

A. ŠLIOGERIS

IRONIJOS PRINCIPAS S. KJERKEGORO FILOSOFIJOJE

Kiekviena filosofijos sistema ir net ištisa filosofijos tradicija turi savo didžiąją temą, kuri ne tik organizuoja savitą, santykiškai uždara intelektualinį „mikrokosmą“, bet ir suteikia gyvybinių jėgų filosofijos sklaidai laike, palaiko kuriančiųjų asmenybių intelektualinį patosą, skatina pažinimo aistrą.

Turi tokią temą ir modernioji Vakarų Europos filosofija, kurios pradininkais laikytini pohėgelinio laikotarpio mąstytojai, radikaliam nutraukę ryšius su racionalistine filosofija, savo apogėjų pasiekusia G. Hėgelio panlogizme bei idealistinėje dialektikoje. Šią temą formulavo ir vystė dešinieji jaunahėgelininkai (B. Baueris, M. Štirneris), G. Hėgelio amžininkas ir aršus racionalizmo kritikas A. Šopenhaueris, vėliau F. Ničė ir epigonai. „Kryžiaus žygyje“ prieš racionalizmą ypač pasižymėjo XIX a. danų mąstytojas S. Kjerkegoras. Didžiąją poracionalistinės filosofijos temą jis suformulavo griežčiausiai ir, atrodo, išpūdingiausiai.

Šią temą glaustai būtų galima apibūdinti kaip žmogaus būties pasaulyje problemą, kitais žodžiais tariant, kaip žmogaus — laikinos, mirtingos bei ribotos būtybės — „ontologinę“ situaciją „šiame“ pasaulyje. Poracionalistinė filosofija iš pat pradžių konstatuoja ne pažinimo, o žmogaus būties problemišumą. Iš pirmo žvilgsnio gali pasirodyti, kad būties problema nėra poracionalistinės filosofijos privilegija. Juk racionalizmo epochos mąstytojai taip pat sprendė (apsiribodami ontologija) būties problemą. Kaip tik čia ir susiduriame su paradoksu. Racionalistai, pratęšę būties ir mąstymo tapatybės filosofijos tradiciją, būties problemą sprendė grynai teoriškai, t. y. būti jie suvokė kaip fundamentalią kategoriją, racionaliai aprašančią tai, kas iš anksto atrodė aišku ir kas dar kitaip buvo vadinama tikrove, pasauliu, daiktais ir t. t. Jie rėmėsi stichiškai priimta prielaida, kad būtis, kaip žmogaus *suvokiama* būtis, yra ontologiškai racionali. Visai neatsitiktinai žmogaus egzistencijos branduoliu laikytas protas. Bet, jeigu būtis suvokiama racionaliai, ji nėra problemiška pačiam „būnančiajam“, t. y. žmogui. Juk problema atsiranda ten, kur žmogaus protas susiduria su tokia tikrove, kuri tiesiogiai

savo esamybe svetima protui, vadinasi, suvokiama ir išgyvenama kaip absoliutus „kažkas“, kas galbūt gali arba privalo būti racionaliai organizuota, t. y. pažinta. Racionalizmo epochos žmogui jo paties egzistencija atrodė racionali, jo situacija pasaulyje — aiški ir protinga. Todėl racionalistinei filosofijai svarbiausia iš esmės yra gnoseologinė problematika.

Skirtingai nuo racionalistinio filosofavimo, prasidedančio abejone, poracionalistinė filosofija prasideda neviltim. Skausmingas žmogaus būties dramatiškumo išgyvenimas lydi tiek pirmuosius, tiek paskutiniuosius poracionalistinės filosofijos žingsnius. „Mūsų amžius labai primena Graikijos polio smukimo laikus,— rašė Kjerkegoras.— Viskas vyksta lyg ir normaliai, kaip pridera, o vis dėlto nė vienas žmogus nebetiki šia apgaulinga ramybe. Palaikę stabilumą neregimi dvasiniai ryšiai nutrūko, todėl mūsų laikas kartu yra tragiškas ir komiškas. Tragiškas, nes jam gresia pražūtis, komiškas, nes jis tęsiasi“¹. Šiais žodžiais S. Kjerkegoras nusako žmogaus situacijos pasaulyje neaiškumą, kai išorėje ir žmogaus sieloje viskas „lyg ir normalu“, tačiau ramybė yra išoriška ir netvirta, nes tiesioginis žmogaus ryšys su pasauliu, ramus ir džiaugsmingas atvirumas būčiai — jau išnykę. Todėl individą supantys daiktai ir žmonės jam atrodė kaip svetima, priešiška ir nesuprantama jėga, kurios egzistavimo ir raidos tendencijos visiškai neatitinka „apriorinio“ projekto, konstruojamo kiekvieno žmogaus, o ypač filosofo sąmonės. Pasaulio disharmonija pirmiausia suvokiama kaip konfliktas tarp racionalaus, paties žmogaus sukurto būties „projekto“ ir realios būties. Taigi net būties iracionalumas turi racionalią šaknis, nes būtis pati savaime nėra nei racionali, nei iracionali, ji tiesiog „yra“. Santykį tarp racionalaus projekto ir būties racionalistinė filosofija nusakė „abejojimo“ kategorija, tiek R. Dekarto, tiek jo pasekėjų suvokta ne ontologiškai, bet metodiškai. Todėl abejojimas buvo labai lengvai neutralizuojamas grynuoju mąstymu. O „grynasis mąstymas“ aktu, įveikiančiu abejojimą, įveikia ir pasaulio svetimumą racionaliam „projektui“. Ontologinis „sum“ be liekanų ištirpsta visagaliame „cogito“.

Santykį tarp individo ir būties S. Kjerkegoras nusako „ironijos“ kategorija. Priešingai, negu racionalistų metodinio „abejojimo“ kategorija, ironijos sąvoka juda ne pažinimo, bet egzistencinėje erdvėje, vadinasi, išreiškia nepažintinį žmogaus sąlytį su pasauliu. Galima pridurti, kad ironija yra „negatyvus“ ontologinis atvirumas būčiai, kurių žmogus išgyvena tarsi būties pavidalais; ironija ne tik nepriartina žmogaus egzistencijos prie išorės pasaulio (kaip racionalistų ratio), bet, priešingai, nubloškia žmogų į jo vidujybės tuštumą, „anapus“ daiktų ir žmonių.

