

Maciej Adam Sosnowski

Nieszczęsna nowoczesność

Kobieta u Kierkegaarda

Cezura

Filozofia Sørena Kierkegaarda kojarzona jest zazwyczaj z takimi pojęciami jak absurd, paradoks, irracjonalność, skok wiary, natomiast kontekst filozofii płci wydaje się jej obcy. To jednostka jako taka, a nie jednostka obdarzona płcią, ma stać w centrum zainteresowania Duńczyka.

Z tej samej racji również wizja wspólnoty jawi się jako coś nieistotnego dla tej myśli. Nawet kiedy historycy, jak choćby Karl Löwith, wymieniają Kierkegaarda jednym tchem obok na przykład Karola Marksa, to zazwyczaj traktują go jedynie jako drugi biegun antyheglowskiej reakcji, biegun antyspołeczny i indywidualistyczny, tworząc prostą – zbyt prostą – dychotomię. (Na przykład: „W swoim dążeniu do rewolucji świata mieszczańsko-kapitalistycznego oparł się Marks na masie proletariatu, podczas gdy Kierkegaard w swej walce ze światem mieszczańsko-chrześcijańskim wszystko postawił na jednostkę¹⁾).

Trafiają się oczywiście autorzy, którzy starają się ujmować Kierkegaarda inaczej – jako krytycznego obserwatora współczesnego

Maciej Adam Sosnowski – doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Autor m.in. *Pokochoć dialektykę. Pojęcie miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sørena Kierkegaarda* (2011).

¹ K. Löwith, *Od Hegla do Nietzschego*, tłum. S. Gromadzki, Wydawnictwo KR, Warszawa 2001, s. 188.

społeczeństwa², żywo zainteresowanego płciowością³. Można jednak pójść dalej. Pragnę więc zaproponować nieco prowokacyjną tezę, iż nie ma dla Kierkegaarda ważniejszych tematów niż te dwa – kobieta i wspólnota. To te dwa wielkie „problemy”, przy pewnym spojrzeniu, organizują całą twórczość duńskiego filozofa i rozbijają ją na dwa wielkie boki tematyczne, a cezura między nimi jest wyznaczana przez biografię. Co więcej jednak – mimo cezury i czasowego przesunięcia, w jakiś zadziwiający sposób kobieta i wspólnota nachodzą na siebie oraz odpowiadają sobie strukturalnie.

Chciałbym więc na wstępie, aby uzasadnić takie postawienie sprawy, nakreślić pewną schematyczną i upraszczającą ramę heurystyczną.

Działalność filozoficzna Kierkegaarda była dla niego zawsze czymś, co zrastało się głęboko z jego życiem osobistym. Ono zaś było naznaczone dwoma, szczególnie dla filozofa ważnymi, dramatycznymi wydarzeniami – spotkaniem z Reginą oraz aferą z satyrycznym pismem „Korsarz”. Oba te momenty otwierają dwa pola problematyczne, którymi Kierkegaard się przede wszystkim zajmował.

W ramach ciekawostki można by zacząć od tego, że Kierkegaard swój pierwszy opublikowany utwór (co równie ciekawe, pod pseudonimem „A”, który będzie autorem pierwszego tomu *Albo-albo*) poświęcił kwestii kobiecej. Mowa o artykule opublikowanym w 1834 roku w czasopiśmie „Kjøbenhavns Flyvende Post” noszącym tytuł *Kolejny obrońca wzniosłych cech kobiecych*. Jest to krótka, eseistyczna rozprawka aspirującego heglisty, będąca rodzajem rozwiniętego komentarza do eseju jego kolegi ze studiów, Petera Lindta. Nie jest ona tutaj istotna, stanowi konwencjonalny, przesiąknięty ironicznym mizoginizmem zbiór klasycznych stereotypów na temat „słabej płci”⁴.

² Por. np. M. Westphal, *Kierkegaard's Critique of Reason and Society*, Pennsylvania State University Press, University Park 2006.

³ Por. np. *Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*, red. C. Leon, S. Walsh, Pennsylvania State University Press, University Park 1997.

⁴ O wspomnianym eseju w kontekście feminizmu interesująco pisze Dera Sipe, *Kierkegaard and Feminism. A Paradoxical Friendship*, „Concept” 2004, nr 27, s. 1–25, dostępne na: <https://concept.journals.villanova.edu/article/download>.

Istotniejsze jest jednak to, że „kobiecość” jako problem pojawia się już na samym początku drogi twórczej Duńczyka.

Potem przychodzi wspomniane już, ważne wydarzenie – w 1837 roku Kierkegaard na przyjęciu towarzyskim w domu Rørdarmów spotyka dziewięć lat młodszą Reginę Olsen. Powoli rodzi się uczucie, Kierkegaard zaczyna ją odwiedzać w jej własnym domu. W 1840 roku młodzi się zaręczają. Narzeczeństwo trwa jedenaście miesięcy i jeden dzień. Jedenastego sierpnia 1841 roku Kierkegaard zrywa z Reginą w atmosferze skandalu. Kochając zarówno ją, jak i swoje postanowienie, były już narzeczony męczy się, cierpi i pisze. Tematem jego dzieł z tego okresu jest zawsze – w sposób zdecydowany bądź marginalny, jawny lub pośredni i przepracowany – jego relacja z Reginą, z kobietą. W 1846 roku Regina Olsen zaręcza się z Friztem Schleglem. Plany Kierkegaarda, aby ewentualnie „powtórzyć” związek z miłością swego życia zostają zarzucone, cierpienie przygasa. Po jakimś czasie Regina wraz z mężem wypływa na Wyspy Dziewicze, Kierkegaard rozprawia się zaś z „kobietą” jako swoim filozofem.

Po tym pierwszym okresie Kierkegaard chce zerwać z postawą poetycką, w ogóle z pisarstwem filozoficznym, planuje nawet zostać pastorem gdzieś pośród jutlandzkich wrzosowisk, a tak naprawdę sam do końca nie wie, czego chce. Wtedy następuje wydarzenie drugie, nie mniej istotne, tak zwana afera z brukowym, satyrycznym pismem „Korsarz” („Corsaren”).

Pod koniec 1845 roku Peder Ludvig Møller w czasopiśmie (roczniku) „Gaea” pisze krytyczną recenzję z Kierkegaarda *Winny – Niewinny*, zatytułowaną *Wizyta w Søro*. Kierkegaard, pod pseudonimem Brat Taciturnus, odpowiada w grudniu w gazecie „Ojczyzna” („Feedrelandet”) tekstem *Poczynania wędrownego estety oraz jak on zapłacił za bankiet*. Jest to moment kluczowy, zdradza bowiem tam, że wydawcą brukowca „Korsarz” jest właśnie Møller. Po tej denuncjacji kariera akademicka Møllera, który chciał objąć katedrę estetyki na uniwersytecie, zostaje załamana, sam zaś Møller „całkiem znika z Danii, popada w zapomnienie i degradację,

po czym kończy żywot w nędzy w odległej Francji”⁵. Dla Kierkegarda najgorsze jest jednak to, że od tego momentu w „Korsarzu” nieustannie są publikowane artykuły, karykatury i żarty wyśmiewające filozofa, tego egotycznego, dumnego „Sokratesa Północy”⁶. Trwa to miesiącami, Kierkegaard staje się postacią publiczną, ale nie jako religijny wizjoner, ale wykpiwany przez prostaków ekscentryczny celebryta, za którym można dla żartu gwizdać na ulicy. W 1847 roku powstaje nawet komedia, grana przez studentów uniwersytetu, o Sørenie Kirku (jak zauważa biograf Kierkegarda, w tym czasie imię Søren znacząco traci na popularności, bo staje się synonimem śmieszności⁷). W ten sposób Kierkegaard być może po raz pierwszy styka się z tłumem, z publiką, ze wspólnotą – i staje się ona dla niego palącym, żywotnym problemem, problemem filozoficznym, aż do śmierci w 1855 roku.

