siebie jako absolutu. Czy więc absolutny wybór, który podmiotowi absolutnego samo-wyboru sama możliwość przywraca jako absolutną, nie jest właśnie imieniem Kierkegaardowskiego zjawiska polegającego na tym, że podmiot staje się tym, czym „już zawsze był” i że musi jednocześnie dopiero stać się tym „już zawsze”? Czy tylko najbardziej abstrakcyjny oznaczający, któremu ostatecznie w swoich ostatnich dniach tak wierny był Sokrates oskarżony właśnie o bezbożność i uwodzenie młodzieży, tak skłonny do stadium estetycznego, nie jest właściwie sprzeciwem wobec boga? Czyż Kierkegaardowski bóg jako imię subiektywnej potrzeby Absolutu ostatecznie nie mówi jedynie o tym, że bóg zawsze władał jako martwy (bóg nihilistów) i że absolutny wybór samego siebie w swoim wiecznym znaczeniu „rewitalizuje” nihilistyczną śmierć tego boga właśnie w momencie wyboru, kiedy nie mogę wybrać nic innego poza własną wewnętrznością, która musi być, jeśli mam ją wybrać, czymś absolutnym? Czy z Kierkegaardowskiej koncepcji boga nie wynika to, że wszelki wybór etyczny wymaga sprzeciwu wobec boga, który nie jest radykalną negacją, lecz afirmacją przeciwstawioną zarówno nihilizmowi niemych podporządkowań, jak i nihilizmowi budowania zamków na lodzie, i że w związku z tym nihilizm można pokonać jedynie w afirmatywnym momencie absolutnego wyboru, gdyż tylko w nim niczego więcej już nie neguję? To znaczy, że sam „staje się bogiem” (absolutny wybór wyczerpanych możliwości) w momencie, kiedy okazuje się, że (ujmując patetycznie, ale u Kierkegarda mamy z patosem do czynienia cały czas) bóg zawsze rządził jako martwy bóg nihilistycznej woli niczego. W tym Kierkegaard jest konsekwentnym ateistą i jednocześnie wyznawcą paradoksu, zgodnie z którym w bogu jest wszystko możliwe. Jego staranie w sposób oczywisty było ważne dlatego, że w „śmierci boga” nie widział jego negacji; śmierć boga otwiera przed nami właściwie nieskończone możliwości.

<sup>63</sup> Ibidem.

<sup>64</sup> Ibidem, s. 37.

Przez to, że wszystko jest możliwe, że niemożliwe okazuje się możliwe, nie tylko nie uznaje śmierci boga, ale jeszcze boga afirmuje w solipsystycznym momencie absolutnego wyboru. Przez to poniża boga i jednocześnie wywyższa go w niemożliwej możliwości subiektywnego doświadczenia, jakby to, co nazywa wewnętrżnością, można było na chwilę wymazać kwalitatywną różnicą między bogiem i człowiekiem. Oczywiście ten uroczysty moment to nic innego niż paradoks, zgodnie z którym wszystko jest możliwe, względnie, że możliwość pojawia się jedynie wraz z paradoksalnym i niezrozumiałym skokiem w wiarę. Do tego potrzeba nie rozumu, nie inteligencji i nie talentów, ale *enérgei* i namiętności, odwagi wybierającego, ponieważ nie wybiera on już jako istota serwilistyczna. Tylko w ten sposób będzie „on całkiem”, jak dodaje Kierkegaard, powszechnym człowiekiem, to znaczy będzie istnieć w ten sposób, że swojej wyjątkowości nie będzie poszukiwać już w konformizmie wyznania, ale w namiętnym absolutnym wyborze samego siebie. Tylko tak paradoksalna syntagma „powszechna wyjątkowość” może stać się unikalnością jednostki, która partycypuje w powszechnym jako wyjątkowość, jako wyjątek, którego zasada powszechnego nie może wessać w siebie jedynie jako wyjątku potwierdzającego regułę. Jednostka paradoksalnie partycypuje w powszechnym poprzez to, że jako jednostkowość nie rezygnuje ze swojego „bycia konkretnym”, gdyż wtedy stałaby się niczym, niczym powszechnym (powszechne jest zawsze pustym miejscem Kantowskiego imperatywu), jednocześnie zaś swój konkretny byt inkorporuje w powszechne w abstrakcyjnym wyborze (konkretna abstrakcja) samej siebie. Wolnością jest dla Kierkegarda właśnie to spojenie abstrakcyjnego i konkretnego, to że zawsze odsuwa się (możliwość) i jednocześnie wraca (konieczność) do siebie samego. Dlatego stawać się „własną jaźnią” oznacza stawanie się konkretną nieskończonością, której ostatecznie dowodzi Kierkegardowskie staranie, które nigdy nie okazało się całkiem powszechne i upowszechniło się dlatego, że przeciwstawiało się uniwersalnej potrzebie powszechnego. Jego doświadczenie nie chce być ani uniwersalnym doświadczeniem wszelkiej subiektywności, ani subiektywnym doświadczeniem uniwersalnego, ponieważ pierwsze rozmywa się w abstrakcyjnym mistycyzmie, który musi koniecznie zrezygnować ze swojej konkretności, drugie zaś jest zmuszone, ostatecznie, całkowicie oddać się temu, co Hegel rozumiał przez powszechne stawanie się ducha. On sam, jako jednostka niedyskursywna, poprzez mowę pośrednią na wszelkie sposoby próbował ochronić swój konkretny byt, ale nie tak, by go z powrotem przywrócić potrzebie uniwersalnego, ale właśnie skierować ku nieskończonemu, w którym chroni się boga żywego w pewnym dwuznacznym „transhistorycznym” procesie samo-powstawania. Jesteśmy świadkiem tej dwuznaczności od momentu, w którym natrafimy na absolut.

