

Maciej Artur SOSNOWSKI, *Pokochać dialektykę. O pojęciu miłości w filozofii spekulatywnej z nieustającym odniesieniem do Sorena Kierkegaarda*  
Kraków: Universitas, 2011, 545 s. [zawiera indeks nazwisk i bibliografię]

Czy fascynacja filozoficznie rozpatrywanym problemem miłości może wspierać zainteresowanie dialektyką? A jeśli wspiera, to z jakim rozumieniem miłości mamy wówczas do czynienia? I co nowego może takie rozumienie wnieść do naszego postrzegania miłości jako przedmiotu filozofii spekulatywnej — i nie tylko? Innymi słowy, co z romansu spekulacji z miłością (sformułowanie uzasadnione poetyką wywodu Macieja Artura Sosnowskiego) wynika dla obu „stron” egzystencjalnego zakładu? O zakładzie mówię świadomie, gdyż Sosnowski projektuje *Pokochać dialektykę* w taki sposób, by wybór nie do końca akademickiego dyskursu szedł w parze ze świadomością myślowej i egzystencjalnej wagi rozstrzyganych kwestii. Autor daje nam do zrozumienia, że jego książka jest próbą budowania narracji rekonstruującej „dialektyczną logikę miłości”. A zarazem opowieścią, która tej logice, wcale nie bez wiedzy o tym, ulega. Koncepcja budowania opowieści, która nie wymagałaby rezygnacji z aspiracji naukowych, jest w przypadku filozoficznej książki o miłości i dialektyce koncepcją tyleż kuszącą, co uzasadnioną. Stawia ona jednak wysokie wymagania, z którymi autor radzi sobie ze zmiennym powodzeniem, chociaż bilans powodzeń i niepowodzeń zależy od naszej otwartości na sam model zaproponowanej tu narracji. Sosnowski buduje ją wokół założenia niewyeksplikowanego w postaci neutralnej tezy, ale przeciwnie: rządzącego architektoniką wywodu.

Co to za założenie albo jeszcze inaczej: o czym jest ta książka? Podążając za deklaracją autora, można powiedzieć: jest ona o „dialektycznym rozumieniu miłości” albo o miłości „w kontekście filozofii spekulatywnej” (13)<sup>1</sup>. Nie chodzi tu jednak o próbę monografii tematu w ujęciu wybranych filozofów ani systematyczną rekonstrukcję związków między problemem miłości a wybranymi postaciami myślenia spekulatywnego. Owszem, w niektórych swoich partiach książka spełnia takie właśnie zadanie, jednak całość ma inną wymowę. Nie da się również uznać pracy Sosnowskiego za konsekwentnie projektowany kolaż omówień różnych koncepcji filozoficznych, chociaż w swojej narracji o miłości

---

<sup>1</sup> W nawiasach podajemy strony z omawianej publikacji Sosnowskiego.

i dialektyce rozwija on panoramę od Platona po Slavoję Žižka, z centralną pozycją Sorena Kierkegarda i Georga W.F. Hegla. Jednak faktycznym bohaterem narracji Sosnowskiego nie jest konkretny myśliciel, ale sam problem filozoficzny, który — dla skomplikowania i tak już nieprostej interpretacyjnie sytuacji — jest specyficznym wykładanym problemem miłości.

