

LATVIJAS UNIVERSITĀTE

VELGA VĒVERE

PROMOCIJAS DARBS FILOZOFIJĀ FILOZOFIJAS VĒSTURES
APAKŠNOZARĒ

**Eksistenciālās komunikācijas problēma Sērena
Kirkegora filosofijā**

Promocijas darba vadītāja **profesore Maija KŪLE**, *Dr. habil. phil.*

Rīga 2010

SATURA RĀDĪTĀJS

Promocijas darbā izmantotie saīsinājumi	4
Ievads	5
Sērena Kirkegora pētniecības tradīcijas	22
1. RELIĢISKAIS INDIVĪDS UN LAIKMETA KRITIKA	42
2. EKSISTENCIĀLĀ KOMUNIKĀCIJA UN TĀS NOSACĪJUMI	56
2.1. Komunikācijas stratēģijas	62
2.1.1. Autora pašinscenēšanās	67
2.1.2. Netiešā komunikācija kā divkāršā refleksija	82
2.1.3. Komunikācijas stratēģijas maiņa (reduplikācija)	87
2.2. Komunikācijas ierobežojumi	93
2.2.1. Distance un distancēšanās	94
2.2.2. Eksistenciālā negatīvā majeitika	100
2.2.3. Klusuma komunikācija	111
2.3. Intersubjektivitātes iespējamība	122
2.3.1. Nelaimīgās (sašķeltās) apziņas apoloģija	124
2.3.2. Tuvākā izpratne „Mīlestības darbos”	129
2.3.3. Komunikācijas divkāršā kustība	135
3. EKSISTENCES KOMUNIKĀCIJA UN TĀS VEIDI	146
3.1. Komunikācija kā eksistences izpaušanās	147
3.1.1. Par eksistences komunikāciju	150
3.1.2. Eksistences komunikācijas modi	153
3.1.3. Ironijas un humora eksistenciālā kvalifikācija	156
3.2. Komunikācija kā eksistences interpretācija	159
3.2.1. Metodes jautājums (<i>De Omnibus dubitandum est</i>)	162
3.2.2. Spekulatīvā filosofija – akustiska ilūzija (“Filosofiskās drumslas”)	170

3.2.3. Eksistences sistēmas neiespējamība (“Noslēdzošais nezinātniskais postskripts”)	174
3.3. Komunikācija kā indivīda pašrealizācija laikā	184
3.3.1. Naratīvā laika konfigurācijas tipi	185
3.3.2. Telpiskotā laika kritika un dzīves laiks	189
3.3.3. Atkārtotā, atcerēšanā un acumirkļi	197
Secinājumi	209
Bibliogrāfija	212
Pielikums Sērens Kirkegors. Skatījums uz manu autordarbu (fragments)	232

Promocijas darbā izmantotie saīsinājumi

JP – Journals and Papers. Vols. 1–7. – Bloomington and London: Indiana University Press, 1967–1978.

SKD – Søren Kierkegaards Dagbøger. Binder 1–4. – København: Thaning & Appels Forlag, 1961–1964.

SV – Søren Kierkegaard Samlede Værker. Binder 1–20. – København: Gyldendal, 1991.

Ievads

“Šajā laikā un arī pagātnē cilvēki tiešām ir aizmirsuši to faktu, ka rakstniecība ir un rakstniecībai jābūt patiesam aicinājumam, kas paredz tam atbilstošu eksistences formu.” (S. Kirkegors “Skatījums uz manu autordarbu”).

Katram laikmetam un katrai tautai ir savi varoņi un nevaroņi, savi priekšstāvji un sekotāji, savi izredzētie un izstumtie, kā arī tādas personības, kuras nepakļaujas vērtēšanas kritērijiem, jo ir tik īpatnas un tik īpašas. Tas var būt tāpēc, ka viņu radošās izpausmes ir bijušas neparasti daudzveidīgas, gan tāpēc, ka viņi paši, iespējams, darījuši visu, lai apgrūtinātu savas gara un fiziskās dzīves teorētisku satvērumu vai pat padarījuši to gandrīz neiespējamu. Bet, iespējams, galvenais iemesls ir tas, ka viņu idejas ir tik pamatīgi savijušās ar 20. un 21. gadsimta intelektuālajiem strāvojumiem, ka to izcelšana prasa gandrīz vai ķirurga precizitāti, un rezultāts bieži vien ir tikai koncentrēts pamatideju uzskaitījums. Vai atkal, gluži pretēji, brīvu interpretāciju gaitā autoru oriģinālās domas var kļūt vai nesaklausāmas. Tāpēc domātāju dzīvespasaules apjaušanai būtisks ir gan viņu dzīves un radošās darbības, laikmeta konteksti, gan vēsturiskas un mūsdienu variācijas par autoru izvirzītajām tēmām, gan arī pašu tekstu zīmju un nozīmju saspēles. Filosofijas vēsturē viens no visintriģējošākajiem domātājiem, kura personības un daiļrades atminēšanai jau vairāk nekā pusotru gadsimtu veltīts ne mazums pūļu, ir dāņu vienpatis Sērens Obe Kirkegors (*Søren Aabye Kierkegaard*) (1813–1855).

