

Liviu Iulian COCEI

Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași

Fecunditatea ironiei în cadrul dialecticii stadiilor existenței

Abstract

Irony's fecundity within the dialectics of the stages of existence

The following paper is dedicated to Kierkegaard's life and work, in the light of the stages of existence that he conceived. Since he is one of the philosophers whose writings are bound together with his personal life, I intend to study him as a whole, both as an ironist and as an ironologist. The main goal of this text is to analyze the function of the concept of irony that helped Kierkegaard to overcome his personal problems, especially his broken engagement to Regine Olsen. If, in his dissertation on irony, the Danish philosopher refers permanently to Socrates, in the following books he is constantly referring to Regine. Finally, I argue that the entire game of pseudonyms that he orchestrated was part of his plan to make the leap of faith. Even though his love for Regine was, in a way, a disaster, in other sense of understanding was a good thing, because it forced him to reach out and touch faith, giving us a way of life.

Keywords: Kierkegaard, individualism, irony, socratic irony, responsibility, religious belief

În ale sale *Prelegeri de estetică*, filosoful romantic Karl Solger scria că „Ironia recunoaște nimicnicia nu a unor caractere izolate, ci a întregii condiții umane chiar acolo unde e mai măreață și mai nobilă; ea recunoaște că aceasta nu e nimic în comparație cu ideea divină.”¹, amintind, prin intermediul acestor rânduri, de ceea ce spunea și Socrate în legătură cu *însemnătatea* înțelepciunii umane². După cum se știe, ironia romantică se revendică din cea socratică, cu toate că reprezentanții romantismului exagerează în interpretare. Deși Solger împărtășea multe dintre idealurile romanticilor, filosofia sa diferă de cea a fraților Schlegel sau a lui Novalis, fiindcă în loc să se raporteze numai la propria subiectivitate, ea își află sensul ultim în divinitate. În sensul acestei diferențieri conceptuale, Hegel constatase că „Solger nu s-a mulțumit, ca ceilalți, cu o cultură filozofică superficială, ci nevoile lui sufletești cele mai intime

¹ K.W.F. Solger, *Vorlesungen über Ästhetik*, herausgegeben von K.W.L. Heyse, Leipzig, 1829, p. 125, *apud* K.E. Gilbert și H. Kuhn, *Istoria esteticii*, București, Editura Meridiane, 1972, p. 395.

² Cf. Platon, *Apărarea lui Socrate*, în *Opere*, vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1974, 23 a: „înțelepciunea omenească valorează puțin sau chiar nimic.”

și autentic speculative l-au împins să coboare în adâncul ideii filozofice. Aici a descoperit el momentul dialectic al ideii, punctul numit de mine «infinită negativitate absolută», a descoperit adică activitatea ideii care se neagă pe sine ca infinit și universal, spre a deveni finitate și particularitate, și care suprimă din nou și această negație pentru ca astfel să restabilească universalul și infinitul în finit și în ceea ce e particular.”³ Similar interpretării hegeliene, Søren Kierkegaard descria în propriile-i cuvinte natura ironiei solgeriene, care-l va inspira mai târziu să acceadă el însuși la o astfel de viziune asupra lumii: „[...] Solger face *existența lui Dumnezeu* să devină ironie: Dumnezeu se transpune în permanență pe sine în nimic, se retrage iar, se transpune apoi din nou etc.; amuzament divin care, ca orice ironie, afirmă cele mai cumplite contradicții. La imensa oscilație a acestei duble mișcări (deopotrivă centrifugă și centripetă) participă finitudinea, și în această oscilație omul e, în momentul separației, umbra aruncată de divinitate, își schițează virtuțile și viciile morale în această existență de umbră, care e văzută ca un nimic numai de către cel care are ochii deschiși pentru ironie. Întrucât întreaga finitudine e nimic, *cel care o vede, prin intermediul ironiei, ca atare, vine în ajutorul divinității.*”⁴ Astfel, în acord cu viziunea romantică a lui Solger, care pășea la rândul ei pe urmele celei socratice, vom vedea că viața și opera filosofului danez vor fi marcate de acest gen sublim de ironie, diferit în esența sa de simpla figură retorică.