Weźmy fragment wstępu: „Czym jest zatem miłość? [...] samą sprzecznością, istotą dialektyki. Miłość jest zarazem zapośredniczeniem, jak i tendencją do bezpośredniości. Jest podmiotowym ruchem, jak i statyczną substancją” (67). Sosnowski wskazuje na dialektyczny charakter samej miłości i na podobieństwa między jej dynamiką a dynamiką filozoficznej spekulacji. Robi to jednak w taki sposób, by zilustrować płynność i interpretacyjną niepewność związane z samym zagadnieniem, niebędące zatem wyłącznie pokłosiem przyjętej metody. Fakt, że autor głównym bohaterem książki czyni właśnie miłość, a nie Kierkegarda czy Hegla pogląd na nią, sprawia, że jego praca zyskuje metaramę narracji o losach idei. Rozwiązanie to jest odpowiedzialne za wrażenie „fabularnego” niedomknięcia, sytuując książkę częstokroć bliżej eseju filozoficznego niż rozprawy naukowej. O tym, czy z takiej uwagi można zrobić zarzut, decyduje czytelnik — autora zdaje się interesować adekwatność narracji do przedmiotu. Odwołuje się on do myśli spekulatywnej nie po to, by odseparować myślenie o miłości od egzystencjalnego — tak go nazwijmy — wymiaru refleksji. Przeciwnie, próbuje udowodnić, że myślenie dialektyczne, czyli to, co w pierwszym odruchu bierzemy za refleksję hermetyczną i obcą życiu, jest zaskakująco blisko materii doświadczenia, żywych, także powszednich, dylematów. Albo inaczej: że myśląc o problemach życia, myślimy w gruncie rzeczy dialektycznie.

Sosnowski nie pisze zatem książki o miłości rozumianej esencjalistycznie, bo sam związek miłości i dialektyki byłby w takim wypadku nie do opowiedzenia. Jego ambicją jest, zdaje się, przekroczenie takiego sposobu myślenia o dialektyce i miłości, który fundowałby opozycję między tym, co subtelnie wymyka się apodyktycznej myśli systemowej (patrz: miłość), a tym, co stanowi takiego myślenia poniekąd główny nerw i gwarancję (patrz: dialektyka). Przekroczenie, jakie proponuje autor, nie polega na deklaratywnym zakwestionowaniu napięć. Energia wywodu Sosnowskiego wyładowuje się nie w skreślaniu opozycji, ale w takim przesunięciu sensów, które sprawia, że dialektyka i miłość mocno się do siebie zbliżają, a opozycja traci na ostrości.

We wstępie do książki Sosnowski stwierdza: „Bowiem tak jak i dialektyka jest ruchem, tak i miłość nim jest. Każdy ruch wymaga jakiejś różnicy potencjałów, jakiegoś napięcia, dzięki któremu się odbywa” (18). Cytat ten jest symptomatyczny z dwóch powodów. Po pierwsze, daje pojęcie o strategii konstruowania wywodu — strategii językowo i stylistycznie konsekwentnej. Po drugie, mamy tu odniesione do siebie miłość, dialektykę i spekulację, czyli pojęcia rządzące językiem całej pracy. Najpierw zgłoszę zastrzeżenia do strategii: zabieg „dialektyzowania” miłości i — co za tym idzie — „łagodzenia” dialektyki ma ten mankament, że

za jego sprawą wchodzimy w ciąg powtórzeń i multiplikujących się konstatacji. Nie jest to mankament, z którym nie da się nic ciekawego zrobić, ale — żeby go spożytkować — trzeba by wzmocnić wywód bardziej wyrazistymi momentami problematyzacji. A to mogłoby się klócić z intencją i kompozycją pracy.

Decyzja o rozsunięciu pola interpretacji i wycofaniu twardej opozycji da się bronić jako posunięcie teoretyczne, jednak pozostaje wtedy pytanie o to, czy zaferowana w zamian strategia interpretacyjna daje równie produktywne rezultaty. Nie chodzi, oczywiście, o próbę precyzującego definiowania pojęć takich, jak choćby tytułowa dialektyka, bo po pierwsze, stoi za nimi długa historyczno-filozoficzna tradycja, a po drugie — jak celnie to określa Małgorzata Kowalska — „dialektyka w ogóle nie jest żadną «rzeczą», a jedynie środowiskiem myślenia” (KOWALSKA 2002: 274). To środowisko może wymagać rezygnacji z ostrych linii demarkacyjnych, a w zamian za to skłaniać do uprawiania analizy, która sama staje się dialektyką w działaniu. Znikają wtedy stabilne definicje, ale — co istotne — nie znika wielopoziomowa problematyczność zastanych zagadnień. Z tej pierwszej zależności Sosnowski świetnie zdaje sobie sprawę i wielokrotnie udowadnia nam destabilizującą moc dialektycznego wywodu (i trybu poznania). Nie wiem, czy wystarczająco wyzyskuje potencjał problematyczności pojęć, jakie wprowadza w ruch, i czy — umykając widmu Hegla<sup>2</sup> jako filozofa totalizacji i pozytywności — nie popada w inną projekcję, dotyczącą autora *Choroby na śmierć*.