Skaitytojui gali kilti klausimas: kodėl tokia „nefilosofinė“ kategorija tapo ištiso filosofinio statinio pamatu? Kasdieniame gyvenime su ironija tenka neretai susidurti: bendraujame su žmonėmis, kažkodėl vadinamais „ironikais“, kalbame apie ironišką požiūrį į save ir savo darbus, diskutuojame apie ironiją literatūroje ir mene, žodžiu, ironiją suvokiame ir

¹ Kierkegaard S. Either-Or, Part 2.— New York, 1968, p. 19

šiai, ir taip, ir anaip, pagaliau visaip ir niekaip. Todėl reikia išsiaiškinti, kokią prasmę ironijos sąvoka turi toje, pasakytume, būtinėje vartosenoje. Kitaip sakant, reikia išsiaiškinti, kas yra žaidybinė ironija, žaidimas ironija arba ironija kaip žaidimas. Klausimas nėra retoriškas ar atsitiktinis etiudo temos požiūriu. Mat pats S. Kjerkegoras tariamai, t. y. žaidybinei, ironijai priešpastato tikrąją, arba egzistencinę, ironiją. Skirtumas tarp jų — esminis. Tai patvirtina tokie S. Kjerkegoro žodžiai: „Požiūris į ironiją primena požiūrį į miesčioniškumą: kiekvienas žmogus, net pats menkiausias, įsivaizduoja esąs ironikas (pfuscht in Ironie), bet ten, kur iš tikrųjų prasideda ironija, staiga nebelieka nė vieno, o visas pulkas tų, kurie žaidė ironija, staiga įsiutę atsisuka prieš tikrąją ironiką”².

Abstrakčiausiai ironiją galima apibrėžti kaip tam tikrą bendravimo būdą, kurio mediumas — kalba. Tačiau toli gražu ne kiekviena kalbinė komunikacija suponuoja ironiją. Ironija atsiranda tada, kai bendravimo akte realizuojamas kalbos ženklo susidvejinimas susijęs su „dviguba“ refleksija, nes ironijos situacijoje žodis pasako tai, ką jis reiškia tiesiogiai, o kartu kažką kita, visiškai priešinga. Nuoširdus vieno partnerio atvirumas kitam, atsisikleidžiantis „normalioje“ kalbinėje situacijoje, ironiškoje komunikacijoje tarsi neutralizuojamas, ir kalba tampa šifru, kurio raktą privalo turėti abu partneriai — priešingu atveju ironiška komunikacija praranda prasmę. „Ironija atsiranda tada, kai, norėdamas pasakyti „ne“, aš sakau „taip“, o „taip“ aš sakau tik dėl to, kad išreikščiau ir išryškinačiau savo nuoširdžiausią „ne“. Įsivaizduokime, kad turime tik pirmąjį elementą: aš sakau „taip“, o iš tikrųjų galvoju „ne“. Savaiame suprantama, tai bus tik apgavystė, melas. Ironijos esmė yra ta, kad, sakdamas „taip“, aš neslepiu savojo „ne“, bet, priešingai, jį išryškinu. Manasis „ne“ nelieka savarankiškas faktas, bet priklauso nuo išreikštojo „taip“, teigia save šitame „taip“ ir be šito „taip“ neturi jokios reikšmės”³. Tokia ironijos samprata labiausiai paplitusi, ir paprastai, kalbėdami apie ironiją, turime galvoje tą ypatingą komunikacijos būdą, kai nominalinė žodžio reikšmė prieštarauja turiniui, perduodamam tuo žodžiu. Tokia ironija parodo, kad ironiškojo bendravimo partneriai tarsi pakyla virš objekto, į kurią nukreipta ironijos strėlė. Ši laisvė „objekto“ atžvilgiu, aišku, yra iliuzinė, nes ji pasireiškia tik ironiko idealybėje ir tuo pačiu metu, kai ironikas mėgaujasi savo *idealija* laisve „objekto“ atžvilgiu, pastarasis *materialiai* primeta savo brutalią jėgą, į kurią ironikas turi atsižvelgti, pereidamas iš idealybės į kasdienybę. Taigi tikrovė, į kurią nukreipta individo ironija, pati tampa ironiška ironiškosios idealybės atžvilgiu.

Tačiau ir šioje situacijoje žmogus turi likti ironiku, jeigu ironiją suprasime truputį kitaip. Nuoseklesnė ir gilesnė yra tokia ironija, kuri

² Kierkegaard S. Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken.—Düsseldorff—Köln, Abt. 16, S. 257.

³ Лосев А. Ф., Шестаков В. Н. История эстетических учений.—М., 1965, с. 125.