Sta(wa)ć się konkretnym nie oznacza sta(wa)ć się skończonym bądź nieskończonym, ale sta(wa)ć się konkretnym jest dopiero syntezą, to znaczy, synteza jest niewysychającym „jednym” możliwości i konieczności. To „jedno” nie jest więc ani skończone, ani nieskończone, ale absolutne. Absolutne ujawnić się może jedynie jako paradoksalna synteza skończonego i nieskończonego, absolutnym jest coś, co wybiorę, paradoksalne okazuje się spojenie, w którym wieczność i czasowość zbiegają się: moment, i możemy

powiedzieć, że moment to imię Kierkegaardowskiego zjawiska. Zjawisko znika momentalnie, jednak może się ono pojawić jedynie w tym znikającym momencie. Dopiero kiedy wybiorę się absolutnie, tak że rozpaczam absolutnie, opanowuję samego siebie jako absolutnego, jako konkretną syntezę skończonego i nieskończonego. Choć na moment, który wciną się w kontinuum, gdy zdaję sobie sprawę ze swojej słabości, mam szansę ochronić wspomnienie tego, co moglibyśmy nazwać kontinuum tropów. W ten sposób dyskontynuacja staje się kontynuacją subiektywnych tropów, co, jak się wydaje, buddyści próbowali zapisać przez pełność zera. Egzystencja bez sensu, w tej nieobecności, świadoma samej nieobecności, świadczy o wolności możliwości, w której Kierkegaard rozpoznał nieprzenikniętą grę przygnębienia, a niepoważny buddyzm nie chce nic wiedzieć. Zrozpaczonym muszę być zarówno jako czysta możliwość, jak i jako czysta konieczność; dopiero w tej podwójnej rozpaczynie nie pozostaje mi nic innego niż to, że wybiorę samego siebie w swojej wiecznej wartości, tylko wtedy, gdy rozpaczam absolutnie, może się przede mną ukazać sam absolut. Absolut ukazuje się w momencie, kiedy nieskończone (pole „abstrakcyjnej możliwości”) i skończone (w którym przez wybór absolutny chronię swoje tak nieistotne partykularne własności) zbiegają się, gdy następuje ich krótkie zetknięcie, które Kierkegaard próbuje zapisać jako „uroczysty” moment wyboru. Absolutny wybór jest dlatego kwestią chwili, nie trwania: „Kiedy wokół wszystko cichnie, a uroczysty nastrój przenika duszę człowieka, który czuje się, jakby był sam jeden na świecie w tę gwiazdzistą noc, wówczas nie ukazuje mu się wybitna jednostka, ale sama odwieczna Moc, a niebo się otwiera i owo ja wybiera samo siebie, albo ściślej, otrzymuje samo siebie”<sup>65</sup>. Stać się samotnością nie oznacza stać się innym, a jednak w tym wyborze samego siebie nie zostaję całkiem taki sam – jednaki sobie, ale nie ten sam, ten sam, ale jednak inny, na nowo narodzony podmiot. Te ponowne narodziny Kierkegaard nazywa przeobrażeniem, w którym podmiot zostaje taki sam, „a mimo to staje się kimś innym, ponieważ dokonany wybór przenika i zmienia wszystko. Jego ograniczona osobowość została przeniknięta nieskończonością dzięki dokonaniu wyboru, w którym on siebie wybrał bezwzględnie”<sup>66</sup>. Człowiek etyczny w absolutnym wyborze „poświęca” własny estetyczny wyjątek, o ile ten potwierdza jedynie zasadę, wedle której może się pojawić. Estetyczny wyjątek, wyjątkowość, do której dąży esteta, zawsze afirmuje powszechną zasadę, inaczej ujmując, estetyczną wyjątkowość zawsze determinuje sama powszechna zasada, dlatego jest – niechby była w swoich działaniach skrajnie radykalna – jedynie powszechną figurą konformizmu, wręcz „przypadkowym człowiekiem”. Czy przypadek nie jest czymś, co się „przytrafia”, czymś, co przytrafia się samemu podmiotowi, tak że sam dla siebie staje się pewną przypadkowością, którą istniejąca powszechność zasysa w siebie? W tym przypadku jest on „wygładzony jak kamień w wodzie, wytarty jak szeląg przechodzący z rąk do rąk”. W absolutnym wyborze nie chodzi o to, bym próbował partykularną przypadkowość wydzwignąć do powszechnej jednostkowości wyjątku, ale, wprost przeciwnie, swoją własną partykularność włączam w powszechne (Kierkegaard broni się