Nie budzi moich wątpliwości stwierdzenie o oczywistym wpływie myślenia Hegłowskiego na kształtowanie się filozofii Kierkegaarda, ale sam sposób „heglizowania” filozofa. Mój zarzut nie wiąże się z chęcią „uratowania” Kierkegaarda przed nadaniem mu wizerunku dialektyka, ale z poczuciem, że ta ścieżka lektury została zrealizowana w sposób redukujący ważny aspekt filozofii Duńczyka: inną wrażliwość i — różną od Hegłowskiej — modalność filozoficznego dyskursu. Oczywiście, w rekonstruowaniu historii pojęcia dialektyki ten brak nie byłby brakiem dotkliwym, utrudnia jednak niuansowanie relacji między dialektyką a konkretnymi filozoficznymi problemami w dorobku duńskiego myśliciela. Dodam, że nawet jeśli wiele z problemów Kierkegaarda było problemami Hegla, to inne było rozłożenie akcentów i atmosfera tego filozofowania, jego generalne nastawienie i jego afirmacje. Ta różnica nie pokrywa się z podziałami rysowanymi między „Heglem od negatywności” i „Kierkegaardem od pozytywności” — za to pewne jest, że naniesienie jej na zaproponowaną przez autora pracy mapę lektury ożywczo skomplikowałoby tytułowe zagadnienie. Hegel i Kierkegaard nie są w książce Sosnowskiego filozofami proponującymi nam pozytywny model fundowania podmiotowości. Przeciwnie, obaj dostrzegają raczej myślowy potencjał w ruchu negocjowania tego, co zastane — zatem potencjał samego stawania się.

---

<sup>2</sup> Tego sformułowania używam za książką Małgorzaty Kowalskiej. Por. KOWALSKA 2000: 26.

Oczywiście, to, iż Kierkegaard neguje swoją zależność od Hegła, nie zwalnia nas z (hermeneutycznie) podejrzliwych poszukiwań. Sosnowski słusznie nanosi korektę na założeniu Nielsa Thulstrup<sup>3</sup>, jakoby Kierkegaard myślowo odciął się od autora *Fenomenologii*, emancypując się tym samym spod władzy Hegłowskich ustaleń. Autor cytuje aprobatywnie znaną frazę z książki Lwa Szestowa o Kierkegaardzie: „Całą duszą pozostaje z Hiobem, ale czaru Hegła rozwiąć nie może” (SZESTOW 2008: 91), by skonstatować oczywistą ważność spekulacji w filozofowaniu Duńczyka. Oczywiście jest jednak i to, że deklaracja nieprzynależności jest dla ustawiania własnej perspektywy filozoficznej równie ważna, co pracujące w niej inspiracje. I nie chodzi tylko o na poły bloomowsko<sup>4</sup> pomyślany agon filozofów, ale o to, co z faktu fundowania swojej filozofii na negatywnym odniesieniu do Hegła wynika. Owszem, w pierwszym odruchu — zgodnym skądinąd z regułami gry w dialektykę — powiemy, że przemilczana zależność czyni z Kierkegarda myśliciela słabszego, uwikłanego w meandry dialektyki. „Słabość” oznaczałaby tu konieczność rozliczania się z Hegłem — konieczność, owszem, ironizowaną, ale jednak zagarniającą horyzont myślowy.