Promocijas darba tēmas izvēles pamatojums

Tēmas “Eksistenciālās komunikācijas problēma Sērena Kirkegora filosofijā” izvēles pamatā ir promocijas darba autores vēlēšanās sniegt jaunu (līdz šim nedz Latvijā, nedz pasaulē neaprobētu) skatījumu uz Kirkegora filosofiju, akcentējot divus pamatnojējumus, proti, ‘eksistence’ un ‘komunikācija’ to divējādā saitē – ‘eksistenciālā komunikācija’ un ‘eksistences komunikācija’ (*Eksistens-Meddelelse*). Pirmā saite ‘eksistenciālā komunikācija’ promocijas darbā izmantota komunikācijas formas raksturošanai. Kirkegora pētniecībā formas jautājums tradicionāli ir skatīts

tiešās un netiešās komunikācijas kontekstā, taču promocijas darba autore uzskata, ka šis jēdziens izprotams plašāk, jo Kirkegoram forma nav autora mākslinieciskās pašrealizācijas instruments (kaut, neapšaubāmi, viņš daudz domājis par savu izteiksmes veidu un literāro meistarību), bet gan drīzāk – īpašas, atsvešinātas lasīšanas situācijas radīšana, ko raksturo distance, klusums un nesapratne. Šādi formas ierobežojumi, pēc Kirkegora domām, ir nepieciešami tādēļ, lai teksta lasīšana pārvērstos indivīda pašizziņas un pašradīšanas procesā. Tādējādi lasīšanai jā sākas ar šoka terapiju, lasītājs tiek pārsteigts nesagatavots un vēlāk atstāts savā vaļā (to labi raksturo kirkegoriskais apzīmējums „atteikšanās no autora autoritātes”), jo tikai tā cilvēks sāk domāt par savu eksistenciālo situāciju. Autora atbildība šajā ziņā sākas un beidzas ar lasīšanas situācijas radīšanu un lasītāja ievilināšanu. Tam kalpo arī Kirkegora izmantotie savstarpēji kontrastējošie pseidonīmi – dažādu dzīves pozīciju piedāvājumi, kas nepieļauj lasītāja identificēšanos ar kādu no tiem. Rodas jautājums, vai tādā gadījumā nav jārunā par katru darbu atsevišķi? Uz to, šķiet, vedina paša Kirkegora teiktais „Noslēdzotajā nezinātniskajā postskriptā”: „.. ja kādam ienāktu prātā citēt kādu fragmentu no grāmatām, mana vēlēšanās, mans lūgums ir, lai viņš izdarītu man pakalpojumu un atsauktos uz pseidonīmu, nevis uz mani kā autoru.”¹ Turpat Kirkegors raksta, ka pseidonīmu lietošanas iemesls meklējams nevis viņa paša personībā, bet gan pašos darbos un to tematiskajā un žanriskajā daudzveidībā. Citiem vārdiem sakot, Kirkegors šie nepārprotami aicina vairīties no kompleksa, vienojoša skata uz savu dzīvi un daiļradi. Taču Kirkegora sacerējumu (to skaitā arī piezīmju un dienasgrāmatu) un biogrāfiskās literatūras (šajā ziņā īpaši izceļama Joakima Garfa monogrāfija „Sērens Kirkegors. Biogrāfija.”²) studijas ļauj promocijas darba autorei izvirzīt hipotēzi, ka Kirkegora darbos iespējams meklēt vienotu daiļrades principu, tāpat arī runāt par Kirkegora biogrāfisko pašinscenēšanos. Šāda skatījuma pamatojums rodams Kirkegora autobiogrāfiskajā tekstā „Skatījums uz manu autordarbu” (tulkojuma fragments pievienots disertācijas pielikumā). Šajā sacerējumā Kirkegors atzīst, ka būtu kļūdaini domāt, ka viņš bijis estētiskais autors, kas pakāpeniski laika gaitā mainījis savus ieskatus un pārtapis reliģiskajā autorā. Tā tas nav, viņa reliģiskie un estētiskie darbi ir tapuši paralēli. Vēl vairāk, viņš atzīst, ka bijis arī savas dzīves cenzors (par to liecina rediģētās dienasgrāmatas) un vienlaikus arī režisors. („Manis mīlētājs apjautīs, ka viss ir saskaņots, ka manas eksistences forma

¹ SV, 10. – S. 287.

² Garff J. Søren Kierkegaard. A Biography. – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.

mainījās tiešā atkarībā no manas daiļrades prasībām. Ja es to nebūtu sapratis vai ja man būtu pietrūcis drosmes, ja es būtu mainījis daiļradi, bet nevis eksistences attiecību, tad situācija būtu nedialektiska un mulsinoša.”³⁾

Un par promocijas darba koncepcijas saistelementu kalpo tieši komunikācijas jēdziens. Gan jāatzīst, ka pats jēdziens ir neviennozīmīgs, pirmkārt, tāpēc, ka tas apzīmē dažādas parādības – no vēstījuma formas un saziņas līdz esamības izpaušanās un apjēguma modi, otrkārt, viņš lieto specifisku terminu dāņu valodā *Meddelelse*, kuru adekvāti atainot latviešu valodā ir visai problemātiski, jo tiešā tulkojumā tas nozīmē – „ziņošana”, „dalīšanās ar informāciju”, proti, tā ir asimetriska attiecība (viens no sarunas dalībniekiem zina vairāk, taču daļu no sev zināmā noklusē). Var uzskatīt, ka šādas terminoloģijas izvēle ir apzināta, jo tiklab Kirkegors būtu varējis lietot arī dāņu valodā plaši izplatīto latīnismu *Kommunikation* tradicionālā šī vārda nozīmē. Uz šādu Kirkegora izvēli norāda Norvēģijā dzīvojošais pētnieks Alstērs Hanejs, kura ieskatiem ir bijusi liela nozīme promocijas darba koncepcijas izkristalizēšanā un darba struktūras izstrādāšanā.⁴