nutraukia bet kokią komunikaciją arba, užuot susiejus vienas kitą su-
prantančius ir turinčius „šifro“ raktą ironiškojo bendravimo partnerius,
nubloškia ironiką į jo idealybės vienatvę. Reikia pasakyti, kad komuni-
kacinė ironija nėra nuosekli, nes ji stengiasi sunaikinti komunikacijos
esmę ir pagrindinę funkciją — padėti kitiems tiesiogiai ir nedviprasmiš-
kai suprasti save, — o kartu nori būti komunuota, t. y. tiesiogiai su-
prasta. Ironiškos komunikacijos dalyvis nori būti suprstas kito dalyvio
ir čia pat tiesioginio supratimo laidą — žodį — pridengia dvigubos ref-
leksijos kauke. Tačiau, jeigu ironijos pagrindinis bruožas yra subjekto
laisvė ir nepriklausymas nuo ironijos objekto, galima sakyti, kad ironija
izoluoja subjektą, uždarydama jį į vidujybės šarvą ir atplėsdama ne tik
nuo ironijos objekto, bet ir nuo kito ironiko ir apskritai nuo komuni-
kacijos partnerio. Todėl ironija gali pasireikšti ir tokioje situacijoje, kai
žmogus sako „taip“, iš tikrųjų galvodamas „ne“, ir toks bendravimas su
partneriu nebus nei apgavystė, nei melas, o būtent ironija. Šioje ironi-
joje slypi mažas rezignacijos trupinėlis, maža paslaptis, kurios ironikas
negali atskleisti dėl tos paprastos priežasties, kad jis nebus suprstas,
nes jau yra ištrūkęs iš magiško komunikacijos objekto traukos lauko,
o partneris, priešingai, visa savo esybe į „objektą“ paniręs. Paprasčiaus-
ia situacija: įsivaizduokime „diskusiją“ tarp religingos kaimo moterėlės
ir įsitikinusio ateisto. Jo ateizmas — ilgų apmąstymų rezultatas, jo neti-
kėjimas — sąmoningas ir argumentuotas. O moterėlė, pasitelkusi visą
savo aistrą, kuklią iškalbą ir dar kuklesnius „argumentus“, prieš mūsų
ateisto akis atveria nuostabią parapinio religingumo panoramą su viso-
mis gėrybėmis tikintiesiems ir su visais baisumais netikintiesiems. Kaip-
reaguos oponentas? Matyt, korektiškiausias būdas apsisaugoti nuo vi-
siško tarpusavio nesupratimo ir konflikto būtų tyli ironija. Ateistas iš-
saugo savo incognito, nesileisdamas į diskusijas, nes šiuo atveju jos yra
beprasmiškos. Šių dviejų partnerių tarpusavio santykis iš esmės yra iro-
nija, tačiau būtent tokia ironija, kuri nutraukia komunikaciją ir izoluo-
ja ironiką.

Trečias žaidybinės ironijos atvejis — individo autorefleksija, ironiš-
kas požiūris į save, vadinamoji autoironija. Šiuo atveju ironijos sub-
jektas tarsi susidvejina ir tam tikras savo gyvenimo apraiškas paverčia
laisvo ir objektyviai neutralaus stebėjimo reiškiniu. Autoironija padeda
žmogui išsilaisvinti nuo įvairiausių prietarų, iliuzijų, netikrų vertybių,
su kuriomis žmogus neretai identifikuoja savąjį „aš“. Ji leidžia pažvelg-
ti „iš šalies“ į savo veiklos rezultatus, apsaugo nuo savo galimybių per-
vertinimo, egoistiško pasipūtimo, megalomanijos ir pan. Šiuo atveju
ironija nesuponuoja jokios komunikacijos, jeigu komunikacija nelaiky-
sime žmogaus sugebėjimo susidvejinti ir reflektuoti patį save. Dar pri-
dursime, kad autoironija visada yra ribota, nes jos objektas — ne visa
žmogaus būtis pasaulyje, bet atskiros daugialypės žmogaus egzistencijos
briaunos. Autoironijos sugebėjimas susijęs su natūralia žmogaus savy-
be — nuolatos keistis ir tapti nepriklausomam nuo tos tikrovės, kuri

buvo užvaldžiusi žmogaus sąmonę anksčiau arba, kitais žodžiais tariant, yra buvusi absoliuti vertybė.

Ši labai paprasta žaidybinės ironijos klasifikacija yra visiškai formali, nes ji išskiria pačius bendriausius ironiškosios komunikacijos arba ironijos raiškos kasdieniame žmogaus gyvenime atvejus, kur skleidžiasi begaliniai ironijos konkretybės pavidalai. Kaip įvairi kasdienė žmogaus egzistencija, kaip įvairios bendravimo situacijos ir socialinės vertybės, pagaliau kaip įvairūs patys žmonės, taip įvairios ir konkrečios ironijos apraiškos. Tačiau visi ironijos atvejai turi vieną bendrą bruožą, kuris gali būti laikomas esminiu ir kuris atskleidžia ironijos, kaip savito asmenybės santykio su tikrove, specifiką. Tai — subjektyvi (ir šia prasme grynai ideali) žmogaus laisvė tikrovės, į kurią nukreiptas ironijos smagaly, atžvilgiu, kitaip sakant, *laisvė* — nuo. Ironijos aktu žmogus tarsi išsilaisvina iš jį kaustančios tikrovės pančių, atveria savo subjektyvaus gyvenimo begalybę kaip sugebėjimą įveikti bet kurią konkrečią sąmonės ar gyvenimo apraišką, kurioje tam tikru laiko tarpu plėtojosi jo būtis ir kuri yra buvusi gryniausia tikrove ir absoliučia vertybe. Galima sakyti, kad visa, kas objektyvuojama, kieno atžvilgiu subjektas gali būti abejingas, t. y. objektyvus, kas gali būti suvokta kaip svetima realybė subjekto atžvilgiu, gali būti sudeginta ironijos liepsnoje. „Kiek yra aišku, kad ne viskas, kas „yra“, yra tikrovė ir kad žmoguje visada išlieka kažkas, ko negalima ištirpdyti objektyviose pasaulio apraiškose, tiek yra tikra, kad ironija turi savo tiesos grūdą“⁴, — pažymi S. Kjerkegoras.