Sosnowski wskazuje (czasem *explicite*) na to zagarnięcie, nie czyniąc zeń zarzutu. Problem w tym jednak, że w takim rozważaniu relacji Kierkegarda do Hegła coś nam umyka. W *O pojęciu ironii* filozof pisze: „Hegel ujmuje i pojmuje wielkie formacje historyczne. Nawet Sokrates nie otrzymał przywileju trzymania się na uboczu jako *ein Ding an sich*” (KIERKEGAARD 1999: 217) i „Hegła bynajmniej nie niepokoją trudności związane z upewnieniem się o fenomenie egzystencji Sokratesa. Tak drobnymi troskami w ogóle nie zaprzęta sobie głowy” (KIERKEGAARD 1999: 217). A w *Nienaukowym zamykającym post scriptum* czytamy:

*Albo — albo* [...] ukazuje powstawanie egzystencjalnego stosunku między tym, co estetyczne, i tym, co etyczne, w egzystującej indywidualności. Do tego sprowadza się dla mnie pośrednia polemika książki ze spekulacją, dla której egzystencja jest czymś obojętnym (KIERKEGAARD 2011: 261).

Rozróżnienie między egzystencją i spekulacją, dla której jednostkowa egzystencja „jest czymś obojętnym”, stanowi wątek dla filozofii Kierkegarda bardzo symptomatyczny. Polemika z Hegłem to przecież nie negacja dialektyki jako takiej, ale podkreślenie konieczności nastawienia na to, co pojedyncze. Jon Stewart w artykule o kategorii przyswojenia u Kierkegarda stwierdza: „Jedna z najbardziej znanych Kierkegardiańskich krytyk filozofii Hegła dotyczy jej nadmiernej abstrakcyjności i nieuwzględniania sfery rzeczywistości i egzystencji” (STEWART 2011: 180).

<sup>3</sup> Por. THULSTRUP 1980: 13.

<sup>4</sup> Mam na myśli, oczywiście, Harolda Blooma koncepcję agonu. Por. BLOOM 2002.

Sekwencja miłość — dialektyka — spekulacja powraca — z różnymi korekturami — w makroskali książki, gdzie te trzy pozostają w układzie wzajemnego odsyłania. Wciąż powracający układ odbić i odniesień to drugi z rezultatów wyboru ścieżki „zdawania sprawy z miłości” w „kontekście filozofii spekulatywnej” (13), przy czym należy dodać, że „dialektykę” i „spekulację” traktuje autor zasadniczo synonimicznie, „jako odnoszące się w tym samym stopniu do ruchu «subiektywnego» zakładania i twórczego negocjowania tego, co założone” (15–16). Sugestia synonimiczności tych obu prosiłaby się o doprecyzowanie relacji między nimi, by znaku równania nie stawiać zbyt gładko.

Ruch „zakładania” i „negocjowania” sygnalizuje płynność nie tylko na poziomie prezentowanych rozstrzygnięć filozoficznych, ale i na poziomie językowo-metodologicznych wyborów. Fakt, iż Sosnowski używa języka dalekiego od scjentystycznych uroszczeń, nie oznacza zupełnego porzucenia pozycji badawczych. Autor wypracowuje sobie taką strategię mówienia, która umożliwiałaby oscylowanie między krytyczną problematyzacją a dyskursem, rzekłabym, miłosnym. Tą kwalifikacją (czy metaforą) nie sugeruję bezpośrednich zapożyczeń z Rolanda Barthes’a, jednego ze wzmiankowanych przez Sosnowskiego filozofów (i autora *Fragmentów dyskursu miłosnego*). Pewne za to jest, iż wiele z inspiracji metodologicznych zawdzięcza Sosnowski myśli ponowoczesnej.

Inspiracje te nie funkcjonują jedynie jako skodyfikowane w części *Miłość i filozofia* koncepcje; autor „odżywia” nimi swój język i sposób myślenia. Można zauważyć, że tryb lektury, jakiej podejmuje się Sosnowski, dokonuje się czasem z pozycji filozoficznie bliższych Derridiańskiemu *Farmakonowi* niż Kierkegaardiańskiemu *Albo — albo*. Świadomie nie piszę: „dyskursywnie” lub „metodologicznie”, ale właśnie „filozoficznie”, bowiem chodzi mi o podkreślenie faktu, że próba interpretacji kluczowego w tym tekście podejścia Kierkegarda dokonywana jest ze stanowiska ponowoczesnego lęku przed totalizacją i pozytywnością. Stąd właśnie użyte przeze mnie — żartobliwie upraszczające, ale dobrze komponujące się z klimatem pracy — określenie „Kierkegaard od pozytywności”. Sosnowski czyta autora *Powtórzenia*, jak sam przyznaje, wbrew wielu jego (Kierkegarda) własnym hierarchiom i preferencjom. Potencjał Kierkegaardiańskiej analizy miłości pozostaje jednakowoż osią pierwszej części pracy, a może i całej książki, bo drugą część da się czytać jako milczące określanie się wobec propozycji interpretacyjnych autora *Pojęcia lęku*.