Koncepcijas izveidē nozīmīgs ir arī Kirkegora npublicētais, dienasgrāmatās atrodamais teksta fragments „Ētiskās un ētiski reliģiskās komunikācijas dialektika”.⁵ Pēc promocijas darba autores domām, šāda pieeja ļauj uzlūkot **visu** Kirkegora daiļradi kopumā kā **divkāršās refleksijas jeb spēju komunikāciju** (*Kunnens Meddelelse*) pretstatā **zināšanu komunikācijai** (*Videns Meddelelse*), projektu. Šī ir subjektīva komunikācijas forma, kuras pamatinterese ir komunikācijas process un indivīda iekšējās pārmaiņas komunicēšanas procesā, kamēr zināšanu komunikācijas mērķis ir maksimāli precīza zināšanu par objektu nodošana. Tas nozīmē, ka visu Kirkegora daiļradi – ar pseidonīmiem parakstītos darbus, reliģiskās un izglītojošās runas, piezīmes un dienasgrāmatas, publicistiku – var uzlūkot kā vienotu eksistenciālās komunikācijas projektu.

Tajā pašā laikā šāds komunikācijas uzlūkojums raisa jautājumu par intersubjektivitātes iespējamību. Kirkegors šo problēmu atrisina ar divkāršās kustības (lēciena) palīdzību, tas ir, viņa skatījumā ikviens komunikācijas akts vispirms ir

³ SV, 18. – S. 119.

⁴ Skat.: Hannay A. Kierkegaard and Philosophy. Selected Essays. – London, New York: Routledge, 2003.; Hannay A. Kierkegaard, Hermeneutics, and Indirect Communication // Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003. – Pp. 11–27.; Hannay A. Something on Hermeneutics and Communication in Kierkegaard After All // Søren Kierkegaard Newsletter. No 42, 2001. – Pp. 8–14.

⁵ JP, 1. – Pp. 267–309.

virzība pie sevis un tikai tad – pie cita. Turklāt šajā kustībā kā trešais un izšķirīgais, ”vecākais partneris” ir iesaistīts Dievs (tikai viņš var iersināt komunikācijas kustību, kamēr cilvēka ziņā ir tai ļauties vai neļauties).

Ja ‘eksistenciālā komunikācija’ ir vārdsalikums, kas ļauj aprakstīt komunikācijas formu, tad koncepts ‘eksistences komunikācija’ tiek izmantots patības struktūras, tās temporalitātes un eksistences formu raksturošanai. Kā galvenais Kirkegora sacerējums eksistences komunikācijas tēmas atklāšanā jāmin Kirkegora ar Johanna Klīmaks vārdu parakstītais darbs „Noslēdzošais nezinātniskais postskripts”.⁶

Promocijas darba tēmas aktualitāti nosaka tas, ka, pirmkārt, līdz šim Latvijā Sērena Kirkegora filosofija nav pētīta sistemātiski, otrkārt, tā kā Kirkegora darbiem ir liela ietekme uz 20. gadsimta filosofijas attīstību, tad ir būtiski ir šo ietekmi apzināt; treškārt, mūsdienu laikmetā aizvien aktuālāki kļūst indivīda lomas sabiedrībā un indivīda ētiskās atbildības jautājumi, kuriem savos sacerējumos jau 19. gadsimta vidū pievērsās dāņu domātājs Sērens Kirkegors.

Kā personisku tēmas izvēles iemeslu var minēt promocijas darba autores interesi par dāņu kultūru, valodu un literatūru, ko apliecina viņas ikgadējie rīkoti kirkegoriskie lasījumi un aizsāktie Kirkegora darbu tulkojumi no dāņu valodas (tulkojuma fragmentu skatīt disertācijas pielikumā). Tēmas izvēli ietekmēja arī autores interese par 20. un 21. gadsimta filosofijas procesiem Eiropā un pasaulē.

Promocijas darba tēmas formulējuma izveidē liela loma ir bijusi promocijas darba autores sadarbībai ar Kopenhāgenas Universitātes Sērena Kirkegora pētniecības centru, kas aizsākusies jau 1997. gadā, autorei tur stažējoties divu mēnešu garumā un pēc tam piedaloties vairākās konferencēs un semināros. Īpaši vērtīga promocijas darba tapšanas laikā bija iespēja strādāt Sērena Kirkegora bibliotēkā un konsultēties ar pētniecības centra ilggadējo direktoru Nilsu Jorgenu Kapelornu, kā arī pētniekiem Joakimu Garfu, Piju Seltoftu, Džonu Stjuartu un citiem. Nozīmīgus ieteikumus par Kirkegora komunikācijas izpratnes interpretācijas iespējām sniedza arī Antverpenes Universitātes filosofijas profesors Johans Taelss.

Darba autore izsaka pateicību par promocijas darba vadīšanu, konsultācijām un palīdzību tēmas formulējumā, koncepcijas izstrādē, darba struktūras izveidē, tāpat par kritisku uzskatījumu darba vadītājai profesorei Maijai Kūlei.

⁶ SV, 9, 10.

Savukārt promocijas darba tēmas aprobācijā ļoti nozīmīgas bijušas diskusijas un Kirkegora pasaules uzskata un galveno konceptu apspriešana ar Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes un Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta kolēģiem – pētniekiem un profesoriem, kā arī Latvijas Universitātes filozofijas doktorantiem. Darba gala versijas tapšanā, formulējumu un izteiksmes precizitātes ziņā lielu palīdzību promocijas darba autorei sniedza redaktore Arta Jāne.