În cadrul celebrei sale teze de *magister*, se poate observa că Søren Kierkegaard împărtășea ideile lui Hegel privind structura și trăsăturile ironiei filozofice. Fiindcă aceasta „contemplă *sub specie ironiae* nu unul sau altul dintre fenomene, ci totalitatea existenței, [...] se vedește corectă desemnarea hegeliană a ironiei ca *negativitate infinită absolută.*”⁵, scria gânditorul danez, în spiritul criticii hegeliene. Astfel, referindu-se la ironia romantică în genere, Kierkegaard considera că ar fi fost just ca aceasta să nu fi condamnat întreaga realitate, ci numai aspectele ce țin de ea: „realitatea nu trebuie respinsă, iar dorul va fi o iubire sănătoasă, nu un mod răsfățat, molatec de a te furișa afară din lume. Dorul romantic după ceva mai înalt poate de aceea foarte bine să fie adevărat, dar așa cum omul nu trebuie să despartă ceea ce Dumnezeu a unit, nici nu trebuie să unească dacă Dumnezeu a despărțit. Tocmai un astfel de dor bolnăvicios e

³ G.W.F. Hegel, *Prelegeri de estetică*, vol. I, București, Editura Academiei Române, 1966, p. 74.

⁴ Søren Kierkegaard, *Despre conceptul de ironie, cu permanentă referire la Socrate*, în *Opere*, vol. I, traducere de Anca-Stanca Tabarasi, București, Humanitas, 2006, p. 429.

⁵ *Ibidem*, pp. 363-364.

încercarea de a vrea să ai perfecțiunea înainte de vreme.”⁶ Drept consecință, „ironia aceasta era cu totul neîndreptățită și [...] modul de comportare a lui Hegel față de ea e absolut corect”⁷, conchide danezul, dându-i dreptate filosofului german, care considera că această ironie reprezintă răul cel mai mare care se poate întâmpla unui sistem axiologic, mai ales fiindcă nu are drept țintă numai ceea ce este lipsit de valoare sau vicios, ci și ceea ce este mai important și mai respectabil.

De asemenea, potrivit aceleași interpretări hegeliene, Kierkegaard considera că Socrate se făcea vinovat pentru acuzațiile ce i se aduceau, deoarece el se afla în conflict cu religia oficială a cetății prin evocarea aceluși daimon personal. El era vinovat, „pentru că, pe de o parte, presupunerea a ceva cu totul abstract în locul individualității concrete a zeilor însemna un mod de raportare cu totul polemic față de religia grecească de stat. Pe de altă parte, tot un mod de raportare polemic față de religia statului era punerea unei tăceri, în care o voce avertizatoare se auzea doar ocazional, [...] această voce (și aici rezidă poate cea mai profundă polemică) nu se ocupa niciodată de interesele substanțiale ale vieții de stat, nu se pronunța niciodată despre ele și n-avea de-a-face decât cu problemele cu totul private și particulare ale lui Socrate și, la rigoare, ale prietenilor săi.”⁸ În această ordine de idei, putem spune că sub aspect ironologic Kierkegaard nu îl contrazice deloc pe Hegel, în pofida faptului că, după cum știm, cu totul altfel decurg filosofii lor propriu-zise. Dacă Hegel va construi un sistem filosofic a cărui țintă finală era Spiritul absolut, Kierkegaard se va opune acestei filosofii universaliste, elogiind importanța particularului. Deși această atitudine pare a fi oarecum frivolă, trebuie spus că individualismul susținut de filosoful danez nu era deloc iresponsabil, ci dimpotrivă, după cum se poate observa și în următorul paragraf: „O mulțime – nu una sau alta, mulțimile ce trăiesc acum sau cele moarte de mult, nu o mulțime de oameni mărunți sau de oameni superiori, de bogați sau de săraci, etc. – o mulțime în general, conceptul de «mulțime» este minciuna deoarece îl face pe individ să fie complet fără remușcări și îl absolvă de orice responsabilitate, sau cel puțin îi slăbește sensul responsabilității, reducându-l la o mică mică parte.”⁹ Iată, deci, un răspuns demn de luat în seamă, capabil să ne convingă de faptul că omul realmente responsabil nu este acela care se subordonează țelurilor impersonale ale unui grup, ci acela care se distinge cu succes de

⁶ *Ibidem*, p. 439.

⁷ *Ibidem*, p. 386.

⁸ *Ibidem*, pp. 267-268.