Nim jednak przejdę do wątku bezpośrednio związanego z Kierkegaardem, krótko o planie książki, zasadniczo dwudzielnej. Zasadniczo, bo sporo miejsca zajmuje część wstępna, w której Sosnowski referuje nie tylko założenia pracy, ale prowadzi wywód o Heglu i jego filozoficznych wypowiedziach o miłości. Autor podkreśla m.in. wagę refleksji młodego Hegla dla zrozumienia relacji między miłością a pozytywnością. Sosnowski notuje:

Hegel miłość (nie dialektykę, oczywiście) najczęściej rozumie na sposób pierwszy bądź trzeci [jako bezpośrednio nieskończoności albo pożądanie hamowane — E.K.] — zani-

kający element bezpośredniości jest dla niego w niej najistotniejszy i dlatego sama miłość stopniowo traci na znaczeniu w systemie zapośredniczeń (71).

Zidentyfikowany tu problem „zanikania” miłości jest jedną z diagnoz ważnych dla tej książki, ale jest też jedną z metadiagnoz, które można by do niej odnieść zarówno na poziomie rekonstrukcji ustaleń samego Sosnowskiego, jak i na poziomie krytyki proponowanego wywodu. Innymi słowy: przypisana filozofii Hegla trudność może być w odbiorze tej pracy zarówno przeszkodą, z którą mierzy się autor, jak i argumentem, którego autor dostarcza czytelnikowi, by ten mógł zwrócić przeciw niemu ostrze czytelnicznej krytyki (wiele z wprowadzonych w tej pracy cytatów znamionuje taką obosieczność).

Sosnowski odwołuje się w części pierwszej do wprowadzonego przez Kierkegaarda rozróżnienia na miłość erotyczną (miłość w sensie estetycznym), miłość etyczną (zwaną przez Sosnowskiego właściwą — ze względu na uzus, który wskazuje na relację wzajemności) oraz miłość religijną (tu zaznacza, że do „absolutyzującego indywidualizmu” Kierkegaarda podchodzi polemicznie). Podkreśla mocno to, iż zagadnienie miłości było dla Duńczyka jednym z najważniejszych zagadnień. Konsekwencją tego — w dowodzeniu Sosnowskiego — jest nie osłabienie, ale wręcz promowanie myślenia dialektycznego. W artykule o Kierkegaardzie podkreślał: „myślenie dialektyczne nigdy nie dostarczy nam czegoś pierwszego, bezpośredniego, oczywistego samo przez się. [...] poważna filozoficzna refleksja nigdy nie prowadzi gościńcem pewności” (SOSNOWSKI 2007: 111).

Sosnowski próbuje odwrócenia relacji między stadiami życia a miłością:

przyjmujemy w tej pracy ciche heurystyczne założenie, że to nie tyle stadia na drodze życia wyznaczają kolejne stopnie „zakochania”, a raczej różne formy „miłości” pozwalają nam dostąpić kolejnych stadiów egzystencji (95).

Ilustracją tego założenia ma być w planie książki lektura *Anny Kareniny* Lwa Tołstoja. Zaletą zaproponowanej narracji, interpretującej tę powieść w świetle propozycji Kierkegaarda (choćby: Wroński jako człowiek estetyczny) jest niewątpliwie wskazanie na fakt przecinania się intuicji filozofii i literatury. Wadą — czytanie literatury jako ilustracji czy fabularyzacji pewnej koncepcji filozoficznej, ryzykujące redukcję specyfiki samej literatury.