Bet, jo požiūriu, ironija, kuria žmonės mėgaujasi kasdieniame gyvenime, nėra nei rimta, nei nuosekli, nes lieka psichologinio atsiktinumumo lygmenyje, ir nėra tapusi totaline, todėl neturi galingo ontologinio potencialo, atsirandančio tada, kai ironija atskleidžia visą savo naikinančią jėgą ir iškelia savo subjektą virš jo žemiškosios būties. Žaidybinė ironija, S. Kjerkegoro nuomone, neišlaisvina žmogaus iš objektyvių, socialiai sankcionuotų ar prievarta primestų vertybių tinklo. Žmogus lieka sukaustytas sociumo konvencijų, geriausiu atveju, žaisdamas ironija, jis nukreipia vieną konvencinę vertybę prieš kitą, o tai lengva padaryti, nes viena vertybė pačiu savo buvimu yra „ironiška“ kitos vertybės atžvilgiu. Nėra absoliučių socialiai sankcionuotų vertybių, visos jos santykiškos. Jeigu žmogus nesugeba įveikti konvencinių vertybių traukos lauko, ironija realizuoja tik santykišką laisvę vieno objekto atžvilgiu ir pajungia žmogų kitam reliatyvumui. Taigi ironikas nėra laisvas kito objekto arba kitos vertybių sistemos atžvilgiu. Kadangi žmogaus vertybės būna labai įvairios ir paprastai turi grupinį arba net individualų pobūdį, be to, įvairuoja žmonių socialinė padėtis, jų kultūra, išsilavinimo lygis, galima sakyti, kad kiekvienas žmogus bent kartą per savaitę būna ironikas. Bet tokiu atveju ironija praranda prasmę, o jos sąvoka niekuo nesiskiria nuo kitų sąvokų, apibūdinančių žmogaus

⁴ Kierkegaard S. Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates.— München, 1929, S. 260.

gyvenimo įvairavimą laike bei erdvėje ir paprasčiausią žmogaus poreikį turėti savo vertybes, savo pasaulį, viską „perleisti per savo prizmę“. Vadinamasis „savas požūris“ ar „sava nuomonė“ yra aktas, teigiantis „savas“ vertybes ir neigiantis „kitų“ vertybes bei kitų egzistencijos modelius. Šis aktas kokybiškai sutampa su „ironija“. Antros klasės mokinys „ironiškai“ žiūri į pirmoką, bet labai vertina antroko, t. y. savo, padėtį. Tačiau, tapęs trečiuoju... Tai žaidybinė ironija, kuri tampa komiška: ji naiviai įsivaizduoja esanti tuo, kas ji nėra, ir kūdikiškoje nekaltybėje didžiuojasi gėrybėmis, kurių ji neturi. Juk komiškas prasideda ten, kur atsiranda priešybė tarp to, kuo esama iš tikrųjų, ir to, kuo norima būti ir tikima, kad galimybė tapusi tikrove. Žaidybinė ironija visada ribota, ji nesugeba peržengti ribos, už kurios prasideda „mano“ vertybių, prietarų, polinkių, malonumų, silpnųjų, tuštybės, ambicijų bei socialinės padėties sąlygojamų sąlygiškumų valdos.

Žaidybinė ironija turi ir teigiamybių. Ironija gali reikštis kaip pasyvus maištas prieš dirbtinį patosą, konformistinio mąstymo bei elgesio stabus, tuščią retoriką, demagogiją, kartais tampančią socialinio gyvenimo norma, žodžiu, prieš daugybę žmogaus žemiškojo gyvenimo deformacijų, ypač išryškėjusių susvetimėjusioje buržuazinėje visuomenėje, kur viešpatauja egoizmas, išnaudojimas, politinė bei ideologinė prievarta. Tačiau šis maištas yra tik vergo maištas. Jis bejėgis, nes realizuojamas tik teoriškai, tik grynoje idealybėje. Todėl nežinia, kur baigiasi ironija ir kur prasideda bejėgiškumo nirtulys ir pavydo sarkazmas.

Dabar jau galima pereiti prie „antrosios“ ironijos, kuri yra visos S. Kjerkegoro pasaulėžiūros ir jo iracionalistinės žmogaus sampratos pamatas. Šią tikrąją ironiją danų mąstytojas suvokia kaip „ontologinę“ opoziciją pasauliui: „Ironija sensu eminentiori yra nukreipta ne prieš vieną ar kitą būties (Daseiende) atskirybę, o prieš visą tam tikru laiku ir tam tikru būdu egzistuojančią tikrovę. Taigi ji yra savotiškas apriori ne todėl, kad naikina vieną tikrovės fragmentą po kito ir tik po to tampa totaline pozicija, bet kaip tik išsiliedama iš šio totalinio apriori, ji naikina atskirynes. Sub specie ironiae, ji stebi ne vieną ar kitą būties reiškinį, bet visą būtį kaip totalybę. Šiuo požūriu, G. Hegelio pateiktas ironijos, kaip begalinio, absoliutaus negatyvumo, apibrėžimas yra visiškai teisingas“⁵. Antruoju pavidalu ironija pasirodo kaip neišvengiama būtinybė ir buvimo būdas.

Bet kyla klausimas: kas lemia šį ironijos fatališkumą, jeigu pats savaime jis nėra pakankamas savo buvimo pagrindas? Į šį klausimą S. Kjerkegoras atsako pakankamai blaiviai. Anot jo, ironijos atsiradimą sąlygoja socialinių struktūrų genezė, o žmogus, potencialus ironikas, negali ištrūkti iš šių struktūrų būtent kaip egzistuojantis. Danų filosofas mano, kad ironija, kaip gyvenimo principas, pirmą kartą pasaulio istorijoje pasirodė Sokrato asmenyje, taigi jos atsiradimas susijęs ne tik su konkrečiu asmeniu, bet ir su konkrečia visuomene. Būtina pabrėžti,

⁵ Ten pat, p. 261.

kad S. Kjerkegoras ironiją sieja ne tiek su Sokrato asmeniu, kiek apskritai su asmeninės egzistencijos principu. Šiuo atveju ironija išreiškia tokį individo ir visuomenės santykį, kai individas tarsi išsiskiria iš bendruomeninio gyvenimo ir savo subjektyvumą priešpastato bendruomenei visuotinybei. Būtent Sokratas yra pirmoji pasaulinės istorinės reikšmės figūra, parodžiusi pasauliui iki tol negirdėtą individo egzistencinės autonomijos nuostatą. Šiame subjektyvumo išsiskyrimo ironija nėra atsitiktinis arba išvestinis aposteriori, bet ontologinis prius, t. y. ne ironija yra individo egzistencinės idealybės išsiskyrimo iš bendruomeninės visuotinybės pasekmė, bet priešingai — ironija yra subjektyvumo nuostatos gimdyvė. „Ironija yra ne kas kita, kaip subjektyvumo paskata, ir kaip tik Sokrato asmenyje ironija tampa pasaulinės istorinės reikšmės aistra“⁶. Ironijos atsiradimo požiūriu, svarbu ne tai, kad kažkoks asmuo buvo *Sokratas*, o tai, kad Sokratas buvo asmuo ir buvo asmuo arba tapo asmeniu tokiu būdu, kad jo žemiškoji egzistencija iš esmės buvo ironiško požiūrio įsikūnijimas. Taigi pirmasis ironiškos nuostatos elementas gali būti apibūdinamas kaip subjektyvumas, tapęs absoliučia norma, arba asmeninė egzistencija, kaip aistra.