⁹ Søren Kierkegaard, *Punctul de vedere*, traducere de W. Lowrie, Londra, 1939, p. 114, *apud* Frederick Copleston, *Istoria filosofiei. Filosofia germană din secolele XVIII și XIX*, vol. VII, București, Editura ALL, 2008, p. 327.

mentalitatea celorlalți, exemplul cel mai grăitor în acest sens fiind chiar Socrate, eroul filosofiei europene.¹⁰

Dat fiind faptul că libertatea de gândire a individualismului are drept motor ironia, despre care sugeram că e corozivă din punct de vedere moral, bineînțeles că pentru etica absolută a lui Hegel reprezenta o amenințare, însă pentru filosofia existențială a lui Kierkegaard, ea era cea mai potrivită armă pentru a lupta împotriva moralității comune și pentru afirmarea propriei personalități. În acest sens, filosoful danez va realiza o mișcare inversă a devenirii Spiritului, de la stadiul cel mai impersonal către stadiul cel mai personal. El va dezvolta o dialectică originală, ideea în sine a descrierii stadiilor vieții fiind o formidabilă ironie la adresa dialecticii stadiilor hegeliene, deoarece, în timp ce la Hegel, trecerea de la un stadiu la altul se realiza în mod logic sau rațional, la Kierkegaard, trecerea spre următorul stadiu se face ca urmare a unui act de voință, deci de liberă alegere. Chiar dacă sinteza religioasă a *esteticului* și a *eticului* se aseamănă cu *sinteza* hegeliană dintre *teză* și *antiteză*, la Kierkegaard nu este vorba de o contopire logică între etic și estetic, ci de o transcendere a celor două stadii primare ale existenței înspre *absurdul* credinței religioase, subiect asupra căruia vom insista în cele ce urmează.

Având în vedere că biografia și bibliografia autorului danez se întrepătrund, am putea spune că acesta nici nu a avut o biografie propriu-zisă, viața acestuia confundându-se până la indistinție cu cărțile pe care le-a scris. De aceea, cred că, dacă am ignora aspectele ce țin de viața sa personală, nu i-am putea critica obiectiv opera. Astfel, atunci când scrie despre „stadiul estetic” trebuie avute în vedere inclusiv adolescența și tinerețea filosofului danez. Când se referă la „stadiul etic” sau la „stadiul religios” trebuie să reflectăm inclusiv asupra vieții adulte a acestuia, cu referire specială la perioada în care a fost logodit, dar mai ales la ceea ce a urmat după momentul ruperii logodnei. Cu alte cuvinte, opera kierkegaardiană trebuie analizată inclusiv din punctul de vedere al antropologiei filosofice, fără de care tot ceea ce a scris ar rămâne inexplicabil și învăluit în mister.

Așadar, știm despre Kierkegaard că era deprins încă de mic copil în a-i dojeni pe ceilalți pentru defectele lor. Având o fire plăpândă, care-l făcea destul de vulnerabil în fața unor atacuri fizice, filosoful a compensat acest neajuns prin istețimea sa plină de sarcasm. Deci a dezvoltat un

¹⁰ Un bun exemplu de ilustrare a responsabilizării individuale descrisă de Kierkegaard poate fi și următorul fragment celebru din discursul inaugural de investitură al președintelui american John F. Kennedy, din data de 20 ianuarie 1961, prin care acesta reușise să însuflească fiecare cetățean al S.U.A.: „Nu întrebați ce poate să facă țara pentru voi, întrebați-vă ce puteți face voi pentru țară.”

spirit de ripostă prin care să se poată apăra de amenințările celor din jurul său. „Avea o limbă ascuțită, identifica rapid punctele vulnerabile ale celorlalți și din toate mărturiile reiese că îi plăcea să-și tachineze colegii de clasă și să-i facă să plângă. Rezultatul a fost distanța apărută între el și cei din jurul său; devenise un singuratic, o persoană introvertită care inspira mai degrabă teamă decât afecțiune. Portretul pe care i l-au făcut colegii de școală s-ar putea să nu fie atrăgător. Nu e mai puțin adevărat că el prevestește deja gândirea lui independentă și predilecția pentru ridiculizare care-i vor caracteriza cel mai bine viața adultă.”¹¹ Prin urmare, judecându-i din perspectivă antropologică această înclinație infantilă spre batjocură, care are și efectul de a-l distanța de ceilalți, putem spune cu fermitate că gânditorul danez este unul dintre acei autori care au filosofat din resentiment, meditațiile sale de mai târziu fiind influențate decisiv de acest antrenament al copilăriei întru ironie.