Część drugą otwiera Sosnowski pytaniem: „Czy jest tylko arbitralnym przesądem autora, aby spojrzeć na coś zarezerwowanego po większej części dla «poetów» przez pryzmat dialektyki?” (322). Autor zwraca naszą uwagę na fakt, iż „sprzeniewierzenie się dialektyce” (382) i próba sięgnięcia poza nią jest pokusą, którą dzielą filozofia i miłość — i dla obu skok poza siebie byłby tożsamy z niwelacją. Sosnowski spina tym rozpoznanie oba rozdziały części drugiej: *Krótką „historię” miłości* oraz *Miłość i ideologię*. Poglądy filozofów autor przedstawia

z perspektywy wyznaczonej przez temat książki: czytelnicy natkną się na wiele sygnałów typu:

W tej pracy pominięte zostaną wątki myśli Foucaulta, które najczęściej są przez komentatorów podejmowane [...]. Wyzyskane zaś zostanie wszystko to, co będzie służyło miłosnej spekulacji jako takiej (344–345).

Wyzyskanie to realizuje się w różnych scenariuszach, czasem ciężących ku weryfikowaniu zastanych interpretacji, czasem ku fragmentarycznej rekonstrukcji korygującej ocenę dorobku danego filozofa, czasem wreszcie ku autonomicznemu wywodowi autora, inspirowanemu daną myślą czy ideą. Niezależnie jednak od tego, jaka strategia zostaje wybrana — a tu Sosnowski stara się unikać strukturalno-kompozycyjnej rutyny — na pierwszym planie znajdzie się wątek dialektyki/spekulacji w splocie z miłością (bądź, jeśli wolimy, odwrotnie: „pozytywne” uprzywilejowanie jednego z kluczowych dla tej pracy pojęć jest tu gestem arbitralnym).

Dygresja na zakończenie, znów z Kierkegaardem na pierwszym planie. Podtytuł książki odsyła nas do pracy filozofa o ironii. Wolno w tym nawiązaniu widzieć asekurację przed zarzutem powtarzania (się), bo „nieustające odniesienie”, a więc i kompozycyjne nawracanie, zyskują dzięki wskazaniu na konkretną pracę Kierkegaarda dodatkową sankcję filozoficzną. Sam autor zyskuje jednak jeszcze jedno, co w planie całej pracy interpretowania wydaje mi się pożytkiem niebłahym: uwierzytelnienie perspektywy jednostkowego, indywidualnego „profitu” egzystencjalnego z myślenia o ważnych kwestiach filozoficznych.

Eliza Kącka

## BIBLIOGRAFIA

- BLOOM, Harold (2002): *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*. Przeł. Agata Bielik-Robson, Marcin Szuster. Kraków: Universitas.
- KIERKEGAARD, Søren (1999): *O pojęciu ironii z nieustającym odniesieniem do Sokratesa*. Przeł. i posłowie Agnieszka Dżakowska. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- KIERKEGAARD, Søren (2011): *Nienaukowe zamykające post scriptum. Mimiczno-patetyczno-dialektyczna kompilacja. Egzystencjalny sprzeciw*. Przeł., wstęp i komentarze Krzysztof Toeplitz. Kęty: Wydawnictwo Marek Drzewiecki.
- KOWALSKA, Małgorzata (2000): *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- KOWALSKA, Małgorzata (2002): Jeszcze garść widm. *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 1, 267–274.
- SOSNOWSKI, Maciej (2007): Ciało i wstyd w filozofii Sorena Kierkegaarda. [W:] Przemysław BURSZTYKA i in. (red.): *Miłość i samotność. Wokół myśli Sorena Kierkegaarda*. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Papieskiej Akademii Teologicznej.

- STEWART, Jon (2011): Kierkegaardiańska krytyka abstrakcji i jedno z proponowanych rozwiązań: przyswojenie. Przeł. Aleksandra Amel El-Maatyah, Przemysław Bursztyka. *Kronos* 2, 180–205.
- SZESTOW, Lew (2008): Kierkegaard i filozofia egzystencjalna. Przeł. Jacek Chmielewski. *Kronos* 1, 58–110.
- THULSTRUP, Niels (1980): *Kierkegaard's Relation to Hegel*. Przeł. George L. Strengen. Princeton: Princeton University Press.