<sup>65</sup> Idem, *Albo-albo*, op. cit., s. 215.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 273.

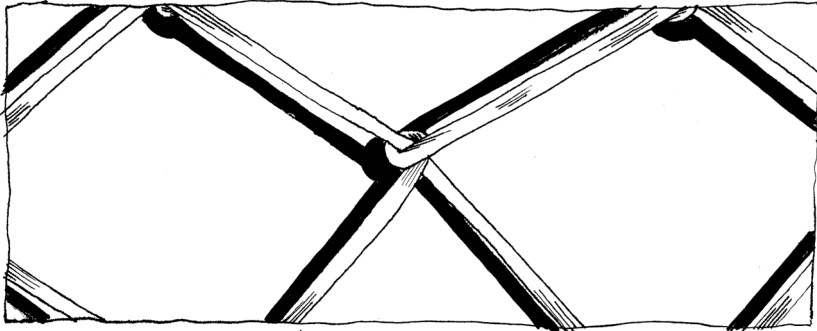
przed tym, byśmy próbowali jego własną idiosynkratyczną sprawę sprowadzić do powszechnego działania, a jednak partycypuje w powszechnym jako „powszechna jednostka”) właśnie przez samo działanie absolutnego wyboru. Kiedy wybieram absolutne, a wraz z nim swój partykularyzm (przypadkową zawartość skończonej jaźni, która jest, koniec końców, pewnym transcendentálním i „poczasowym wyborem” własnego ja, więc w założeniu bezmyślnym przywiązaniem do swojego najbardziej intymnego oznaczającego, tego „nie wiem”, a jednak... jestem tym, czym jestem) podnoszę się do powszechności, dopiero w tym wyborze samotności staję się człowiekiem powszechnym, tylko tak mogę partycypować w powszechnym jako jednostka. Kierkegaard nie na próżno mówi, że powszechne pojawiło się dopiero w działaniu rozpacz, jednocześnie trzeba powiedzieć, że właśnie to powszechne pojawia się tylko w paradoksalnej namiętności wiary (ostatecznie jest teologiczną suspensą etycznego, które jawi się jako etyczne właśnie dzięki temu, że jest puste, czyni powszechnym to właśnie paradoksalne i „niezrozumiałe” działanie wiary). Z tego zaś wynika, że, jeżeli na końcu powrócimy do słów ojca Farii z początku naszych rozważań, że dopóki będziemy w kłopotach – czy mimochodem – wymawiali słowa bóg i rozpacz w jednej frazie, nie oznacza to jeszcze, że jesteśmy ateistami. Czyż światowy i powszechny sukces Dumasowskiej powieści *Hrabia Monte Christo* nie tkwi właśnie w tym, że Dantes „stał się” hrabią Monte Christo tak, że pozostał „całkiem taki sam”, a jednak inny – przeobrażony podmiot, dla którego wymuszone „odrzućcie” własnej partykularności (miłości do Mercedes, czym oczywiście zachwycone jest Hollywood i o ile skojarzymy odmowę Reginie Olsen z dantesowską stratą Mercedes) czyni jego miłość bezwarunkową i absolutną? Czyż każdy absolutny wybór (samego siebie w wiecznym znaczeniu, absolutny wybór własnego oznaczającego, którego swoją śmiercią precedensowo wyznaczył Sokrates) nie opiera się na jakimś fundamentalnym odrzuceniu potrzeby, a mimo to afirmuje „absolutną potrzebę” właśnie w partykularnej „rezygnacji” z potrzeby świadczącej o swoistej śmierci podmiotu. Nie jest ona jednak do końca śmiertelna, więc może tylko wybór absolutnego – o ile ten przeciwstawia się nihilizmowi, pustej i neurotycznej dyktaturze „żądzy i rozkoszy” stadium estetycznego, który zawsze przeistacza się w ducha niezaspokojonego resentymetu – partycypuje w powszechnym? Co więcej, dopiero subiektywna transhistoryczność paradoksalnego wyboru absolutnego transfiguruje w działanie powszechne „uniwersalną jednostkowość wyboru i wypowiedanie nieograniczonego doświadczenia”<sup>67</sup>. Czy ostatecznie Kierkegaard nie był w swoim zaprzeczaniu konsekwentnym heglistą? Jednak – z drugiej strony – teologiczna suspensa etycznego jeszcze dziś (na samych obrzeżach heglizmu) przeciwstawia „pozytywne niezrozumienie” powszechnego pustemu zwierciadłu wiedzy naukowej.