Tačiau Sokratas nebuvo pirmasis Senovės Graikijos žmogus, tapęs asmeniu arba išskirtine asmenybe. Vien Atėnų istorijoje buvo tokių žmonių, kaip Solonas, Miltiadas, Temistoklis ar Periklis, kurie dar iki Sokrato tobulai įkūnijo asmeninės egzistencijos išskirtinumą, t. y. tapo asmenybėmis, nebūdami ironikai. Jie išreiškė savo asmenybę per gimtojo miesto bendruomeninio gyvenimo visuotinybę, t. y. ne priešpastatydami savo asmeninę egzistenciją bendruomenei, ne atskirdami asmeninį interesą nuo bendruomeninio, bet savo gyvenimu ir veikla tobulai įkūnydami visos bendruomenės lūkesčius bei idealus. Jie tapo asmenybėmis tik todėl, kad sugebėjo tapti pavyzdiniais piliečiais.

Sokrato kelias visiškai kitoks. Jis tapo asmenybe, savo egzistencinę idealybę priešpastatydamas bendruomeninio gyvenimo visuotinybei, savo gyvenimo idealą ne tik atskirdamas nuo bendruomeninio, bet ir polemiskai prieš jį nukreipdamas. Taigi antrasis ironiškos nuostatos elementas gali būti apibūdinamas kaip save izoliuojantis subjektyvumas, kuris akylai saugo savo izoliaciją bei unikalumą, neigdamas konvencines gyvenimo normas, papročius, idealus, principus, žodžiu, visa tai, ką galima pavadinti bendruomenės gyvenimo substancija. Taigi ironija yra absoliučiai negatyvus individo santykis su sociumu visuotinybe. Reikia patikslinti, kad šis absoliutus negatyvumas atsiskleidžia ironiko idealybėje, todėl ironiko maištas prieš visuotinybę yra tik teoriškas. Jeigu negatyvumo nuostata būtų įgyvendinta praktiškai, t. y. kasdieniuose gyvenimo santykiuose, ironikas jau nebūtų ironikas, o pavojingas visuomenei egoistas. Tokio egoizmo visuomenė paprastai netoleruoja.

Kadangi antikos laikų sąmonėje bendruomeninio gyvenimo substancija reiškėsi politinės veiklos ir tautinės religijos pavidalais, savo nega-

⁶ Ten pat, p. 219.

tyviąją dialektiką Sokratas nukreipė prieš tradicines graiko-piliečio egzistencines vertybes, išikūnijusias papročiuose, įstatymuose, mitologijoje ir dorovės normose. Pasak S. Kjerkegoro, visas Sokrato gyvenimas buvo paskirtas griovimui. Tas Atėnų keistuolis, nuolatos slankiojęs miesto gatvėmis, neturėjęs aiškios profesijos, kažkokia magiška jėga traukdavęs prie savęs jaunimą ir žmonėse žadindavęs keistą neaiškumą bei romantišką idealo ilgesį, visą savo poleminę aistrą ir virtuoziską dialektiką nukreipė prieš konvencines to meto vertybes, ant kurių laikėsi Atėnų polis ir ant kurių pražydo klasikinė graikų kultūra.

Danų mąstytojas neatskleidžia šios keistos Sokrato pozicijos socialinių priešasčių, bet konstatuoja, kad ironiškoji Sokrato figūra pasirodė tuo metu, kai Atėnai įžengė į dekadanso laikus; daugeliu atžvilgių primenančius imperijos laikų Romą. Taigi ironijos atsiradimas sąlygotas „natūraliosios“ visuomenės krizės, kai griūna tradicinės visuomeninės būties formos. Marksistinė filosofija šį reiškinį, susijusį su bendruomeninės organizacijos krize ir klasinės visuomenės susiformavimu, vadiną susvetimėjimu. Šis procesas, kurio priešastys buvo ekonominės prigimties, paviršutiniškai, nereflektuojančiai sąmonei pasirodė kaip tradicinių dvasinių vertybių krizė. Kadangi anksčiau socialinės vertybės vienokiu ar kitokiu būdu buvo susijusios su tautine religija, suteikusia joms aiškų, jutimiškai apčiuopiamą ir kasdienės sąmonės lengvai suvokiamą pavidalą, tai bendruomeninės organizacijos irimas pirmiausia buvo suvokiamas kaip tradicinės religijos krizė. Pirmoji ekonominio susvetimėjimo „ideologinė“ pasekmė — tautinių dievų mirtis. Neatsitiktinai rimčiausias kaltinimas, dėl kurio Sokratas buvo patrauktas į teismą ir pamerktas mirti, buvo kaltinimas bedievybe — esą jis nepripažįsta tėvynės dievų ir net mėgina „išrasti“ naujus, tradicinių dievų panteonui svetimus demonus.