Dincolo de circumstanțele incipiente ale formării personalității filosofului danez, vom vedea că legătura dintre viața și opera sa va deveni tot mai strânsă. După elaborarea și finalizarea tezei despre ironie, Kierkegaard își va consolida poziția filosofică raportându-se la evenimentele din viața sa privată. Cu toate că unii exegeți se ferec să-l numească filosof, dată fiind subiectivitatea sa excesivă, iată ce scria chiar el, încercând în același timp să-și justifice scriitura: „Un vechi filozof spune că omul care așterne în scris tot ce a trăit este, chiar fără să știe acest lucru, un filozof. Am trăit acum mai multă vreme în comunitatea logodnicilor: ceva roade trebuie să dea și această relație.”¹² Observăm că răspunsul referitor la calitatea sa de filosof are concentrat un altul, în speță, ce anume l-a determinat să filosofeze. După cum știm, danezul a fost logodit cu Regine Olsen exact în perioada în care lucra la teza despre ironie. De asemenea, știm că acesta rupe logodna, în mod surprinzător, cu puțin timp înainte de susținerea acestei teze. Ceea ce nu înseamnă că „problemele sentimentale din perioada nefericitei sale logodne l-ar fi distras de la munca sa [...] Dimpotrivă, ele par chiar să fi avut un efect contrar, declanșând o remarcabilă explozie de activitate a cărei primă consecință a fost încheierea tezei sale de masterat – *Despre conceptul de ironie cu referire specială la Socrate* – la mai puțin de un an după ce a început-o.”¹³ Dincolo de acele speculații care sugerează că motivul real al despărțirii ar fi fost legat de o presupusă neputință sexuală a lui Kierkegaard, trebuie spus că acest moment a

¹¹ Patrick Gardiner, *Kierkegaard*, traducere de Laurențiu Ștefan-Scarlat, București, Humanitas, 1997, p. 13.

¹² Søren Kierkegaard, *Jurnalul seducătorului*, în *Opere: Sau-Sau: un fragment de viață editat de Victor Eremita. Partea I: Hârtiile lui A*, vol. II, traducere de Ana-Stanca Tabarasi, București, Humanitas, 2008, p. 492.

¹³ Patrick Gardiner, *op. cit.*, p. 18.

provocat un adevărat efect de recul, extrem de prolific, în cadrul reflecțiilor sale ulterioare, după cum notează și Ioan Hotico în cartea pe care i-o dedică scriitorului danez: „Interpretarea filosofică a rupturii aduce în prim plan teza potrivit căreia un fenomen real afectând complet persoana filosofului a permis ecloziunea unor concepte filosofice ca: libertatea și alegerea între diverse posibilități, dragostea divină, angoasa, concepte ce întăresc ipoteza caracterului de excepție a existenței și filosofiei lui.”¹⁴

Încercând să elucidăm de ce a recurs la acest gest radical, în condițiile în care nu lipsa sentimentului de iubire ar fi fost problema, ar fi prea simplist să conchidem că era un libertin, deși scrierile care apar imediat după încetarea logodnei par a susține acest lucru. De pildă, în *Jurnalul seducătorului*, Kierkegaard, sub masca pseudonimului Johannes, nota următoarele idei: „Partea proastă a unei logodne e însă întotdeauna eticul din ea. Eticul e la fel de plictisitor în știință ca și în viață. Ce diferență, sub cerul esteticii totul e ușor, frumos, aerian, dar când se adaugă etica totul devine dur, colțuros, infinit de plictisitor”¹⁵; „Iubirii îi place secretul – logodna dă totul pe față; iubirea ține la nerostire – logodna e o mărturisire; ea îndrăgește șoapta – logodna e strigare cu mare glas; [...]”¹⁶; „Te plângi de logodnă, crezi că iubirea noastră n-are nevoie de vreo legătură exterioară, care nu-i decât un obstacol. Aici o recunosc imediat pe nemaipomenita mea Cordelia! Cu adevărat te admir. Unirea noastră exterioară nu e decât o separare. Mai este o cale de mijloc, care ne îndepărtează [...]: faptul că oamenii știu e un lucru supărător. Doar în contradicție există libertate. Când niciun străin nu bănuiește iubirea, abia atunci dobândește ea importanță; când ceilalți cred că îndrăgostiții se urăsc, abia atunci e fericire-n iubire.”¹⁷ Toate aceste fragmente și alte câteva, reflectă într-un fel sau altul motivul despărțirii, dovedind faptul că filosoful, în perioada logodnei, încă nu se desprinsese de hedonismul stadiul estetic. Sau dacă se desprinsese, o făcuse numai pentru a medita asupra acestui stadiu, după cum el însuși nota la un moment dat: „Femeia e și rămâne pentru mine o inepuizabilă sursă de reflecție, un bogat prilej de observații. Bărbatul care nu se simte îndemnat la asemenea studiu poate fi, din punctul meu de vedere, orice-ar vrea pe lume, însă nu este estetic. Tocmai aceasta e minunăția esteticului, că nu se raportează decât la frumos și în esență nu are de-a face decât cu literatura și cu sexul