Pētījuma mērķis un uzdevumi

Promocijas darba mērķis ir atklāt Sērena Kirkegora komunikācijas (eksistenciālās un eksistences) izpratni un tās centrējošo nozīmi viņa daiļrades koptvērumā.

No izvirzītā mērķa izriet arī **darba uzdevumi**:

- Izmantojot biogrāfisko, tematizējoši deskriptīvo un vēsturiski salīdzinošo metodi, atklāt komunikācijas koncepta centrējošo un organizējošo lomu Kirkegora filosofijā.
- Raksturot Kirkegora komunikācijas izpratnes specifiku.
- Aprakstīt Kirkegora eksistenciālās komunikācijas nosacījumus un ierobežojumus (distancētību, atsvešinājumu, triangulāciju jeb Dieva iesaisti ikkatrā komunikatīvajā aktā), attieksmi pret citu/citādo un intersubjektivitātes iespējamību.
- Atklāt Kirkegora idiosinkrātisko eksistences komunikācijas kā eksistences izpaušanās izpratni.
- Iezīmēt Kirkegora nozīmi pasaules un Latvijas filosofijā, kā arī turpmākās interpretācijas perspektīvas.

Promocijas darba tēmas aprobācija

Publikācijas, saistītas ar promocijas darba tēmu recenzētos izdevumos

1. Søren Kierkegaard on the Modes of Reading and their Hermeneutical Significance // Abstracts, XXII World Congress of Philosophy. Rethinking Philosophy Today. – Seoul: Seoul National University, 2008. – P. 528.
2. Sērens Kirkegors un autobiogrāfiskās pašinscenēšanās māksla // Dzīvesmāksla: Latvija, Baltija, Eiropa. – Rīga: FSI, 2008. – 170.–193. lpp.
3. Komunikācijas divkāršā kustība. Sērens Kirkegors // Vērotājs un sabiedrība. – Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2008. – 223.–233. lpp.
4. Eksistenciālā majeitika. Platona dialoga „Dzīres” inscenējums S. Kirkegora darbā „Dzīves ceļa stadijas” // Latvijas Universitātes raksti. Filosofija. 2007, Nr. 713. – 56.–65. lpp.
5. Absolūtais klusuma paradokss. – Filosofija’5. 2006. – 48.–62. lpp.
6. Existence and Communication: Challenge of the Times // Analecta Husserliana LXXXIV. – Dordrecht: Springer, 2005. – Pp. 165–175.
7. Priekšvārds // Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija. – Rīga: FSI, 2006. – 5.–16. lpp.
8. Komunikācijas temporalitāte // Eksistence un komunikācija. – Rīga: FSI, 2008. – 36.–60.lpp.
9. Tas – vienīgais – reliģiskais indivīds un modernitātes kritika // Kristīgās vērtības un modernitātes izaicinājums. – Rīga: FSI, 2005. – 41.–60. lpp.
10. Sērena Kirkegora dialogs ar sievišķo // Feministica Lettica. 2003, Nr. 3. – 329.–345. lpp.
11. Mildas Zīvertes-Zālītes kirkegoriskā impresija // Reliģiski-filozofiski raksti. 2003, Nr. 8. – 119.–127. lpp.
12. Skatījums uz kirkegorisko Kopenhāģenu // Filosofija’3. 2002. – 140.–144. lpp.
13. Søren Kierkegaard and 20th century discourse over religious philosophy in Latvia // Humanities and social sciences in Latvia. 2000, Nr. 4, 2000. – Pp. 92–106.
14. Multiple Persons in Kierkegaard’s Pseudonymous Authorship // Analecta Husserliana LXVII. – Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000. – Pp. 185–198.

15. Staging Life – Interpretation of Life in Kierkegaard's *Concluding Unscientific Postscript* // *Analecta Husserliana* LXVIII. – Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000. – Pp. 131–142.
16. KKK – Kirkegora komunikācijas koncepcijas // *Filosofija*'2, 2000. – 59.–71. lpp.

Citas publikācijas

1. Stāstījums un metafizikas kritika // *Eksistence un komunikācija*. S. Kirkegoram 190. Tēzes. – Rīga: FSI, 2003. – 38. lpp.
2. Sērens Kirkegors un Latvija // *Sērens Kirkegors. Četri raksti par filozofu Sērenu Kirkegoru*. – Rīga: Dānijas Kultūras institūts, 2000. – 23.–29. lpp.
3. Ironiskā intelektuāļa izaicinājums // *Kentaurs* XXI. Nr. 23, 2000. – 59.–71. lpp.

Piedalīšanās starptautiskās konferencēs ar referātiem, veltītiem promocijas darba tematikai

1. The XXII World Congress of Philosophy. Seoul National University, Seoul, Korea, July 30–August 5, 2008. Paper „Søren Kierkegaard on the modes of reading and their hermeneutical significance”.
2. Praktiskais prāts un dzīvespasaule. Rīga, Latvijas Universitāte, 16.–18. oktobris, 2008. Referāts „Kirkegora kategoriskais imperatīvs ar pastāvīgu atsaukšanos uz Kantu”.
3. Riga – Berlin. Ein philosophischer Überflug. Internationales philosophisches Seminar. Berlin, 19 Juni, 2008. Referat „Nicht-Einführung in der Lehre von Kommunikation von Søren Kierkegaard”.
4. Despite Oneself. Subjectivity and its Secret in Kierkegaard and Levinas. Copenhagen, Centre for Subjectivity Research, University of Copenhagen, February 8–10, 2007. Paper „To be the Other: Techniques of Alienation in Kierkegaard and Levinas”.
5. Contemporary Philosophy and European Values. Italian – Latvian Philosophy Seminar. Rome, Italy, Latheran University, December 3, 2007. Paper „Kierkegaard's conception of existential communication”.