Tačiau, tirdamas ironiją grynai psichologiškai, S. Kjerkegoras nepraskverbia iki šio reiškinio priešasčių ir esmės. Jo interpretacijoje ironija pasirodo kaip visiškai idealus reiškinys, kaip asmenybės psichologinė deformacija. Todėl ironija tiriama egzistencinės ontologijos lygmenyje, siekiant aprašyti žmogaus idealybės sąlyčio su išorės pasauliu ontologinius, arba, vartojant paties S. Kjerkegoro terminus, egzistencinius, poslinkius, susijusius su religinės sąmonės krize. Terminas „egzistencinė ontologija“ čia pavartotas neatsitiktinai. Būtent šis terminas tiksliausiai nusako S. Kjerkegoro pasiūlytą specifiškai egzistencinę ironijos interpretaciją. Iš tiesų ironija nėra pažintinis žmogaus santykis su išorės pasauliu, kuris visada išreiškiamas objektyviuoju mąstymu, t. y. logine visuotinybe. Kita vertus, ironija nėra ir praktinė žmogaus bei tikrovės sąveika. Be to, ironija nėra atsitiktinė emocija, netikėtai išnyranti iš sąmonės ir vėl išnykstanti. Ironija — tai tam tikras principas, vadinasi, ji kažkaip išeina į visuotinybę, bet ta visuotinybė jau nėra loginės prigimties. Ironijos fenomenas iškyla kaip žmogaus būties (ne pažinimo!) „problema“ pasaulyje, praradusiame substancinį branduolį. Pačią „būtį“ S. Kjerkegoras supranta visiškai kitaip, negu racionalistinė filosofija ar

tradicinė, aristoteliškoji ontologija, kurių implicitinė prielaida — parmenidiškoji būties ir mąstymo tapatybė. Racionalistų požiūriu, būtis reali tik tiek, kiek ji mąstoma, t. y. išreiškiami loginės idealybės formomis. S. Kjerkegoro požiūriu, būtis atsiveria ne loginei, bet egzistencinei idealybei, ji ne mąstoma, bet išgyvenama ir šia prasme objektyviai nepažini. Ironikui būtis yra tapusi „problema“, bet ne teorine, o individualia egzistencine, todėl ji ir negali tapti teorine, nes teorija juda mąstymo visuotinybėje, o ironija, priešingai, uždaro į visuotinybės pavidalais (žodžiais, sąvokomis) neišreiškiamą egzistencinę idealybę. Tradicinės ontologijos stichija — sąvoka. Tuo tarpu S. Kjerkegoro „ontologija“ reiškiasi vidujybės aistra.

Ironikas yra žmogus, praradęs egzistencinius ryšius su aplinkiniu pasauliu (dėl to ir tik dėl to jis sugeba šį pasaulį stebėti ir „pažinti“ tik objektyviai, kaip nesuinteresuotas ir abejingas „kažkas“, tarsi dievas, iškilęs virš tikrovės), kurį jis stebi tarsi iš šalies, be gyvybinio intereso ar aistros. Ironiką galima palyginti su žmogumi, teatro salėje stebinčiu nevykusį spektaklį. Visas pasaulis ironikui — tik nuobodus spektaklis, kuriame nėra nei gyvybės, nei realumo. Štai kodėl kasdienišką „standartinio“ žmogaus egzistenciją ironikas apibūdina komiškuo kategorija. Taip ironija, pasak S. Kjerkegoro, „sunaikina realų santykį su tikrove“⁷.

Toks Sokratas. Ironija jį ne tik išlaisvino iš praradusios „substanciją“ bei realumą Atėnų tikrovės, bet ir atskyrė nuo bendrapiliečių savitarpio nesupratimo siena. Tačiau bendruomenei Sokratas buvo pavojingas (todėl jį pasmerkė mirti), matyt, ne tuo, kuo jis skyrėsi nuo kitų žmonių, bet, priešingai, tuo, kas jį siejo su bendrapiliečiais. Matyt, ironiškas požiūris į pasaulį, nuosekliai ikūnytas Sokrato asmenyje, buvo kažkuo patrauklus daugeliui, jų sielose ėmė dygti pasėtas ironijos grūdas. Tačiau tai, kas kitų sąmonėje dar tik budo ir augo, Sokrato asmenyje pražydo lyg vešli tropikų gėlė, skleidžianti ir malonų, ir pykinantį aromatą. Sokratas buvo veidrodis, kuriame dori atėniečiai pamatė savo sielos gelmes. Ir tai, ką jie ten įžiūrėjo, buvo visai nepanašu į tai, kuo jie tarėsi esą. Gimtojo polio patriotai, pilietinės garbės gynėjai, žodžiu, piliečiai kūnu ir dvasia pasijuto didžiai įžeisti, kai klastingas Sokrato demonas pašnibždėjo, jog gražioji Atėnų polio politinė bei religinė „substancija“ tėra regimybė, jog tikroji jų esmė esąs subjektyvumas, kasdienio gyvenimo santykiuose pasireiškęs egoizmas, o socialinėje egzistencijoje — ekonominio ir politinio individualizmo pavidalais. Bendruomenės substancinis gyvenimas individui prarado prasmę bei realumą. Pasaulis tarsi nubloškė žmogų į egoistinio uždarumo kalėjimą ir tapo ne-realus arba tarsi realus.

Klausimas, ar S. Kjerkegoro interpretacija yra istoriškai tiksli ir teisinga, ar Sokratas „iš tikrųjų“ buvo toks, kokį pavaizdavo danų filosofas, nėra svarbus mūsų etiudui. Detaliau sustokime prie kito klausimo:

⁷ Ten pat, p. 183.

kokią prasmę egzistencinės ironijos principas turėjo pačiam S. Kjerkegorui, kuris, beje, yra pasakęs: „Iš esmės visa mano egzistencija yra giliausia ironija“⁸. Ir iš tiesų — S. Kjerkegoro sukurtame žmogaus egzistencinės idealybės modelyje ironijos „egzistencialas“ yra vienas reikšmingiausių. Ironija atskiria du fundamentalius egzistencinės idealybės sluoksnius — estetinį ir etinį, kurių dialektinėje sąveikoje atsiskleidžia žmogaus egzistavimo pasaulyje „ontologiniai“ parametrai. Ironijos principas nusako paties S. Kjerkegoro požiūrį į pasaulį, kuriame jis gyveno, t. y. į XIX amžiaus pradžios Vakarų Europą. Piešdamas Sokrato paveikslą, danų filosofas atlieka operaciją, kurios tikslas — ne objektyvi, moksliskai tikslū tiriamojo „objekto“ identifikacija, bet visiškai laisva „objekto“ interpretacija terminais, aprašančiais paties interpretatoriaus pasaulėžiūrą. Mąstytojo požiūrų projekcija į kurią nors istorinę figūrą — labai dažnas reiškinys filosofijos raidoje. Ne vienas filosofas ieškojo sąjungininkų ir bendraminčių praeityje, trokšdamas dvasinės giminystės su nemirtingųjų panteono senbuviais. Taip Sokratas tapo S. Kjerkegoro idėjų trubadūru, o senovės Atėnai — scena, kurioje veikia XIX amžiaus europiečiai, apsirėdę graikiškomis tunikomis ir pasilypėję ant graikiškųjų koturnų.