Te dwa wydarzenia, te dwa momenty – spotkanie z kobietą i spotkanie z „masą” – są kluczowe dla dwóch okresów jego twórczości; można powiedzieć, że o ile w pismach estetycznych i pseudonimowych do 1846 roku Kierkegaard wciąż się zmagają z problemem kobiety, o tyle w pismach późniejszych zmagają się wciąż z kwestią tego, jak należy rozumieć prawdziwą i nieprawdziwą wspólnotowość.

Kobieta

Zajmijmy się najpierw pierwszym z tych wielkich problemów. Biorąc pod uwagę biografię Kierkegarda, nie ulega wątpliwości, że dla niego samego najważniejszą przedstawicielką płci przeciwnej była Regina Olsen. Wszystkie uwagi filozoficzne, które formułował pod adresem kobiet, można traktować jako uwagi o Reginie. Żeby jednak nie popadać w zbyt łatwy biografizm i nie trywializować my-

⁵ W. Lowrie, *Kierkegaard*, tłum. J.A. Prokopski, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2011, s. 386.

⁶ Por. *ibidem*, s. 386–388.

⁷ Por. *ibidem*, s. 389.

śli Duńczyka, warto się uwolnić od tego balastu. Kiedy Kierkegaard pisze, że „mikrokosmicznej sytuacji bronię tak makrokosmicznie, jak to tylko możliwe”⁸ to ma właśnie na myśli ten prosty fakt, że choć wiele z jego rozmyślań jest głęboko zakorzenionych w jego życiu prywatnym, to jednak mają one wyraźną ambicję uniwersalistyczną i teoretyczną. Nie będę zatem analizował relacji poszczególnych uwag Kierkegaarda wobec samej Reginy, traktując tę drugą jedynie jako twórczy impuls, który na płaszczyźnie rozwiniętej już teorii filozoficznej nie jest istotny i pozostaje co najwyżej historyczną ciekawostką.

Ponadto, aby nadać spistość owej „teorii kobiety” u Kierkegaarda, ograniczę swoje rozważania do jednej książki, za nic przewodnią posłużą mi wspomniane już wyżej *Stadia na drodze życia* z 1845 roku.

Pierwsza jej część, zatytułowana *In vino veritas*, to rodzaj eksperymentu literackiego, uwspółcześniającego platońską *Ucztę*. Oto w wytwornej chatce w lesku pod Kopenhagą spotyka się pięciu mężczyzn, aby pić wino i wygłaszać mowy. Mowy mają być o miłości, ale od razu się okazuje, że głównym tematem rozmowy jest właściwy przedmiot miłości, to znaczy kobieta. Od razu padają też słowa, że „Na bankiecie nie powinno być żadnej kobiety”⁹ ponieważ ta zamienia poważne rzeczy – takie jak rozmowa i jedzenie – w coś pozbawionego znaczenia, coś, co czyni się jedynie po to, aby zająć czymś ręce. Co zaskakujące, narrator pisze jednocześnie, iż na przyjęciach o charakterze politycznym „[...] można sobie pozwolić na tego typu zachowanie, aby samo ucztowanie czynić czymś bez znaczenia”¹⁰. Zdaje się więc sugerować, że choć na ucztę filozoficznej dla kobiety nie ma miejsca, to na spotkaniu politycznym mogłoby się ono dla niej znaleźć. Nie chcę się teraz do tego odnosić, warto to jednak zaznaczyć już na początku.

⁸ S. Kierkegaard, *Powtórzenie. Przedmowy*, tłum. B. Świdorski, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2000, s. 180.

⁹ S. Kierkegaard, *Stages on Life's Way*, tłum. H.V. Wong, E.H. Hong, Princeton University Press, Princeton 1988, s. 24.

¹⁰ *Ibidem*, s. 24–25.

Owych pięciu gości to, według kolejności ich wystąpień: Młody Mężczyzna, Constantin Constantinus, Victor Eremita, Projektant Mody oraz Johannes Uwodziciel. Niemal każdy z nich jest autorem któregoś z wcześniejszych, pseudonimowych dzieł Duńczyka. Gwoli wyjaśnienia, dlaczego akurat mamy tutaj do czynienia z bohaterami pseudonimowymi – otóż strategia pseudonimów była charakterystyczna dla Kierkegaardiańskiej twórczości „estetycznej”. Jak wiadomo, Kierkegaard wyznaczył pewną nie tyle *chronologię*, ile bardziej *topologię* egzystencji ludzkiej, dzieląc ją na trzy sfery – estetyczną, etyczną i religijną. W kontekście naszych rozważań istotne są na razie pierwsze dwie. Esteta, człowiek ze sfery estetycznej, to osoba zainteresowana przede wszystkim tym, co bezpośrednio dane, co dostępne takim, jakim jest, bez zbędnego pośrednictwa – czy to refleksji, czy innych osób. W praktyce oznacza to, że esteta koncentruje się na tym, co doczesne, zmysłowe, związane z emocjami i wewnętrznym światem przeżywania. W tym wszystkim poszukuje spełnienia i zaspokojenia. Skoro jednak sfera ta, jako sfera „fenomenów”, jest poddana czasowi i przemijaniu, to estety nic nigdy nie jest w stanie zadowolić. Jest on więc finalnie refleksyjnym melancholikiem, snującym swą przygnębiającą opowieść o niemożliwości szczęścia w świecie. Dla kontrastu – etyk to człowiek wspólnotowy, ktoś na kształt bardziej „egzystencjalnie” rozumianego wyznawcy kantowskiego imperatywu kategorycznego. To człowiek, dla którego szczęście jest oparte na akceptacji norm wspólnoty i instytucji. Kierkegaard, chcąc wymusić na czytelniku decyzję, która sfera jest dla niego odpowiednia, pragnie siebie samego, jako autora, odsunąć na dalszy plan. Dlatego też w pismach estetycznych i etycznych kryje się za pseudonimami, oferując nam możliwości wyboru i nie podpowiada, co on jako autor sam wybrałby oraz co w ogóle sądzi o poszczególnych sposobach egzystencji. Tak się jednak składa, że w centrum obu z nich – z odmiennych jednak powodów – stoi kobieta. Dla estety jest to rodzaj ulotnego absolutu, darzącego obietnicą zmysłowego spełnienia, dla etyka

– fundament małżeństwa, pierwotnej formy wspólnotowości, w której jednostka odnajduje samą siebie.

Wróćmy do *In vino veritas*. Sumując wypowiedzi bohaterów pierwszej części książki – zdeklarowanych estetów – będziemy mogli sobie uzmysłwić, jak w tej sferze funkcjonuje kobieta oraz czym jest estetyczne rozumienie kobiecości u Kierkegaarda.