6. Dzīvesmāksla: Latvija, Baltija, Eiropa. Rīga, Latvijas Universitāte, 8.–9. oktobris, 2007. Referāts „Sērens Kirkegors un autobiogrāfiskās pašinscenēšanās māksla”.
7. Vērotājs un sabiedrība. Sociālā dimensija Baltijas jūras reģiona valstu fenomenoloģiskajā domā. Rīga, Latvijas Universitāte, 29. septembris–1. oktobris, 2005. Referāts „Cits, citālais, Absolūti citālais un intersubjektivitātes iespējamība Sērena Kirkegora filosofijā”.
8. Imanuelam Kantam 280. Rīga, Latvijas Universitāte, 22.–23. aprīlis, 2004. Referāts „Ticības subjektivitāte: Kants un Kirkegors”.
9. XXI World Congress of Philosophy, Istanbul, Turkey, August 10–17, 2003. Paper „Existence and communication: challenge of the times”.
10. Immediacy and Reflection in Kierkegaard’s Thought. Leuven-Antwerpen, Katholieke Universiteit Leuven, Universiteit Antwerpen, October 10–13, 2001. Paper „Irony between immediacy and reflection. Irony and humor as modes of eksistence in Kierkegaard’s *Concluding Unscientific Postscript*”.
11. Dzīve tekstā: sievietes mūsdienu literatūrā un humanitārajās zinātnēs, Rīga, Latvijas Universitāte, 6.–7. aprīlis, 2001. Referāts „Kirkegora dialogs ar sievišķo”.
12. Phenomenology at the Beginning of the Thir Millenium. The Controversy about the Existence of the World, Roma, Italy, Universita a S. Thoma Aq. „Angelicum”, The World Institute for Advanced Phenomenological research and Learning, June 26–30, 2001. Paper. „Phenomenology of the Poetical”.
13. The Third International Congress in Phenomenology of Life and the Sciences of Life. Forces, Dynamisms, and the Shaping of Life: Vital, Existential, Creative. Jagiellonian University, Krakow, Poland, The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning, September 13–16, 1999. Paper „Irony as the supplement of life”.
14. The Second International Congress of Philosophy. Phenomenology of Life and the Sciences of Life, Gdansk Politechnical University, Poland, The World

Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning, June 5 – 9, 1997. Paper „Multiple selves in Søren Kierkegaard’s Philosophy”.

Piedalīšanās Latvijas Universitātes un Filozofijas un socioloģijas institūta rīkotajās konferencēs un semināros:

1. Kirkegoriskie lasījumi, Rīga, LU, 2010. g. 5. maijs. Referāts „Dažas piezīmes par juteklisko un jutekliski erotisko fragmentā *Nepastarpināti erotiskā stadijas jeb muzikāli erotiskais*”.
2. Kirkegoriskie lasījumi, Rīga, LU, 2009. g. 5. maijs. Referāts “Izmisuma formu tipoloģija”.
3. Kirkegoriskie lasījumi, Rīga, LU, 2008. g. 6. maijs. Referāts “Atkārtotā fenomens S. Kirkegora filosofijā”.
4. Ētika un dzīvespasaule, Rīga, LU, 2007. Referāts “Patības vērstība”.
5. Kristīgās vērtības un to loma latviskās identitātes veidošanā, Rīga, FSI, 2005. Referāts “S. Kirkegora izpratne par kristīgajām vērtībām”.

Tēmas izpildījuma ieguldījums filosofijas nozares filosofijas vēstures apakšnozares inovācijā mūsdienu kontekstā, promocijas darbā izmantotās metodes

Kirkegora kā domātāja ievietojums tās vai citas filosofiskās domāšanas kultūras kontekstā var iegaismot iepriekš nezināmas tēmas, interpretācijas modeļus, taču šāds lasījums ir drīzāk aizklājošs (tvērums caur cita domātāja prizmu), nevis atklājošs (autora intenci skarošs). Pēc Marka Teilora domām, Kirkegora pētniecībā 20. gadsimtā izkristalizējušās trīs pamatpieejas: biogrāfiski psiholoģiskā, vēsturiski salīdzinošā un deskriptīvi tematiskā.⁷ Biogrāfiski psiholoģiskā pieeja paredz to, ka Kirkegora daiļrades vienību nosaka viņa personiskās dzīves pieredze, problēmas, slimības, noskaņojumi, nevis darbos izvirzītās filosofiskās un teoloģiskās idejas. Šīs pieejas trūkums ir pārlieku tiešs daiļrades atvasinājums no personiskās dzīves

⁷ Taylor M. C. Kierkegaard’s Pseudonymous authorship. A Study of Time and the Self. – Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1975. – Pp. 26–37.

peripetijām. Vēsturiski salīdzinošā pieeja par savu galveno uzdevumu uzskata Kirkegora darbu ievietojumu teoloģijas un filosofijas vēstures kontekstā, salīdzinot viņu ar dažādu laikmetu domātājiem (piemēram, Kirkegors un Sokrats, Kirkegors un Hēgelis, Kirkegors un Vitgenšteins). Šīs pieejas trūkums ir tas, ka bieži nākas pievērsties tikai atsevišķu ideju vai konceptu studijām, zaudējot daiļrades kopskatu. Papildus grūtības rada tas, ka kirkegoriskie koncepti ir mainīgi, nestabili, aprakstoši. Deskriptīvi tematizējošā ievirze tiecas interpretēt Kirkegora tekstus, kuros iešifrēti iespējamie interpretācijas modeļi.