Savo misiją buržuazinėje Europoje S. Kjerkegoras tapatina su Sokrato misija dekadanso epochon įžengusiuose Atėnuose. Sokratą jis laiko pasaulinės reikšmės figūra, o egzistencinės ironijos principą — ne tik griauančia, bet ir kuriančia jėga. Kaip minėjome, objektyvusis pasaulis ironiką nubloškia į jo vidujybę, atskiria jį nuo socialinio gyvenimo visuotinybės. Tačiau tuo pačiu judesiu ironikas atveria visiškai naują kontinentą, likusį terra incognita kasdienio gyvenimo rūpesčiuose ir objektyvumo iliuzijose paskendusiam „normaliam“ žmogui. Ironikas atranda egzistencinės idealybės kontinentą, arba gyvojo dvasiško žemę. Sokratą S. Kjerkegoras vadina idealybės kontinento Kolumbu. Ironija yra bėgimas iš objektyvaus pasaulio chaoso į pirmą pradę „gyvojo“ dvasiško harmoniją. Pasak S. Kjerkegoro, ironija yra tik pirmasis žingsnis gyvosios, t. y. egzistencinės, idealybės link. Ironijos ugnyje dvasia atgauna nekaltybę, bet ji vis dar tuščia, nediferencijuota, be turinio, vis dar lūkestis, vis dar strėlė, rymanti ant templės. Sokrato asmenyje egzistencinė idealybė pasirodo kaip riba, negatyviu pavidalu, tačiau, anot S. Kjerkegoro, ši tuščią ironiškosios idealybės indą krikščionybė užpildė „gyvosios dvasios“ nektaru. Kiek krikščionybėje puoselėjamas egzistencinės idealybės ir subjektyvumo principas, tiek ji išsaugo sokratiškosios ironijos esmę, nes mes jau žinome, kad „ironija yra individualybės principas“⁹. Taip išryškėja pagrindinė S. Kjerkegoro intencija ir visos jo pasaulėžiūros Telos: religinis apsišvarinimas nuo vadinamojo civilizuoto pasaulio purvo. Ironija, kaip begalinė rezignacija, yra priešingis į absurdo religijos šventyklą: „Begalinė rezignacija yra paskutinė

⁸ Kierkegaard S. The Diary.— New York, 1957, p. 128.

⁹ Kierkegaard S. Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, S. 229.

stadija prieš tikėjimą. Nė vienas negali tikėti, nepadaręs begalinės rezignacijos (t. y. ironijos.— A. Š.) judesio. Pirmiausia aš tampa aiškus pats sau savo amžinojoje vertybėje, ir tik po to verta kalbėti apie galimybę atsiverti būčiai tikėjimo jėga¹⁰.

Pamėginkime numesti šydą, kuriuo pridengta paslaptinga ironiko figūra, ir surasti socialines ironiškosios nuostatos prielaidas, slypinčias materialiniuose buržuazinės visuomenės santykiuose. Kaip minėjome, vienas svarbiausių ironijos elementų yra radikalus individualizmas, paties S. Kjerkegoro terminais, — subjektyvumas, kaip norma ir principas. Individualizmas, kaip individo intereso priešpastatymas visuomeniniam, t. y. „egzistencinės idealybės“ išsiskyrimas iš bendruomeninės „substancijos“, atsiranda, formuojantis klasiinei visuomenei, kurios juridinė „idealybė“ yra privatinės nuosavybės teisė. Individo interesus tampa „privatinis“. Tačiau ankstyvosiose klasinėse visuomenėse individualizmas nebuvo tapęs nei visuotine norma, nei savarankišku principu. Todėl kasdienei sąmonei viešpatavo principai, paženklinanti visuotinybės antspaudu ir įteigti religine represija. Sakykime, feodalinės bendruomenės organizacija ir elgesio normos, išreiškiančios bendruomenės poreikius, buvo suvokiamos kaip religijos ir tradicijos saugomos „natūralios“ žmogaus gyvenimo sąlygos. Atskiro individo sąmonė dar nebuvo išsiskyrusi iš kolektyvinės sąmonės vaizdinių, išreikštų mito kalba. Senovės graikas save suvokdavo tik kaip pilietį, polio „visuotinybės“ dalį bei apraišką. Feodalinėje bendruomenėje žmogus, kaip autonomiška būtybė, taip pat nieko nereikšė. Kaip žmogus jis egzistavo tik tiek, kiek jautėsi esąs didesnės ar mažesnės socialinės grupės narys, t. y. priklausė luomui, cechui, giminei ar kaimo bendruomenei. Tik kaip biologinė būtybė žmogus jautėsi autonomiškas. Individuali sąmonė buvo visiškai valdoma kolektyvinės ideologijos vaizdinių. Laužydamas visus „natūralius“ žmonių santykius, kapitalizmas individą tarsi išplėšia iš bendruomeninės stichijos tiek ekonominiu, tiek ideologiniu požiūriu. Santykinė individo (kaip privatinės nuosavybės „subjekto“) autonomija paties individo sąmonėje atsispindi kaip dvasios autonomija. Individualioji pasaulėžiūra atsiskiria nuo kolektyvinės, „egzistencinė idealybė“ priešpastato save „substancinei“ idealybei. Individas nubloškiamas į egoistinę savimonę. Taip sudūžta ir į egzistencinius atomus išsiskaido pirmą kartą bendruomeninio gyvenimo „visuotinybė“. Kita šio proceso pusė — bendruomeninio intereso tapimas svetimu, išorišku, o drauge „objektyviu“ individualiai egzistencijai. Visuomeninio intereso „visuotinybė“ savo objektyvumą primeta represija (stichiški rinkos dėsniai arba valstybės prievarta), todėl ta visuotinybė individo suvokiama kaip iracionali jėga, kaip tarsi-būtis. Ankstyvojoje kapitalizmo stadijoje (sąlygiškai iki prancūzų revoliucijos) šie reiškiniai dar tik pradėjo reikštis ir tik XIX amžiuje visiškai suvešėjo, tapdami kasdienybe.