---

<sup>67</sup> P. Repar, *Kierkegaard – Vprašanje izbire*, Društvo Apokalipsa, Filozofska zbirka Aut, Ljubljana 2009, s. 11.

## **Anxiety Trials: An Essay on Nothingness Summary**

Kierkegaard's *Concept of Anxiety* is of course a key (and we can unequivocally proclaim: the first) philosophical treatise on anxiety. But it is easy to see that the concept of anxiety itself is paradoxical and that anxiety still remains the concept *without* a concept, which does not necessarily lead us only to a negativity of tautology or towards the impossibility of describing of what happens, when we experience this strange common (and at the same time) uncommon »feeling«. It is something that needs to be explained. So, we are forced to observe this fundamental attunement (*Grundstimmung*) as ambiguous power in man as well, far from being ever explained. There is no need to add that we could really find a solution, but we can try. Try again, try endlessly. Anxiety was the »object« of many interpretations, not only Kierkegaard's, Heidegger's or Sartre's, but Freud's and Lacan's as well, but all attempts demand further investigations. The paper discusses these two different approaches to solve the problem, which begins with Kierkegaard's saying that anxiety is not without an object, but on the contrary, the object of anxiety is precisely »nothing«. The article follows both paths, philosophical and psychoanalytical, not necessarily finding just their differences, but rather focuses on what they have in common. Although both paths offers different answers to the notion of anxiety, the article focuses on their mutual difficulty: How to think anxiety, if both agreed that anxiety is not without an object, on the contrary, the main problem for both is exactly how to think the »object nothing« as a *something*. This »structural« question, which turns a nothing (the object of anxiety) into »something«, is crucial.

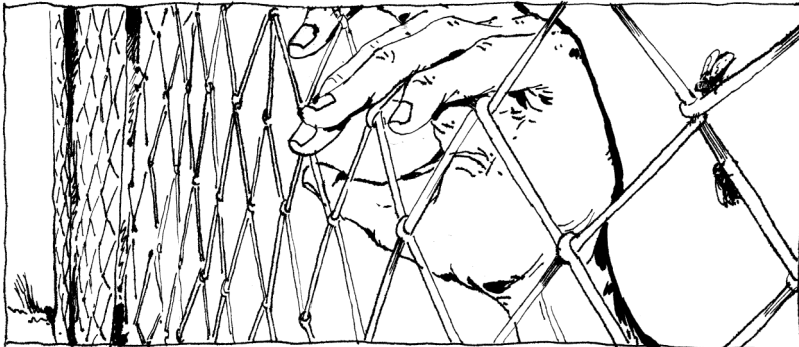


MREŽA.

TRDNA.



LUKNJE!



PRSTI ZEVAJO.

Face  
2008

Matej Kocjan, *Komiks haiku*:  
Siatka. Twarda.  
Dziury!  
Palce wystają.