Promocijas darba inovatīvais risinājums ir lietot šīs dažādās metodes komplementārā jeb savstarpēji papildinošā veidā, centrējot lasījumu par diviem pamatjēdzieniem ‘eksistence’ (*Tilværelse*) un ‘komunikācija’ (*Meddelelse*) un ņemot vērā specifisko kirkegorisko nepateiktības līdz galam komunikācijas izpratni. Summējot visu iepriekš teikto, var secināt, ka par inovatīvismu liecina šādi promocijas darba pamatatzinumi:

- Kirkegora daiļrade, nešķirojot reliģiski ētiskos (ar autora vārdu parakstītos) un estētiskos (ar pseidonīmiem parakstītos) sacerējumus, uzlūkojama kā viens veselums, kā spēju (*Kunnens*), nevis zināšanu (*Videns*) komunikācija.
- Promocijas darbā jēdziens komunikācija lietots divos būtiski atšķirīgos salikumos: **eksistenciālā** komunikācija un **eksistences komunikācija**. Šādu oriģinālkonceptiju savā pētnieciskajā darbā izstrādājusi promocijas darba autore. Ja **eksistenciālā komunikācija** izprotama kā izteiksmes forma, lai paustu būtiski svarīgo, tad **eksistences komunikācija** – kā patības dinamikas eksistenciālajā situācijā tvēruma mēģinājums. Izmantotais komplementārisma princips (biogrāfiskās un tematiski deskriptīvās metodes līdzsvarojums, protams, iespēju robežās) ļauj uzlūkot Kirkegora daiļradi kopumā.
- Par interpretācijas pamatu izmantoti Kirkegora sacerējumi “Skatījums uz manu autordarbu” (īpaši tā 2. nodaļa “Atšķirība manā personiskajā eksistences veidā saistībā ar būtisko atšķirību darbos”), „Ētiskās un ētiski reliģiskās komunikācijas dialektika” un „Noslēdzošais nezinātniskais postskripts”.

Promocijas darbā secīgi atklātas šīs inovatīvās idejas.

Promocijas darba struktūra

Promocijas darbs sastāv no ievadnodaļas, starpnodaļas – Kirkegora pētniecības tradīcijas pasaulē un Latvijā –, kā arī trim pamatnodaļām un Kirkegora teksta fragmenta tulkojuma. Ja pirmā no tām kalpo Kirkegora laika sociālās, intelektuālās un kultūras vides iezīmējumam caur indivīda un sabiedrības sastatījuma prizmu, tad otrā un trešā nodaļa ir promocijas darba autores izstrādātās Kirkegora eksistenciālās/eksistences komunikācijas koncepcijas izvērsts un secīgs izklāsts. Iespējams, var rasties secinājums, ka otrās un trešās nodaļas strukturējums trīs apakšnodaļu (kurām savukārt katrai ir trīs apakšnodaļas) blokos ir hēgeliskās triādes inspirēts. Kaut arī promocijas darba galīgā varianta veidolu nav vadījusi vēlme atveidot Hēgeļa trīsdaļīgo struktūru, jo galvenā norūpe bija par sprieduma loģisko soli un izklāsta skaidrību, tomēr iegūtais rezultāts pārsteidzošā kārtā uzrāda to, ka darba tapšanas filosofisko fonu patiesi veido Kirkegora un Hēgeļa, Kirkegora un dāņu hēgeliešu filosofijas krustpunkti.

Pirmajā nodaļā “Reliģiskais indivīds un laikmeta kritika” aplūkota Kirkegora reliģiskā indivīda, kuru autors definē šādi: ‘Tas vienīgais’ (*hin Einzelte*), izpratne un kuru viņš pretstata bezpersoniskajam pūlim. ‘Tā vienīgā’ kategorija ‘šeit aplūkota divējādi – pirmkārt, kā augstākā subjektivitātes individualizācijas pakāpe, kur skalas vienu polu pārstāv Johanness Kārdinātājs no “Vai nu – vai arī” pirmās daļas (estēts *per se*), kamēr otru – Abraāms no darba “Bailes un trīsas” (patiesības bruņinieks); un, otrkārt, – kā fenomēns, kas piedzīvo krīzi modernajā, pūļa sabiedrības dzimšanas, laikmetā. Otrajā gadījumā var runāt par kategorijas sociālkritisko lomu. Kirkegors šī jautājuma analīzei specifiski pievēršas savās piezīmēs “Par uzticību ‘tam vienīgajam’” un “Nedaudz par manas literārās darbības saistību ar ‘to vienīgo’”, kritizējot kolektīvās atbildības principu, kuru veicina preses attīstība. Šajā kontekstā otrs nozīmīgs sacerējums ir viņa “Literārais apskats” – Tomasīnes Gilemborgas romāna “Divi laikmeti” analīze, kas sniedz nevis darba literāro kvalitāšu, tēlu sistēmas un valodas analīzi, bet gan drīzāk – viņš izmanto darba sižetu pūļa kultūras, ko identificē ar pilsētas kultūru, sociālai kritikai. Tāpat šajā promocijas darba nodaļā sniegts laikmeta sociālās un intelektuālās dzīves raksturojums, tas nepieciešams, lai, pirmkārt, iezīmētu Kirkegora vietu šajā ainavā un, otrkārt, – lai uzrādītu tos strāvumus, kas ietekmējuši Kirkegora pasaules uzskata un filosofiskās domas veidošanos.