¹⁰ Kierkegaard S. Fürcht und Zittern.— Düsseldorf—Köln, 1957, S. 47.

Štai tuo metu scenoje pasirodė S. Kjerkegoro ironikas, tylintis tragiškosios vidujybės riteris, savo sudarkytą sielą stropiai uždengęs humoro ir naikinančios dialektikos kauke. Tai žmogus, susvetimėjęsio socialinio disharmoniją išgyvenęs kaip asmeninę tragediją, kenčiantis dėl „universalijų“ idealų stokos. Pagaliau tai žmogus, dramatiškai suvokęs, kad objektyvusis sociumas jau nebeturi „visuotinybės“, ir pasiryžęs savo jėgomis ją restauruoti pačiu paradoksaliausiu būdu — savo egzistencinę idealybę priešpastatydamas objektyviajai visuotinybei ir pasinerdamas į savo vidujybės tamsą. Ironiko žadėtoji žemė plyti anapus objektyvumo pasaulio, anapus visuomenės, o kartu — anapus proto bei racionalaus pažinimo visuotinybės. Ne protas (G. Hėgelio credo), bet egzistencinė aistra yra kelias į būtį. Visa ironiko egzistencija yra maištas prieš susvetimėjusių santykių objektyvumą. Tačiau šis maištas yra tik metafizinis, ir būtent čia slypi ironiko nelaimė. Ironikas nenori būti nei status quo kritikas, nei opozicijos riteris, nei revoliucionierius. Jeigu kritika griaua vienas gyvenimo apraiškas dėl kitų, jeigu opozicija tikisi pagerinti žmogaus gyvenimą, tobulindama politinio valdymo struktūras, jeigu revoliucinio veikimo šalininkas stengiasi sugriauti klasinę ekonominę struktūrą, tai ironikas „aprioriškai“ ignoroja visą laikinybės pasaulį su jo vargais, rūpesčiais, kova ir pralaimėjimu. S. Kjerkegoras neatsitiktinai reikalauja nepainioti Sokrato (t. y. jo paties) egzistencinės ironijos su romantikų ironija, nes „ironiškoji kryptis iš esmės yra kritika. Tiek jos filosofai (Šlėgelis), tiek poetai (Tikas) yra kritikai“¹¹. Taigi romantikai, daug šnekėję apie ironiją, nesugebėjo nuosekliai, t. y. egzistenciškai, realizuoti ironiškosios pozicijos — atlikti begalinės rezignacijos judesio ir pakilti į tas egzistencinės idealybės dykumas, kur „individas neturi jokio bendro mato su tikrove“¹². Kitaip, negu kritika, kurią galime pavadinti publicistiniu santykiu su tikrove, ironija yra metafizinė panieka pasauliui sub specie aeterni. Kritikas nesijaučia turįs teisę mėgautis absoliučia laisve nuo žemiškosios būties rūpesčių, jo judesiai sukaustyti to objekto, į kurį nukreipta jo kritinės aistros rapyra. Net jeigu kritikos objektas yra visa hic et nunc egzistuojanti tikrovė, kritikas yra stipriai su ja susijęs, jo veiksmai priklauso tam pasauliui, kurį jis neigia. Kritikos kategorija netranscenduoja laikinybės pasaulio, ji teigia tikrovę kaip visumą, bet kartu neigia atskiras jos apraiškas. Kritika ugdo esamybės potencialus, todėl, žiūrint iš metafizinių ironiko pozicijų, ji yra laikinybės intereso apologija, beviltiškai įklimpusi filisterio vertybių dumble. Štai kodėl S. Kjerkegoras egzistencinę ironiją griežtai priešpastato romantikų kritinei ironijai, kuri esą nepakilo aukščiau filisterio konformizmo ir liko paskendusį estetizmo mirazuose, t. y. priėmė buržuazinio gyvenimo primestas žaidimo taisykles.

Aišku, kad romantinė tikrovės kritika nėra veiksminga. Šiuo požiūriu S. Kjerkegoras visiškai teisus. Tačiau kuo pranašesnis už romantiką

¹¹ *Kierkegaard S. Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates*, S. 285.

¹² *Kierkegaard S. Fürcht und Zittern*, S. 54.

egzistencinės ironijos riteris, užsisklendęs vidujybės „incognito“? Dvasioje jis — pasaulio valdovas, neigia antihumaniškas buržuazinės visuomenės apraiškas, nedalyvauja privatinio intereso žaidime, žodžiu, *dvasiškai* jis yra opozicijoje. O kaipgi praktiškai, kasdieniame gyvenime? Labai atvirai ir aiškiai į šį klausimą atsako pats S. Kjerkegoras. Štai jo žodžiai, skirti tikėjimo riteriui, bet visiškai tinkantys ironikui, nes nuo ironiko iki tikėjimo riterio — labai mažas nuotolis: „Tas, kuris nešiojasi tikėjimo brangakmenį, lengvai apgauna, nes savo išore jis labai primena tą, kurį niekina tiek begalinė rezignacija (t. y. ironija.— A. Š.), tiek tikėjimas, t. y. filisterį“¹³.

¹³ Ten pat, p. 37.