¹⁴ Ioan Hotico, *Iubire, pseudonimie și paradox în opera lui Søren Kierkegaard*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2012, p. 14.

¹⁵ Søren Kierkegaard, *Jurnalul seducătorului*, în *op. cit.*, p. 440.

¹⁶ *Ibidem*, p. 463.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 501-502.

frumos.”¹⁸ Deci punctul în jurul căruia gravitează estetica kierkegaardiană este femeia, reprezentată, în mod specific, de persoana fostei sale iubite.

Însă Kierkegaard își va da seama foarte curând că, trăind doar în limitele acestui stadiu, nu își va putea satisface nevoia de sens, astfel încât, dincolo de reflecția estetică din *Sau-Sau*, acesta va începe să scrie și despre caracteristicile următorului stadiu existențial, adică cel etic. Iar în continuare, amintirea logodnei cu Regine nu îi va da pace, imaginea acesteia având o influență enormă și asupra acestui moment din evoluția sa intelectuală. Drept dovadă stau nu doar numeroasele însemnări din jurnalul său, ci și referințele din această etapă a operei sale, așa încât, putem spune că în afara cititorului, Kierkegaard se adresează, de fapt, fostei sale logodnice. Iată un fragment din care am putea deduce nu doar motivul despărțirii, ci și faptul că filosoful încearcă să se explice în fața Reginei: „Un flăcău se îndrăgostește de o prințesă, miezul vieții sale rezidă în această iubire, dar situația se prezintă în așa fel încât iubirii sale îi e imposibil să se realizeze, să se transpună din idealitate în realitate. Sclavii mizeriei, broaștele din mlaștina vieții vor zbiera pe potrivă: «O asemenea iubire este o nebunie, iar văduva înstărită a berarului e cu desăvârșire o partidă tot atât de bună și de trainică.» Dar să-i lăsăm să orăcăie nestingheriți în smârcul lor. În schimb, cavalerul resemnării infinite nu procedează în acest fel, el nu renunță la iubirea sa nici măcar pentru toată gloria lumii.”¹⁹ Cu toate că răspunsul său rămâne ambiguu, ironizarea celorlalți dând seama de faptul că nu oricine își poate asuma un astfel de gest nebunesc, cert e că despărțirea de iubită l-a răscolit toată viața, timp în care a căutat mereu să îi dea un sens acestei decizii, fie el și incomprehensibil din perspectiva moralității comune.

Deși nu face referire la gânditorul danez sau la iubirea idealizată a acestuia față de Regine, Vladimir Jankélévitch descrie foarte elocvent natura acestei iubiri ironice: „Cine începe prea multe nu duce nimic la bun sfârșit... dar conștiința ironică nu dorește să-și facă un rost: ea preferă să treacă de la o glumă la alta, din plăcere în plăcere, și să guste din toate fără a se stabili vreodată undeva; ea cunoaște preludiul tuturor pasiunilor, dar numai pe acesta, căci pleacă de fiecare dată înainte de final: dragostea ironică de exemplu, este o veșnică introducere; ea se joacă cu preliminariile fără să se angajeze în fond [...]”²⁰ Desigur, am putea aplica acest fragment personalității lui Kierkegaard, dar cu o anumită nuanță: incompleta aderare sau angajare într-o relație estetică sau etică face parte din planul filosofului de a accede la ceva mai profund, anume

¹⁸ *Ibidem*, p. 504.

¹⁹ Søren Kierkegaard, *Frică și cutremur*, traducere de Leo Stan, București, Humanitas, 2005, p. 94.