Otrā nodaļa “Eksistenciālā komunikācija un tās nosacījumi” veltīta Kirkegora komunikācijas stratēģijas jautājumiem. Nodaļas preambulā promocijas darba autore pievēršas komunikācijas koncepta izmantojumam Kirkegora filosofijā, akcentējot tā specifiskos parametrus un ierobežojumus. Kirkegora savdabība parādās divu komunikāciju apzīmējošu terminu *Kommunikation* un *Meddelelse* salīdzinājumā, pirmais raksturo saziņas, bet otrais – informācijas nodošanas funkciju; pirmais paredz vienlīdzīgu visu pušu iesaistīšanos, bet otrais – zināmu vienas puses dominēšanu pār otru (nepateikšanu līdz galam). Secinot, ka autors pārsvarā pieturas otrajam termina lietojuma veidam, var sākt iezīmēt Kirkegora komunikācijas koncepcijas noteiktas kontūras. Vārdsalikums ‘eksistenciālā komunikācija’ savukārt tiek izmantots komunikācijas formas raksturošanai iepretim terminam ‘eksistences komunikācija’ (šis jēgums aplūkots promocijas darba trešajā nodaļā).

Pirmā apakšnodaļa “Komunikācijas stratēģijas” sastāv no trim sadaļām, kas veltītas (1) autora pašinscenēšanās, (2) divkāršās refleksijas un (3) reduplikācijas problemātikai. Tagad īsumā par katru no tām. (1) Atteikšanās no autora autoritātes ir viens no Kirkegora komunikācijas stratēģijas pamatprincipiem, ko viņš realizē, parakstot savus darbus ar dažādiem pseidonīmiem, kā arī kļūstot pats par savas dzīves scenārija autoru un režisoru. To vislabāk raksturo divi Kirkegora pētnieciskajā literatūrā izmantoti termini, tas ir, *autobiogrāfiskā anonimitāte* (īsteno dzīves faktu un ieskatu slēpšana, ko pierāda kaut vai tas, ka viņš rediģē savas dienasgrāmatas un piezīmes) un *pašinscenēšanās* (dzīves pieskaņošana daiļrades prasībām). (2) Pseidonīmu izmantojums Kirkegoram kalpo ne tikai par maskēšanās līdzekli (slēptuvi), bet gan daudz būtiskāk ir piedāvāt potenciālajam lasītājam dažādus dzīves modeļus un lasīšanas modus un lai uzturētu neziņas spriedzi, pārsteiguma momentu, kas neļautu lasītājam identificēties ne ar vienu no šiem modeļiem, bet drīzāk gan – iedziļināties pašam sevī lasīšanas procesā. (3) Šajā sadaļā atspoguļots Kirkegora konflikts ar satīrisko žurnālu “Korsārs”, pēc kura notiek komunikācijas stratēģijas maiņa (pēc promocijas darba autores domām, daudzējādā ziņā šis konflikts ir paša Kirkegora iniciēts) no divkāršās refleksijas (autora identitātes slēpšanas) uz reduplikāciju – savas autora identitātes atzīšanas un vienlaikus publicēšanos ar pseidonīmiem. Var rasties jautājums par šāda soļa lietderīgumu, jo nu jau visi visu zina, bet Kirkegors šo reduplikācijas paņēmienu izmanto, lai radītu nākamā līmeņa spriedzi – starp pateikto un nepateikto.

Otrā apakšnodaļa “Komunikācijas ierobežojumi” veltīta komunikācijas formai, kas raksturojama kā eksistenciāla, pateicoties tieši tās ierobežojumiem, proti, distances uzturēšanai, šķēršļu likšanai sapratnes ceļā un klusuma vēstījumam. Katram no šiem ierobežojumiem veltīta sadaļa. (1) Distances un distancēšanās lietojumu vislabāk raksturo Kirkegora pārdomas par lasīšanas modeļiem – ‘slikto’ un ‘labo’ – un to hermeneitisko nozīmi. Sliktais modelis jeb neprasme lasīt parādās kā lasītāja identificēšanās ar tekstu, iegrimšana tajā, bet labais modelis jeb lasītprasme nozīmē nevis identificēšanos ar tekstu, bet gan drīzāk – lasītāja pievēršanos pašam sev lasīšanas procesā. (2) Kirkegora negatīvās eksistenciālās majeitikas būtība, atšķirībā no tās sokratiskā oriģināla, raksturojama kā virzība sākotnēji pie sevis un tikai tad – pie cita. (3) Klusēšana, nepateikšana un noklusēšana ir viena no būtiskām komunikācijas iezīmēm, jo skar būtiskā (Kirkegoram – būtiski reliģiskā) izpaušanas neiespējamību. Kirkegors šo jautājumu visuzskatāmāk risina darba “Bailes un trīsas” atkārtotajās epizodēs par Abraāma un Izaāka ceļojumu uz Morejas kalnu. Šajā sadaļā aplūkots arī klusējošās sievietes fenomens Kirkegora daiļradē. **Trešā apakšnodaļa “Intersubjektivitātes iespējamība”** loģiski izriet no iepriekš aplūkotajiem komunikācijas ierobežojumiem, jo, ja jau patība vispirmām kārtām ir sevī vērsta, tad rodas jautājums, vai vispār ir iespējama komunikācija ar citu, tikpat sevī vērsta patība. (1) Kirkegors iesāk ar negatīvu argumentu – plaisas starp sevi un citu, sevi un pasauli uzturēšana ir nepieciešams autentiskas patības dzimšanas priekšnosacījums, tas visskaidrāk parādās viņa nelaimīgās jeb sašķeltās apziņas analīzē darbā “Slimība uz nāvi”. (2) Tāpat nav viennozīmīgi traktējama tuvākā izpratne “Mīlestības darbos”. No vienas puses, iespējams, var secināt, ka šis ir Kirkegora mēģinājums pārvarēt atsvešinājuma plaisu, ceļš pie cita, atteikšanās no eksistenciālās komunikācijas stratēģijas. Tomēr, no otras puses, Kirkegors fragmentā par runāšanu uz mirušajiem no jauna akcentē komunikācijas asimetrisko iedabu.