Rozpoczyna najmniej doświadczony w erotycznej materii Młody Mężczyzna, który mówi o tym, że miłość jest komiczna, ponieważ zasada się na sprzecznościach – choćby między tym, co wieczne, idealne a tym, co zmysłowe oraz przemijające. W związku z tym każda próba jej ujęcia prędzej czy później musi ugrząść w podobnych sprzecznościach, a to z kolei sprawia, że sama miłość jest niewyraźna i niewytłumaczalna.

Po nim zabiera głos Constantin Constantinus, który poucza młodszego przyjaciela, że to nie miłość jako taka jest niewytłumaczalna, tylko jej przedmiot, mianowicie kobieta. O niej zaś można powiedzieć jedynie tyle, że „[...] jest właściwie ujęta jedynie poprzez kategorię żartu. Rolą mężczyzny jest absolutność, działać absolutnie, wyrażać to, co absolutne; kobiecość zaś zawiera się w tym, co jedynie relacyjne. Pomiedzy dwoma tak różnymi bytami nie może zaistnieć żadna interakcja”¹¹. Innymi słowy, kobieta jest nieabsolutna i w tym całkowicie dla mężczyzny niepoznawalna. Jest w tym również czymś pozbawionym istoty, pozbawionym esencji, cała istnieje jedynie w relacjach, redukując się do nich i rozkładając na swoje poszczególne odniesienia. Dlatego za platońską tradycją Constantinus powtarza: „Kobieta jest formalnie niekompletna, jest czymś jakościowo irracjonalnym”¹².

Kolejny z towarzyszy, Victor Eremita, zaczyna z przytupem od wyznania: „Przywołuję duszę swoją na świadka i za jedno tylko

¹¹ *Ibidem*, s. 48.

¹² *Ibidem*, s. 55. Co ciekawe, Constantin przedstawia dalej swój własny, ironiczny dowód na to, że emancypacja kobiety jest czymś niemożliwym; „dowód” wygląda mniej więcej tak, że jeżeli kobieta nie chce się emancypować, to nie wolno jej do tego zmuszać, jeśli zaś chce, to znaczy, że już ma „męskie” pragnienie podmiotowości, jest więc wyemancypowana i nie ma co zawracać sobie tym dalej głowy.

jestem wdzięczny, iż uczyniono mnie mężczyzną, a nie kobietą¹³, po czym dodaje, że wołałby „raczej być niewolnikiem na Dalekim Wschodzie niż kobietą¹⁴. Dlaczego? Ponieważ „Lepiej być konkretem, który coś znaczy, niż abstrakcją, która znaczy wszystko¹⁵ (i, w domyśle, nic). Do poprzednich określeń kobiety dochodzi kolejne – jest ona abstrakcją. Jako że brakuje jej istoty, tego, co absolutnie określa mężczyznę, brakuje jej też konkretności. Staje się więc dla mężczyzny pustą nieokreślonością, niemal tożsamą z nicością.

Ale jako nieistniejąca ułuda odgrywa ona pewną rolę w świecie męskiej racjonalności: „W ramach tej negatywnej relacji kobieta czyni mężczyznę produktywnym na polu idei¹⁶. Zatem „Znaczenie kobiety ma charakter całkowicie negatywny¹⁷. I dalej: „Mężczyzna ma swoją prawdziwą idealność jedynie w powtórzeniu. Każda bezpośrednia egzystencja musi zostać unicestwiona, a unicestwienie to musi być ciągle zachowywane poprzez fałszywą ekspresję. Kobieta nie jest zdolna do tego typu powtórzenia¹⁸.

Strukturalne umiejscowienie kobiety już jest wyraźne – to abstrakcyjna nicość, sama z siebie niewyraźna i uobecniająca się jedynie w negatywnej względem niej relacji męskiej. Stąd też bierze się określenie funkcji kobiecości – jedyna prawdziwa podmiotowość, podmiotowość mężczyzny, wykorzystuje abstrakcyjną nicość kobiety, aby uczynić z niej matrycę autorelacji, odniesienia siebie (mężczyzny) do siebie (mężczyzny). W tej pustej potencjalności kobiety mężczyzna wytwarza przestrzeń refleksji, mowy, to znaczy podmiotową samoświadomość, w której ona, kobieta, nie ma już dla siebie miejsca i musi ulec zniszczeniu. Kobieta jest impulsem i znikającym momentem rozwoju podmiotu męskiego, przyczyną jego samokształcenia się, przeszkodą i inspiracją, jednak finalnie niczym, znikającą nieokreślonością.

¹³ *Ibidem*, s. 56.

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, s. 59.

¹⁷ *Ibidem*, s. 61.

¹⁸ *Ibidem*, s. 65.

Kolejny mówca, Projektant Mody, nie dodaje zbyt wiele do tego opisu, ukonkretnia go jedynie literacko, wspominając wciąż, że kobieta jest zmiennością, zmysłowym kaprysem, samą naturą przemiany.

Finalna mowa należy do demonicznego Johanna Uwodziciela, który w przewrotny sposób stara się na tle dotychczasowych określeń „docenić” kobiecość, złożyć jej coś w rodzaju ironicznego, męskiego hołdu: „Pojęcie mężczyzny jest związane z ideą tego, co męskie. Stąd też wystarczy egzystencja jednego mężczyzny, więcej nie trzeba. Idea kobiety jest z kolei ogólnością, której nie wyczerpie żadna kobieta”¹⁹. Kobieta jest zatem zawsze tym, co ogólne, niejednostkowe, nieindywidualne: „Kobieta jest wielością”²⁰. Dlatego też, wracając do pierwszej mowy, rzeczywiście, żadne określenie nie wyczerpie kobiecości, jest ona bowiem „nieskończonością skończoności”²¹. Kobieta w zasadzie nie istnieje, stanowi jedynie nieostry zbiór różnych określeń, z których żadne nie jest wystarczająco ogólne, aby oddać sprawiedliwość abstrakcyjnej, kobiecej ogólności jako takiej. Jak konkluduje Kierkegaard: „Stąd też kobieta nie da się wyczerpać w żadnej formule. Próbować pojąć ideę kobiety to jak wpatrywać się w morze mglistych kształtów, które nieustannie się tworzą i niszczą”²².

Na tym zadowoleni mężczyźni kończą swoje przemowy, które można podsumować w skrócie w ten sposób, iż kobieta to: niewyraźność, brak istoty, abstrakcyjność, czysta negatywność, relatywność, bezpośredniość, naturalność, ogólność. Jej funkcją jest bycie pobudką dla podmiotowości (męskiej), aby ta zaczęła się sama kształtować; kobieta jest tym, co ma zostać zniesione, zniszczone w powtórzeniu; jest bezforemnym czynnikiem kształtującym, zanikającym elementem wychowania i tworzenia się prawdziwego podmiotu.

¹⁹ *Ibidem*, s. 76.

²⁰ *Ibidem*.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

Na zakończenie tego opisu trzeba jednak dodać, że to nie wszystko, że „kobiecość” u Kierkegaarda to coś więcej niż sugeruje pięciu uczestników spotkania w leśnej chacie. Sam Kierkegaard w notatkach do dzieła stwierdza, że jakkolwiek w *In vino veritas* kobietę przedstawia się od strony jej istoty, to jednak fałszywie²³. Owa fałszywość polega nie na tym, że powyższy opis jest z gruntu błędny oraz że wyszczególnione pojęcia i funkcje „kobiecości” należy odrzucić, ale że trzeba je uzupełnić o inną perspektywę, wykraczającą poza estetykę. Chodzi oczywiście o ujęcie „kobiecości” we wspomnianej już wyżej sferze tego, co etyczne. Wtedy dopiero, mając na uwadze zarówno estetykę, jak i etykę w rozumieniu Kierkegaarda, będziemy mieć pełny obraz kobiety (sferę religijną musimy na razie pominąć).