²⁰ Vladimir Jankélévitch, *Ironia*, traducere de Florica Drăgan, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1994, p. 30.

la stadiul religios. În această ordine de idei, putem spune că, dacă în teza de *magister* Kierkegaard se raportează permanent la Socrate, în celelalte scrieri se raportează permanent la Regine, sau mai bine zis la iubirea pentru aceasta, în vederea desăvârșirii viziunii sale asupra existenței. Într-una din cărțile de maturitate, al cărei leitmotiv este sintagma „în virtutea absurdului”²¹, se poate observa felul în care Kierkegaard încearcă să fructifice pierderea iubirii sale de-o viață în direcția afirmării iubirii absolute. Drept urmare, filosofia kierkegaardiană, în afară de faptul că reprezintă o replică la idealismul filosofic german, este și o cale prin care autorul își justifică dragostea nemărginită pentru cea care i-a fost logodnică.

Kierkegaard a ales această modalitate de exprimare a iubirii, conștient fiind că distanța creată sporește dorința, iar mai apoi speranța, care la rândul-i întărește credința. Așa cum Socrate, de pildă, păstrează o distanță erotică ironică față de Alcibiade, menținându-l pe acesta din urmă în suspansul fiorului iubirii, fără a-i ceda însă vreodată avansurilor, la fel și Kierkegaard se distanțează de Regine, dar în așa manieră încât iubirea să-i apropie undeva la infinit²². În sprijinul acestei corelații, putem aminti un moment important al dialogului platonician *Banchetul*, unde însuși Alcibiade mărturisește felul ironic al lui Socrate de a întreține relația de iubire: „Socrate m-a ascultat, apoi mi-a răspuns, cum îi e felul și năravul, făcându-se că n-a înțeles: «Alcibiade, dragul meu, s-ar putea să nu fi spus chiar un lucru zânativ dacă ce zici tu despre mine este cumva adevărat și dacă se află în mine puterea de a te face mai bun. De bună seamă ai văzut la mine o frumusețe fără seamăn, cu totul alta decât frumusețea înfățișării tale. Și dacă, după asemenea descoperire, vrei să faci un târg cu mine și să dai frumusețe pentru frumusețe, înseamnă că te gândești la un câștig bun de tot: în schimbul unei frumuseți părelnice cauți să dobândești una adevărată, cu alte cuvinte «să dai aramă și să iei aur». Numai că, om minunat ce ești, uită-te mai bine cum stau lucrurile, să nu care cumva să te înșeli în privința mea, văzând în mine ceea ce nu sunt. Vezi tu, ochiul minții nu începe să fie mai pătrunzător decât atunci când agerimea privirilor începe să se stingă, iar tu ești încă departe de asta.» [...] Fapt este

²¹ Iată numai un fragment, din multe altele asemănătoare, în care apare această sintagmă: „Prin propriile forțe eu pot renunța la prințesă, nedevenind astfel un morocănos, dimpotrivă aflând bucurie, pace și liniște în suferința mea, dar prin propria-mi putere n-o pot recăpăta căci îmi folosesc tăria în vederea resemnării exhaustive. Prin credință însă, spune acel cavaler extraordinar, prin credință o voi obține în virtutea absurdului.”, în Søren Kierkegaard, *Frică și cutremur*, ed. cit., p. 104.

²² Maniera ironică de detașare față de iubită se poate reflecta în citatul următor, care lasă să se înțeleagă că acesta ar fi principalul punct de pornire al filosofiei sale: „Să pătrunzi poetic în simțirea unei fete e o artă, să ieși din ea e operă de maestru. Dar aceasta din urmă depinde în mod esențial de prima.”, în Søren Kierkegaard, *Jurnalul seducătorului*, în op. cit., p. 441.

că, după atâtea strădanii ale mele, departe de a se lăsa biruit de frumusețea mea, a disprețuit-o, a luat-o în râs și a jignit-o. Și eu care credeam că-i pun la îndemână ceva de mare preț [...]”²³. Sugerându-i că nu era îndrăgostit în sensul uzual al termenului, Socrate dorea să-l îndrepte pe Alcibiade spre un erotism de tip metafizic. Dat fiind faptul că iubirea la care se referă nu este de natură trupească, ci spirituală, Socrate demonstrează că poartă în cuget ceva mai înalt, dincolo de nevoile fiziologice. Închizând ochii în fața eroticii homosexuale, dar deschizându-i spre lumea Ideilor, putem spune că ironia socratică țintește spre transcendent. Dar, în timp ce Socrate nu se dezice complet de iubirea trupească, având statutul de bărbat însurat și cu copii, Kierkegaard își asumă eroic poziția ascetică, renunțând la orice fel de iubire carnală. Prin urmare, Socrate este un reprezentant al stadiului etic, pe care Kierkegaard încearcă să-l depășească tocmai prin intermediul *maieuticii* sale. De altfel, însuși Kierkegaard se înfățișează ca un Socrate al creștinismului care se folosește de ironie în edificarea adevărului religios creștin. Altfel spus, el integrează personalitatea marelui ironist grec propriei sale concepții filosofice și teologice.