Jeżeli jednak zapoznamy się z dalszą częścią *Stadiów na drodze życia*, to obraz nie ulega radykalnej zmianie. Nieestetyczne ujęcie kobiety w drugiej części dzieła – zatytułowanej *Kilka refleksji o małżeństwie w odpowiedzi na wątpliwości* – napisanej przez Sędziego Wilhelma, powieliła ten sam pomysł strukturalny i doprawdy trudno tutaj się doszukać jakiegoś wywracającego na nice „nowego ujęcia” czy przeformułującego uzupełnienia.

Otóż „etyk” Sędzia zaczyna od tego, że przyznaje, wbrew estetyce: „Mój krótki i prosty pogląd na te sprawy wygląda tak, że kobieta jest czymś równie dobrym jak mężczyzna”²⁴. Jest to główny, jak się wydaje, element różnicujący ujęcie kobiecości przez etykę i estetykę. Kiedy jednak wchodzimy w szczegóły owej równości, owego bycia „równie dobrym”, to czytamy, iż wynika ono z tego, że kobiety nie można nazwać „słabszą płcią”, ma bowiem siłę równą mężczyźnie, tyle tylko że jej siła ujawnia się i musi się ujawniać jako całkowite podporządkowanie mężczyźnie²⁵. Oboje są więc równi, ponieważ są częścią tej samej całości, i każde z nich ma do wypełnienia równie ważną rolę – wykreowanie podmiotowości

²³ Por. *ibidem*, s. 515.

²⁴ *Ibidem*, s. 124.

²⁵ Por. *ibidem*, s. 144.

(że ma to być podmiotowość męska, rozumie się samo przez się). Kobiecość – tak jak w przypadku estetyki z *In vino veritas* – wyczerpuje się więc w roli wspierania mężczyzny w jego aktywnym trudzie kreowania, wybierania i decydowania się, w mozolnej pracy nad męską autonomią²⁶. Czytamy zatem ponownie, że „Dusza kobiety nie posiada i nie powinna posiadać refleksyjności w ten sposób, jak dusza mężczyzny [...]. [Kobieta] szybko, niczym ptak, przechodzi od estetycznej bezpośredniości do bezpośredniości religijnej. W swojej bezpośredniości jest ona istotowo estetyczna, ale z tego powodu to, co religijne i przejście do niego jest wciąż blisko niej. [...] Bezpośredniość miłości leży więc w kobiecie”²⁷.

Bezpośredniość, bezrefleksyjność, a ponadto poddaństwo oraz zawsze relacyjne odniesienie do tego, co męskie, bycie przejściem, pustym miejscem i przestrzenią dla „niego” – tyle kobiecie ma do zaproponowania ujęcie etyczne. Okazuje się więc, że w sferze etycznej kobieta nie uzyskuje własnej autonomii, nie staje się równorzędnym partnerem dla mężczyzny, wciąż pozostaje jedynie pustą przestrzenią dla kształtowania się prawdziwego podmiotu. Mimo pewnych werbalnych deklaracji esteta i etyk zgadzają się co do tego, że podmiotowość jako taka jest sprawą mężczyzny, kobiecie zaś przypada – bez względu na naszą decyzję, czy chcemy być estetami, czy etykami – funkcja tego, co w samym rozwoju podmiotowości zanikające i nieistotne.

Wspólnota

Przejdźmy do kolejnego pola problemowego, do wspólnoty, pozostawiając na razie kwestię „kobiecości”.

To między innymi w reakcji na wspomnianą aferę z „Korsarzem” Kierkegaard pisze krótką książkę, w której mierzy się z kwestiami

²⁶ Por. *ibidem*, s. 166–168.

²⁷ *Ibidem*, s. 166–167.

społecznymi. Mowa o *Recenzji literackiej*, a dokładniej rzecz ujmując, o jej drugiej części. To tam duński filozof przedstawia istotę własnego rozumienia nowoczesnej, „demokratycznej” wspólnoty.

Czym zatem jest nowoczesność? Dla Kierkegaarda, romantycznego pisarza i oczywiście niesocjologa, to epoka pozbawiona namiętności wewnętrzności: „Namiętna, niespokojna epoka chce wszystko obalić, wszystko odrzucić, rewolucyjna, lecz beznamiętna i refleksyjna, przekształca wyraz mocy w dialektyczne kuglarstwo; pozwolić wszystkiemu trwać atoli przebiegle pozbawić znaczenia”²⁸. Taka nowoczesna epoka to epoka heglistów-encyklopedystów, epoka bez wielkich czynów, epoka klasyfikowania i refleksyjnego przeżywania. To epoka dialektyki, która wszystko relatywizuje we wszechogarniającym systemie, nie pozwalając na nic absolutnego, gdyż wszystko jest zrównane i tym samym od razu „rozmięnione na drobne”.

Owo zrównywanie dokonuje się, wedle Kierkegaarda, poprzez zawiść. Zawiść to w zasadzie jedyna namiętność współczesności, która nienawidzi wszystkiego, co wyrasta ponad przeciętność. W zawiści niszczone jest wszystko, co wybitne, co prawdziwie jednostkowe, co obdarzone podmiotową siłą i jakimś rodzajem romantycznej wzniosłości: „Samoustanawiająca się zawiść jest niwelowaniem i podczas gdy namiętna epoka przyspiesza, wznosi i obala, wywyższa i poniża, beznamiętna i refleksyjna epoka postępuje wprost przeciwnie: dławi, krępuje, niweluje. Niwelowanie to bezgłośnie, matematyczno-abstrakcyjne przedsięwzięcie”²⁹. I dalej: „Niwelowanie jest zwyczajem abstrakcji na jednostkami”³⁰

Zatem niwelowanie – główny wyznacznik nowoczesności – to triumfująca abstrakcja „bycia takim samym jak inni”, która w zasadzie nie czyni nic innego, niż tylko uniemożliwia jednostkom bycie jednostkami, konkretnymi, odpowiedzialnymi podmiotami,

²⁸ S. Kierkegaard, *Recenzja literacka*, tłum. M. Domaradzki, w: *Aktualność Kierkegaarda*, red. A. Szwed, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2006, s. 262.

²⁹ *Ibidem*, s. 269.

³⁰ *Ibidem*.

przemieniając je w niemożliwe do opisanego, pozbawione istoty i nieokreślone „byty ogólne”. Zawistne niwelowanie to zasada demokracji, która chce wyrugować wszelkie nierówności, a te, dla Kierkegaarda, są konieczne, o ile prawdziwy, silny podmiot ma w ogóle zaistnieć. Pamiętajmy, że „Będąc zagorzałym zwolennikiem rządów absolutystycznych, Kierkegaard zdecydowanie odrzucił wszelki liberalizm, utożsamiając postępującą demokratyzację z niwelowaniem podmiotowości: o ile reformy liberalne coraz większą doniosłość przyznają wszelkiego rodzaju partiom, wspólnotom i stowarzyszeniom, o tyle marginalizują one, w jego oczach, indywidualność. W tym kontekście niwelowanie oznacza zanik wszelkich instytucji opartych na autorytecie hierarchii (gdyż te zakładają jakąś indywidualność)”³¹.

Warto nadmienić, że krytyczne intuicje Kierkegaarda w kwestii współczesności z jej świecką ideą równości, czyniącą z konkretnych ludzi nierzeczywiste, wymienialne *abstrakty*, pokrywają się z analizami takich klasyków socjologii jak Ferdinand Tönnies³² czy Émile Durkheim³³. Jest to oczywiście o wiele szerszy problem, którego nie sposób tutaj prześledzić.

Wróćmy więc do Kierkegaarda. Napędzana przez zawiść niwelacja odbiera indywidualne określenia każdej jednostce, dostawia ją, taką огоłoconą z określeń, do innych. W owym „dostawianiu” rozmywa jej niepowtarzalność i wyznacza wymienialne miejsce w systemie. W tym sensie niwelacja ma charakter czysto nega-

³¹ M. Domaradzki, *O subiektywności prawdy w ujęciu Sorena Kierkegaarda*, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii Uniwersytetu Adama Mickiewicza, Poznań 2006, s. 29.

³² Por. np. „Wola arbitralna jest, jak powiedzieliśmy, negacją subiektywnej wolności [...]. Wola naturalna jest samą obiektywną wolnością w jej prawdzie indywidualnej” oraz: „Wola naturalna daje jednostce to, co konkretne i pierwotne – to, co określamy jako jej *naturę*. Wola arbitralna wnosi pierwiastki abstrakcyjne i sztuczne, szablonowe i wymodelowane – to, co nazywamy *aparatem*”. F. Tönnies, *Wspólnota i stowarzyszenie*, tłum. M. Łukasiewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2008, s. 179 i 185.

³³ Por. np. „[...] w miarę jak społeczeństwa stają się większe [...] świadomość wspólna czuje się zobowiązana do wzniesienia się ponad wszelkie różnice lokalne, do zapanowania w wyższym stopniu nad przestrzenią i w rezultacie staje się bardziej abstrakcyjna. [...] Tylko to, co racjonalne, jest uniwersalne. To, co poszczególne i konkretne, przeszkadza w rozumieniu”. É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, tłum. K. Wakar, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 365–367.

tywny, jest więc „negatywną jednością negatywnej wzajemności jednostek”³⁴. Według Kierkegaarda nowoczesne prądy społeczne – liberalizm i demokracja – opierają się na prostej obserwacji: jeśli pominiemy więź prawdziwie religijną, ogół jednostek może stworzyć wspólnotę jedynie na podstawie abstrakcyjnej idei „bycia takim samym”. Taka równość jest pusta w tym sensie, że każde jej dookreślenie może być przyczynkiem do stworzenia jakiegoś rodzaju nierówności, w związku z tym nie akceptuje się w tej równości żadnego podmiotowego określenia. Jest też pozbawiona istoty i charakteru, gdyż opiera się na bezosobowej refleksji. Tym, co wiąże ludzi z taką pustą i bezistotową ideą jest zawiść, pragnienie, aby zniszczyć każdą różnicę i każdy przejaw silnej indywidualności.

Już na przykładzie tych wstępnych określeń nowoczesnej, świeckiej wspólnoty widać, że kategorie stosowane do jej opisu przez Kierkegaarda pokrywają się z tymi, które wcześniej były zarezerwowane do opisu kobiety. Oto okazuje się, że nowoczesne społeczeństwo jest abstrakcją, negatywnością, nieokreślonością i bezistotnością.

Czas na krótką uwagę wyjaśniającą – owo strukturalne zlewanie się kobiety i wspólnoty, o którym chcę tutaj dalej mówić, nie jest tezą samego Kierkegaarda, a przynajmniej nie jest ona wyrażona wprost. Jest jednak tutaj coś na rzeczy o tyle, o ile Kierkegaarda traktować jako myśliciela, który filozofuje w obrębie paradygmatu dialektycznego. I to zarówno wówczas, gdy myśli o kobiecie, jak i wtedy, kiedy rozważa kwestię wspólnoty. Analizowanie relacji Kierkegaarda do samej dialektyki i, co za tym idzie, do myśli Georga Wilhelma Friedricha Hegla, pozostaje poza obrębem tej rozprawki. Wychodzę z założenia, gdzie indziej już uzasadnianego³⁵, że Kierkegaard *jest* dialektykiem³⁶. W skrócie zaś

³⁴ S. Kierkegaard, *Recenzja literacka...*, s. 270.

³⁵ Por. M.A. Sosnowski, *Pokochać dialektykę. Pojęcie miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegaarda*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2011.

³⁶ Tutaj musi nam wystarczyć nieco głoślowne zapewnienie Kierkegaarda, że „W ogóle refleksję nakierowywaną na nieskończoność, w której dopiero subiektywność może zatroszczyć

ujmując specyfikę tego typu podejścia, trzeba zaznaczyć, że w ramach dialektyki, jako pewnego uniwersalnego sposobu myślenia, każde określenie wymaga do swego zaistnienia pewnego momentu negatywnego. To znaczy, że aby myśleć pewne określone coś, trzeba założyć istnienie pewnego *nic*, pewnego braku określeń, pewnej pustki znaczeniowej. Dopiero na tym pozbawionym sensów tle możliwe jest sensu wytwarzanie. Jest to kwestia formalna – aby w ramach dialektyki myśleć o podmiocie, należy również myśleć o pewnym braku podmiotowości. Aby myśleć o jednostce, trzeba też pomyśleć o braku jednostkowości, o abstrakcyjnej ogólności, na przykład wspólnocie. W ramach tych rozważań chcę zasugerować, że ów moment negatywny dla Kierkegaarda jest tożsamy zarówno z kobietą, jak i z nowoczesną wspólnotą, że kobieta i wspólnota spełniają tę samą funkcję w zależności od tego, jaki jest główny przedmiot jego rozważań. Są właśnie taką nieokreśloną pustką i w tej nieokreśloności są ze sobą – kobieta i wspólnota – tożsame. Są czymś abstrakcyjnie negatywnym, czymś, co należy przepracować, to znaczy wytworzyć dzięki ich nieokreśloności pewne konkretne określenia – prawdziwy, męski podmiot oraz prawdziwą, religijną wspólnotę.

Wracając do przerwanej wątku – z zawistnej niwelacji wyłania się „publika”. Jest to świecki, samoustanawiający się, fałszywy absolut współczesności: „Ażeby niwelowanie naprawdę mogło zaistnieć, musi wpiery wyłonić się fantom, duch niwelowania, potężna abstrakcja, coś wszechogarniającego, co jest niczym, jakaś ułuda – fantomem tym jest publika”³⁷. Tak jak kobieta była czystą negatywnością, nicością, tak też nowoczesność jest organizowana przez taką nicość – przez publikę, abstrakcyjne nic, które nie ma żadnej konkretności, ale jednak „jakoś” jest: „Będąc utworzonym z takich indywiduów, z jednostek w chwili, gdy te są niczym, jest publika

się o swoje zbawienie, rozpoznaje się po tym, że zawsze jest dialektyczna”. S. Kierkegaard, *Nienaukowe zamykające postscriptum*, tłum. K. Toeplitz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2011, s. 54.

³⁷ S. Kierkegaard, *Recenzja literacka...*, s. 276.

jakimś przeogromnym czymś, abstrakcyjną pustką i próżnią [...] która jest wszystkim i niczym”³⁸. Mamy więc kolejne określenia Kierkegaarda, które pokrywają się z tym, jak była opisywana kobieta: abstrakcyjne nic, obojętne na wszelkie określenia.