În sensul revelării fecundității ironiei socratice ne putem referi și la modul în care se desfășoară relația dintre Socrate și Xantipa. Deși consoarta filosofului era cunoscută ca fiind cicălitoare, iată cum reflecta ironistul relația cu aceasta: „văd că și cei care vor să ajungă buni călăreți își aleg cai, nu dintre cei mai supuși, ci dintre cei mai năvăși, încredințați că, dacă reușesc să-i îmblânzească pe aceștia, le va fi, desigur, mult mai ușor cu ceilalți cai. Eu, ca și acei călăreți, vrând să trăiesc cu oamenii și printre oameni, mi-am luat cum am spus, o asemenea femeie, știind bine că, dacă o suport pe ea, îmi va fi cu atât mai ușor să mă împac cu ceilalți oameni”²⁴. Prin urmare, spiritul ironic se răsfrânge plener în viața și morala filosofului grec, care avea capacitatea de a deturna sensul obișnuit al neplăcerilor sau al insatisfacțiilor, inversând statutul lor etic curent. Cu alte cuvinte, la Socrate, ceea ce este rău într-un sens devine foarte bun în alt sens. Alegând să ducă o viață deloc ușoară alături de dificila Xantipa, Socrate credea că poate deveni mai bun tocmai în virtutea acestei situații pe care și-o crease. De altfel, această fecunditate axiologică a ironiei socratice poate fi considerată expresia înțelepciunii înseși, orice filosof respectabil recurgând la astfel de poziții paradoxale pentru a-și dovedi priceperea intelectuală.²⁵

²³ Platon, *Banchetul* 218 și 219, traducere de Petru Creția, București, Humanitas, 2006, pp. 161-162.

²⁴ Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, Chișinău, Editura «Hyperion», 1990, p. 191.

²⁵ De pildă, atunci când Gabriel Liiceanu s-a plâns lui Constantin Noica de blocajul de idei prin care trecea la un moment dat, acesta din urmă l-a sfătuit astfel: „Când nu poți să continui o idee [...] trebuie să urci un deal.

Am făcut această digresiune pentru a demonstra în ce constă complexitatea metodei socratice, pe care Kierkegaard o adoptă conform propriilor sale idealuri, fie și într-o formă mult mai radicală. Dacă ironistul grec, conștient de slăbiciunea umană, credea că o poate depăși prin puterea unei rațiuni practice, ironistul danez nu crede în auto-suficiența eticii, aceasta trebuind a fi depășită printr-un act de credință. Iar ca exemplu, acesta aduce în prim plan testul credinței la care este supus personajul biblic Avraam. „Povestea lui Avraam conține, așadar, o suspendare teleologică a eticului. Ca individual el e mai presus de universal. Acesta e paradoxul care nu se lasă mijlocit. Maniera în care a intrat în acest paradox și modul în care a rămas în interiorul lui rămân la fel de ininteligibile. [...] Pe acela care va păși pe cărarea îngustă a credinței nimeni nu-l poate sfătui și nici înțelege. Credința este o minune, și totuși nimeni nu e exclus de la ea; căci ceea ce unește întreaga viață a omului este pasiunea, iar credința este o pasiune.”²⁶ Cunoșcând pasiunea vieții sale, putem spune că, așa cum la porunca lui Dumnezeu, Avraam se va urca pe muntele Moria pentru a-și sacrifica fiul, la fel va proceda și Kierkegaard în relația de iubire cu Regine, crezând că în virtutea aceluia gest absurd de rupere a logodnei o va avea apoi pentru eternitate. De aceea, spre deosebire de atitudinea lui Socrate față de Xantipa, atitudinea lui Kierkegaard față de fosta logodnică o găsesc ca fiind absolut ironică. Prin urmare, filosofia sa s-ar putea reduce succint la celebra sintagmă a lui Tertulian, *credo quia absurdum est*, amintindu-ne de acei asceți care au fost numiți „nebuni întru Hristos”.