Niwelowanie jako zawiść jest również, jak pamiętamy, pewnym zmysłowym pragnieniem poniżenia i wchłonięcia w siebie tego, co mogłoby się wybić na autonomię, jest „deprawującym popędem, zmysłową podniętą”³⁹ – podobnie jak kobieta w ujęciu Projektanta Mody z *In vino veritas*.

W pewnym momencie Kierkegaard pisze już wprost: „Coraz to więcej jednostek będzie w zniewieściałej indolencji aspirować do tego, aby być niczym – by być publiką, tą abstrakcyjną całością”⁴⁰. Tym więc, co ludzi popycha w stronę publiki jest już jasna i wyraźna „zniewieściała indolencja”, pewne kobiece – a więc negatywne – dążenie do tego, aby się stać niekonkretną abstrakcją, pustką bez treści i znaczenia, i pociągnąć w tę pustkę wszystkich innych ludzi.

Co więcej, tak jak funkcją kobiety w tym dialektycznym modelu było zanikanie w ramach tworzenia się prawdziwego – czyli męskiego – podmiotu, taka jest również rola publiki: „Zaprawdę dla tej jednostki [to znaczy jednostki, która nie poddaje się niwelacji – MAS] kształcącym będzie żyć w epoce niwelowania. Współczesność będzie dla niej w najwyższym sensie religijnie rozwijająca i zarazem wychowująca, ponieważ to, co komiczne stanie się absolutnie obowiązującym [to, co komiczne, było w ujęciu Młodego Mężczyzny charakterystyczne dla kobiety – MAS]”⁴¹. I dalej: „W swej wiecznej prawdzie zasada indywidualności wykorzystuje abstrakcję i równość pokolenia do niwelowania i w ten sposób religijnie kształci współpracującą jednostkę na prawdziwego człowieka”⁴².

³⁸ *Ibidem*, s. 278–279.

³⁹ *Ibidem*, s. 279.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, s. 273.

⁴² *Ibidem*, s. 275.

Tłum, publika, zrównanie wszystkich indywiduów w abstrakcyjnej jedności to odpowiednik abstrakcyjnego nie-podmiotu kobiecego, którego jedynym celem i ewentualną rolą jest bycie motorem wewnętrznej przemiany i kształcenia się jednostki – w tym przypadku jednostki religijnej. To w obronnej reakcji na „zniewieszczenie” – czy to indywidualne, czy społeczne – mężczyzna może osiągnąć prawdę swej podmiotowości, wybrać siebie jako jednostkę, stojącą wobec tego, co absolutne, wobec Boga. Nie ma prawdziwej, męskiej podmiotowości bez zgorznienia znikomością „kobiety” i „publiki”, bez walki z nimi. Podmiot męski – a tylko on się tutaj liczy, jedynie on jest właściwym bohaterem Kierkegardiańskiej narracji – musi zatem przemóc to, co niepodmiotowe, to znaczy kobietę i publikę.

Kiedy więc czytamy w *Chwili* o fałszywej wspólnocie chrześcijańskiej, która pod maską religijności wprowadza do tego, co religijne, świecką immanencję, świecką wzajemność i świecką wspólnotowość, to znaczy kiedy czytamy krytykę kościoła protestanckiego w Danii, nie mogą zaskoczyć następujące słowa: „Długie szaty [strój księży – MAS] to przecież strój kobiecy. Naprowadza to na myśl, która charakteryzuje oficjalne chrześcijaństwo, że używa się jako siły tego, co jest niemęskie; przebiegłości, nieprawdy i kłamstwa. Ten rys kobiecy jest także w inny sposób charakterystyczny dla oficjalnego chrześcijaństwa. Kobięca mentalność, kokieteria, polega na tym, by pragnąć czegoś, a mimo to wzbraniać się przed tym”⁴³. To nie tylko nowoczesne społeczeństwo, ale także przeżarta nowoczesnymi ideami wspólnota kościelna, ów znieawidzony przez Duńczyka „świat chrześcijański”, świat księży, którzy żenia się i zarabiają pieniądze, przywiązując się do tego, co powszechne i czemu brakuje absolutnych określeń, absolutnej pojedynczości – to wszystko też jest świadectwem zniewieszczenia współczesności.

Krótko więc podsumowując: współczesna epoka fałszywej, świeckiej równości to triumf abstrakcji. Abstrakcyjność zaś u Kierkega-

⁴³ S. Kierkegaard, *Chwila*, tłum. K. Toeplitz, w: *idem, Okruchy filozoficzne. Chwila*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 258.

arda ma zawsze wyraźny rys kobiecy. Nie będzie przesadą uznanie, że dla niego nawet nie tyle kobieta jest abstrakcją, ile abstrakcja jest kobietą. Czasy triumfu abstrakcji, czasy nowożytnej demokracji, to czasy, w których triumfuje to, co zniewieściałe, a męski podmiot staje się męczennikiem swojej sprawy – kształtowania prawdziwej indywidualności. Kobieta i demokratyczna wspólnota to więc różne nazwy tego samego zagrożenia – beztreściowości i dezindywidualacji naszej egzystencji.

Zbawienie

Ale... Biorąc pod uwagę całość dzieła Kierkegaarda – mimo mizoginicznych (choć, bądź co bądź, pseudonimowych) tyrad przeciw kobietom, mimo ciągot absolutystycznych (pamiętajmy, że przyjaźnił się z królem i nierzadko odwiedzał go na prywatnych audiencjach⁴⁴) – trudno uznać duńskiego filozofa za przekonanego, mizoginicznego monarchistę; tym bardziej trudno go uznać za feministycznego demokratę. Pozycja, którą zajmuje, jest specyficzna i wyjątkowa.

Otóż warto – choć nie jest to łatwe – poważnie potraktować antydialektyczny aspekt myśli Duńczyka. Kierkegaard wszak jest znany z tego, że, przynajmniej na poziomie deklaracji, przeciwstawiał się spekulatywnemu systemowi, poświęcając temu zagadnieniu choćby swoją najważniejszą książkę, cytowane już wyżej *Nienaukowe zamykające postscriptum*. Jak więc umiejscowić w całości jego filozofii próby myślenia wbrew paradygmatowi dialektycznemu? Skoro etyka i estetyka mają charakter jawnie dialektyczny, nie pozostaje nic innego jak trzecia sfera – to, co religijne. To właśnie ostatnia sfera egzystencji, religijność, jest oryginalnym przedsięwzięciem sprzeciwienia się spekulatywnym tendencjom nowoczesności. Estetyka i etyka z premedytacją opisywane są jako dziedziny dia-

⁴⁴ Por. W. Lowrie, *Kierkegaard...*, s. 393.

lektyczne, to natomiast, co religijne – czyli, w ujęciu Kierkegaarda, to, co prawdziwie chrześcijańskie – ma być wyzwolone od powiązań systemowych, od zapośredniczeń, mediacji, pustki negatywności i jej przepracowywania treściowego.

Zalóżmy zatem – cokolwiek byśmy sądzili o tej dramatycznej próbie myślenia przeciwko samemu myśleniu – iż perspektywa prawdziwie chrześcijańska rzuca jeszcze inne światło na to, jak Kierkegaard mógł rozumieć kobiecość i wspólnotową równość. Czym byłyby więc kobiety i wspólnoty w ramach tego, co religijne u duńskiego filozofa?

Pod koniec *Recenzji literackiej* czytamy: „Tak też i życie wieczne jest swego rodzaju niwelowaniem”⁴⁵. Jak rozumieć ten zwrot, w którym to, co religijne, a więc antynowoczesne, jest związane z niwelowaniem, a więc czymś, co jest z istoty przypisane nowoczesności? Czy może tutaj chodzić o to, że jednak wykpiwana „demokratyczność”, równość wszystkich ludzi, to idea z gruntu chrześcijańska, a więc w ujęciu Duńczyka warta obrony, ba, wręcz apoteozy?

Idźmy dalej. W aneksie do tekstu *Punkt widzenia dotyczący mojej działalności jako pisarza* Kierkegaard pisze: „Całkowite urzeczywistnienie równości w środowisku doczesności, to znaczy równość w świecie, a więc w środowisku, którego cechą istotną jest różnorodność, i to na całym świecie, prowadzi w praktyce do ukonstytuowania się, a następnie zniesienia różnic – to jest absolutnie niemożliwe. Gdyby bowiem zechciano osiągnąć całkowitą równość, wówczas światowość musiałaby zniknąć. Tylko to, co religijne, dzięki pomocy wieczności może konsekwentnie przeprowadzić równość ludzi stanowiącą o człowieczeństwie”⁴⁶. Zatem to nie sama równość, ale istnienie równości w medium doczesności jest tutaj problemem.

⁴⁵ S. Kierkegaard, *Recenzja literacka...*, s. 282.

⁴⁶ S. Kierkegaard, *Punkt widzenia dotyczący mojej działalności jak pisarza*, w: *idem, Dzieła późne*, tłum. K. Toeplitz, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2016, s. 124.

Świecki błąd nowoczesnych wspólnot polega nie na tym, że pragną równości, ale na tym, że pragną owej równości na sposób doczesny. Taka świecka równość nie może być myślana inaczej niż tylko abstrakcyjnie – jako pewien wspólny nam wszystkim, spekulatywny abstrakt, pewna ogołocona z wszelkich określeń „podmiotowość jako taka”, która miałaby nam wszystkim przynależeć. Ale radykalna abstrakcja pełnej równości wszystkich jednostek opiera się na tym, co powyżej było określone jako dialektyczny moment negatywny. Taka doczesna równość to nic innego niż efekt demokratycznej niwelacji oraz triumf podmiotowości kobiecej – nieokreślonej i pustej.

Ten fenomen – abstrakcyjna, nieokreślona podmiotowość w ogóle, bez żadnych indywiduujących cech – był na gruncie myślenia dialektycznego rozpoznawany i krytykowany, choćby przez samego Hegla, który do jego opisu użył kiedyś metafory „nocy podmiotu”⁴⁷. Kierkegaard wpisuje się więc tutaj w pewną tradycję, ale czyni to na własny sposób. Utopijne mrzonki o powszechnej realizacji owej „nocy podmiotu” w grzesznym świecie doczesnym zasługują według niego na potępienie – są bądź niemożliwe i prowadzą co najwyżej do wytworzenia potwora „publiki”, bądź grzeszą pychą i są wbrew prawdziwemu chrześcijaństwu. Jednocześnie jednak owa abstrakcyjna podmiotowość (podmiotowość kobieca) to horyzont naszego rozumienia tego, czym będziemy w wiecznej szczęśliwości świata zbawionego, jako jednostki doskonale religijne, przeniknięte wieczną miłością Boga. Podmiot męski jest silny siłą tego, co tu i teraz, jednocześnie jest to podmiot zależny od całej tej hałaśliwej różnorodności skończonego życia. Wszystko to jest doczesnością. Zbawienie jest kobietą.

Namysł nad prawdziwą równością, równością religijną, prowadzi nas do *Czynów miłości*, gdzie czytamy: „[...] świecka równość, gdyby była możliwa, nie byłaby równością chrześcijańską, a doskonale doprowadzenie do skutku świeckiej równości jest niemoż-

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *Wykłady jenajskie*, tłum. P. Graczyk, „Kronos” 2014, nr 4, s. 57.

liwe⁴⁸. Dlatego też, aby ustanowić „podmiot” równości prawdziwie chrześcijańskiej, Kierkegaard wypracowuje we wspomnianej książce kategorię „bliźniego”. Kim jest bliźni? Jest przede wszystkim właściwym członkiem egalitarnego społeczeństwa jednostek religijnych, „świętym demokratą”. Oddajmy głos autorowi:

Bliźni jest możliwie jak najdalszy od tego, by być tylko jednym człowiekiem, jest nieskończenie daleki od tego, ponieważ bliźni to wszyscy ludzie⁴⁹.

Bliźni jest kimś, kto jest równy. [...] Miłowanie bliźniego jest równością⁵⁰. Jeśli nie widzisz go [bliźniego] tak blisko, że bezwarunkowo, przed Bogiem, nie widzisz go w każdym człowieku, to nie widzisz go wcale⁵¹.

W byciu bliźnim bezwarunkowo wszyscy jesteśmy sobie równi. Odmiennosc jest zakłócającym elementem doczesności, która odmiennie charakteryzuje każdego człowieka, ale bliźni jest odciskiem wieczności – w każdym człowieku⁵².

Z kategorią *bliźniego* jest tak jak z kategorią *człowieka*. Każdy z nas jest człowiekiem, a dopiero potem istnieje element odmiennosci, istnieje w sposób szczególny; bycie człowiekiem jest natomiast kategorią podstawową⁵³.

We wszystkich tych sformułowaniach znajdujemy apologię „równości”. Jest to zupełna zmiana stanowiska w stosunku do *Recenzji literackiej*, w której równość – utożsamiana z beztreściową ogólnością – była świadectwem zepsucia nowoczesności demokratycznym nowinkarstwem. Teraz równość – równie ogólna i beztreściowa – staje się czymś godnym adoracji, ponieważ jest rozumiana religijnie, jako „bliźni”.

Niwelowanie wszelkich różnicowań prowadzi nas właśnie do pojęcia *bliźniego*. Bliźni to uczestnik religijnej równości, ale to również podmiot ogołocony z wszelkich określeń, podmiot w jęgo

⁴⁸ S. Kierkegaard, *Czyny miłości*, tłum. A. Szwed, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2008, s. 88.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 73.

⁵⁰ *Ibidem*, s. 77.

⁵¹ *Ibidem*, s. 95.

⁵² *Ibidem*, s. 102.

⁵³ *Ibidem*, s. 149.

absolutnej i bezpośredniej ogólności. Nie da się o nim w zasadzie niczego powiedzieć na sposób dialektyczny. Ma być czystą, negatywną mocą wyzwania nas z doczesnych określeń, wieczną równością bez żadnej konkretności. W celu objaśnienia swoich poglądów Kierkegaard posługuje się tutaj metaforą „ubioru”: „[...] różnorodność ziemskiego życia podobna jest do kostiumu aktora albo stroju podróżnego. [...] Niestety, gdy w rzeczywistym życiu zewnętrzne odzienie odmienności sznuruje się tak mocno, że ono całkowicie zakrywa to, iż ta odmienność jest wierzchnim odzieniem, ponieważ wewnętrzna wspaniałość i równość nie prześwieca nigdy bądź rzadko, gdy tymczasem ona stale musi i powinna przeświecać”⁵⁴. To, co zakrywa równość i wyznacza różnice, a więc wszystkie poszczególne określenia, są jedynie powierzchownym elementem zewnętrzności. Natomiast ukryta pod „odzieniem doczesności” wewnętrzność jest w tym sensie niewysławialna, ponieważ każde określenie, które da się porównać z innym, któremu można wyznaczyć miarę i ukazać jego odmienność od innych określeń, nie przynależy do tego, co „wewnętrznie równe”. Ta równość to bliźni w nas, którego nie sposób pomyśleć i nazwać: „[...] tego nie można wyrazić w sposób zewnętrzny w żadnej zewnętrzności, gdyż to jest właśnie wewnętrzność”⁵⁵. W tym sensie Kierkegaard może napisać, że „Gdy chodzi o myślenie, to nawet nie potrzeba, aby bliźni istniał”⁵⁶.