În încheiere, putem spune că motivul pentru care Kierkegaard și-a semnat atât de frecvent operele cu pseudonime se leagă de un anumit joc al aparențelor. Scriind sub marca pseudonimiei, se înțelege că filosoful danez n-a dorit să comunice adevărul în mod direct, cum se întâmplă în discursul cu pretenții universale de tip științific, ci indirect, moșind nebulosul adevăr religios. Iar faptul că unele lucrări sunt scrise în nume propriu, dovedesc că acestea exprimă gestul simbolic al ridicării măștii, *adevăratul* Kierkegaard arătându-se abia la finalul jocului pseudonimelor. Deci, din dorința de a deveni un autor religios, el a fost nevoit să se deghizeze estetic pentru a-și atinge țelul spiritual. Căci esența ironiei din cadrul dialecticii stadiilor existenței constă în avansarea punctului de vedere personal, determinându-i pe cititori să empatizeze cu subiectivitatea auctorială. Practicând ironia în vederea edificării adevărului său, Kierkegaard s-a

Piedica interioară se învinge creându-ți o piedică exterioară.»”. Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă*, București, Humanitas, 2013, pp. 108-109. Drept urmare, putem spune că „piedica exterioară” recomandată de Noica este similară „piedicii” (traiul alături de caracterul anost al Xantipei) pe care și-o crease Socrate în vederea obținerii unui rezultat etic favorabil.

²⁶ Søren Kierkegaard, *Frică și cutremur*, ed. cit., pp. 124-125.

strădui să atingă acea „mișcare paradoxală a credinței”, despre care scrisese atât de pasional. Chiar dacă nu a mai apucat să devină și un practicant al credinței pe care o profetea, totuși, din perspectivă psihanalitică, am putea spune că întreaga tensiune erotică pe care a acumulat-o în urma despărțirii de iubită a fost sublimată în mod strălucit prin zămislirea unei opere de excepție, care ne îndeamnă să ne construim propriul *modus vivendi*.

Bibliografie

- Copleston, Frederick, *Istoria filosofiei. Filosofia germană din secolele XVIII și XIX*, vol. VII, București, Editura ALL, 2008.
- Gardiner, Patrick, *Kierkegaard*, București, Humanitas, 1997.
- Gilbert, K.E. și Kuhn, H., *Istoria esteticii*, București, Editura Meridiane, 1972.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Prelegeri de estetică*, vol. I, București, Editura Academiei Române, 1966.
- Hotico, Ioan, *Iubire, pseudonimie și paradox în opera lui Søren Kierkegaard*, Cluj-Napoca, Editura Limes, 2012.
- Jankélévitch, Vladimir, *Ironia*, Cluj-Napoca, Editura Dacia, 1994.
- Kierkegaard, Søren Aabye, *Despre conceptul de ironie, cu permanentă referire la Socrate*, în *Opere*, vol. I, București, Humanitas, 2006.
- Kierkegaard, Søren Aabye, *Jurnalul seducătorului*, în *Opere: Sau-Sau: un fragment de viață editat de Victor Eremita. Partea I: Hârtiile lui A*, vol. II, București, Humanitas, 2008.
- Kierkegaard, Søren Aabye, *Frică și cutremur*, București, Humanitas, 2005.
- Liiceanu, Gabriel, *Jurnalul de la Păltiniș. Un model paideic în cultura umanistă*, București, Humanitas, 2013.
- Platon, *Banchetul*, ed. a 2-a, traducere, studiu introductiv și note de Petru Creția, București, Humanitas, 2006.

Platon, *Apărarea lui Socrate*, în *Opere*, vol. I, București, Editura Științifică și Enciclopedică, 1974.

Xenofon, *Amintiri despre Socrate*, Chișinău, Editura «Hyperion», 1990.

Liviu Iulian COCEI – doctor în Filosofie, Universitatea „Alexandru Ioan Cuza” din Iași, cu teza *Homo ironicus. Explorări în dimensiunea antropologică a ironiei*. Domenii de interes: estetică, etică, antropologie, filosofia minții și a limbajului, pragmatism. Din 2010 publică lunar articole în revista de cultură „Dominus” din Galați, dintre care menționăm numai câteva: „Este posibilă o gândire în afara limbajului?”, în „Dominus”, an 11, nr. 131, dec. 2010, Galați, p. 1; „Mila ca «valoare de schimb»”, în „Dominus”, an 12, nr. 136, mai 2011, Galați, p. 6; „Sensuri ale credinței”, în „Dominus”, an 13, nr. 155, dec. 2012, p. 6. E-mail: livius_85@yahoo.com