Bliźni jest zatem nieistniejącą (dla myślenia, to znaczy dla dialektyki) abstrakcją. Jest w związku z tym ogólnością, powszechnością równości, nieokreślonością, negatywnością, pustką określeń itd. Bliźni jest tym, co kobiece (w rozumieniu estetycznym i etycznym). Stosują się do niego te same antyokreślenia, które przynależały dialektycznie (nie)określonej kobiecie, z tym że negatywna „zmysłowość” tamtej zostaje teraz powtórzona w innym medium – medium religijnym.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 101.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 152.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 42.

Kierkegaard pisał gdzie indziej o tym „powtórzeniu”, że jest podniesieniem „drugiej potęgi”⁵⁷. Nieodniesiona do niczego innego, wsobna i równa samej sobie ogólność kobiety – coś, co w dialektyce określa się mianem „bepośredniości” – staje się teraz drugą, nową „bepośrednością”, czyli faktycznie tym, co religijne: „to, co religijne, jest nową bepośrednością”⁵⁸. Rzeczywiste istnienie, bycie bliźnim, na które świecka myśl spekulatywna jest ślepa, stanowi zatem powtórzenie wszystkiego tego, co wcześniej było mówione o kobiecie, z tym że religijność, w której ramach głosi się teraz pochwałę „drugiej bepośredniości”, zamienia słowo „kobieta” na słowo „bliźni”.

Dlatego właśnie to kobieta jest mocniej spleciona z kategorią „bliźniego” niż podmiot męski. Jest bliżej religijnej podmiotowości i z tej przyczyny jest bardziej „polityczna” niż męczyzna – ponieważ działa w horyzoncie polityki absolutnej, polityki zbawienia, której nie obchodzą mowy o tym, co erotyczne, ważna jest prawdziwa, zrównująca wszystko miłość.

Bliźni jako kobieta nie ma już stanowić pobudki dla doczesnego, męskiego podmiotu. Nie jest pustką, którą należy nasycić treścią, nie jest negatywnością, którą należy przepracować. Jest pustką i negatywnością, w którą należy wierzyć. Bliźni jako kobieta, kobieta jako bliźni to zmysłowa bepośredniość, ale powtórzona i wyzwolona z pęt dookreślającej ją doczesności. Ma ona zatriumfować nad światem, rozlać się nań i wyczyścić ze zróżnicowań, przygotowując grunt pod prawdziwą, doskonałą równość. Kobieta, bliźni, równość wszystkich ze wszystkimi to owe rewolucyjne, „podziemne potęgi”⁵⁹, za którymi, jak się zdaje, tęskni Kierkegaard, pragnąc, aby dokonały swej zemsty na nudnej, międlącej wszystko i utrzymującej w ryzach „profesorskiej” dialektyce.

Bliźni/kobieta to pojęcie puste – jego pustka jest efektem abstrahowania od wszystkich doczesnych określeń. Jako takie niweluje

⁵⁷ S. Kierkegaard, *Powtórzenie...*, s. 226.

⁵⁸ S. Kierkegaard, *Stages on Life's Way...*, s. 162.

⁵⁹ K. Marks, *Manifest komunistyczny*, w: *idem, Pisma wybrane. Człowiek i socjalizm*, red. J. Ładyka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1979, s. 360.

ono związki z estetyką i etyką, ze światem pięknoduchów i zapracowanych mieszczan. Jest bezproduktywne – nie da się go wykorzystać do konstruowania nowych, spekulatywnych teorii, nie da się o nim wyklądać na uniwersytetach. Ma charakter praktyczny i religijny, a nie spekulatywny. Jest też w istotny sposób niewysławialne, o ile słowa i dyskurs wciąż ściągają je na ziemię, ku temu, co czasowe i doczesne. W tym sensie bliźni i kobieta są przeszkodą dla tradycyjnego myślenia, ale to w nich widzi Kierkegaard to, co zbawienne – od doczesności, od dialektyki, od systemu.

Ostatecznie Kierkegaardowi, mimo wpojonych uprzedzeń i wątpliwości⁶⁰, mogłoby więc chodzić o to, aby wszystko to, co było zawarte w stereotypowo rozumianych pojęciach kobiecości/nowoczesności, ocalić i afirmować. Nieokreślona ogólność równości, czyli kobieta, wcześniej potępiona na gruncie estetyki i etyki, zostaje na gruncie religii „powtórzona”, przywołana jeszcze raz. Skoro bowiem – jak chce filozof – „rzeczywiste istnienie jest istnieniem po raz drugi”⁶¹, to powtórzone istnienie kobiecości staje się jej rzeczywistym istnieniem jako bliźniego. Co więcej, to powtórzenie musi się dokonać wbrew dialektycznemu rozwojowi męskiego podmiotu, który pragnie bronić własnych, skończonych wyborów, własnej narracji o sobie-jako-jednostce, bronić tego, co różnorodne i konkretne.

Świat jest miejscem zbyt dialektycznym, zbyt skorym do zapośredniczeń, aby mogło w nim zaistnieć to, co absolutnie równe. Można zatem traktować Kierkegaardowską krytykę emancypacji kobiet jako przede wszystkim krytykę takiego właśnie świata – świata, który nigdy nie będzie w stanie sprostać wzniosłej idei religijnej niwelacji. Dlatego też zarówno triumf tego, co kobiece, jak i triumf bliźniego są możliwe tylko w porządku wieczności.

⁶⁰ W samych *Czynach miłości* czytamy wszak: „W imię chrześcijaństwa głupi ludzie głupio zajęli się w sposób świecki odkrywaniem tego, że kobieta powinna być zrównana w prawach z mężczyzną; tego chrześcijaństwo nigdy się nie domagało ani pragnęło”. S. Kierkegaard, *Czyny miłości...*, s. 146. Albo kiedy Kierkegaard pisze o świecie chrześcijańskim jako o „zniewieściłym mężczyźnie”, *ibidem*, s. 200.

⁶¹ *Ibidem*, s. 128.

**The misfortunate modernity:
Kierkegaard's concept of a woman**

In Søren Kierkegaard's philosophy, one can distinguish two large problem areas using a biographical key. The first concerns a woman and the other relates to a community. The essay is an attempt to interpret the philosopher's ideas in a way that meets this division. At the same time, it tries to show what structural equivalence of these two issues – a woman and a community – (which often have a similar negative character in Kierkegaard's works) could involve. Considering religion as the most important sphere of existence, it can be noticed that the philosopher's original intention is to transfer the criticised secular idea of emancipation into the dimension of what is eternal in order to save it there.

Keywords: Søren Kierkegaard, woman, emancipation, community, public, equality, dialectics.