Trešā nodaļa “Eksistences komunikācija un tās veidi” veltīta komunikācijas kā eksistences izpaušanās, komunikācijas kā eksistences interpretācijas un komunikācijas kā indivīda pašrealizācijas laikā un tekstā jautājumiem. Jēdziens ‘eksistences komunikācija’ savā ziņā ir jēdziena ‘eksistenciālā komunikācija’ pretsvars (nekādā ziņā ne pretstats), jo šeit tiek izcelts nevis formas, bet gan eksistences izpaušanās un patības pašizziņas aspekts. **Pirmā apakšnodaļa “Komunikācija kā eksistences izpaušanās”** ir mēģinājums izsekot eksistences komunikācijas jēdziena kirkegoriskajam lietojumam. Zināmas pētnieciskas grūtības

rodas tādēļ, ka par to viņš runā tikai fragmentā “Ētiskās un ētiski reliģiskās komunikācijas dialektika” un atsevišķās “Noslēdzošā nezinātniskā postskripta” daļās. Tieši šī iemesla dēļ arī promocijas darbā šī nodaļa nav tik izvērsta, taču, neraugoties uz to, tā ir viena no konceptuāli vissvarīgākajām sadaļām, jo kalpo promocijas darba autores koncepcijas pamatošanai. (1) Eksistences komunikācijas deskriptīvā modeļa izveides mēģinājums. Ja tradicionāli Kirkegora pētniecībā runā par eksistences stadijām, uz ko vedina viņa paša lietotais “Dzīves ceļa stadiju” formulējums, tomēr “Noslēdzošajā nezinātniskajā postskriptā” Kirkegors raksta šādi: “Subjektīvā domātāja uzdevums ir pārvērst pašam sevi instrumentā, kas skaidri un noteikti pauž būtiski cilvēcisko eksistencē.” Tas nozīmē, ka viņa uzmanības centrā šajā gadījumā ir jautājums par to, kā eksistence izpaužas (‘komunicē sevi’) caur katru atsevišķu indivīdu un kā šis indivīds saprot pats sevi un sevi eksistencē. (2) Kirkegors min šādus cilvēka pašinterpretācijas eksistencē pamatmodus: estētisko, ētisko, ētiski reliģisko un reliģisko. Promocijas darbā šie modi analizēti caur nepastarpinātības un refleksijas mijattiecību prizmu, kur nepastarpinātība un refleksija nozīmē noteiktu cilvēka eksistenciālās situācijas apjēguma formu. Tā, piemēram, estētiskajā eksistences komunikācijas formā dominē nepastarpināts (tiešs) realitātes tvērums, ļaušanās situācijai un ārējiem apstākļiem, kamēr ētiskajā un daļēji arī ētiski reliģiskajā modā (šo Kirkegors bieži dēvē par sokrātisko reliģiozitāti) patība spēj izdarīt ētisko sevis izvēli, tas ir, tiekties uz to, kas atrodas ārpus dzīves galīgajiem nosacījumiem, taču tikai reliģiskais eksistenciālās komunikācijas mods simbolizē patības spēju pārvarēt ikdienas dzīves nosacījumus un iziet ārpus galīgā, un paradoksālā kārtā šī izlaušanās nozīmē atgriešanos nepastarpinātībā, to Kirkegors apraksta kā sekundāro nepastarpinātību, kuru raksturo ļaušanās ticības lēcienam un absurdam. (3) Tomēr Kirkegors runā arī par sava veida robežzonām (*confinia*), kuras pastāv starp estētisko un ētisko (ironija) un ētisko un autentiski reliģisko (humors). Atrašanās pa vidu nozīmē to, ka šajos eksistences komunikācijas veidos izpaužas dažādas iezīmes, tā, piemēram, ironists gan var reflektēt par savu eksistenciālo situāciju, apzināti izvēlēties to, taču viņš vēl nespēj iziet ārpus ikdienušķiem, ierobežojošiem nosacījumiem, kamēr humorists apzinās savu ciešanu jēgu, taču nespēj ielūkoties pašu ciešanu būtībā.

Otrā apakšnodaļa “Komunikācija kā eksistences interpretācija” veltīta problēmai, kā domāt par eksistences komunikāciju un kā šo domas rezultātu izpaust vārdos. Citiem vārdiem sakot, tas ir jautājums par filosofijas lomu. Kā savdabīga

centrējoša ass šajās pārdomās par filosofiskās refleksijas iespējamību kalpo Kirkegora pseidonīms Johannes Klīmakss tādēļ, ka tieši darbos, kas parakstīti ar viņa vārdu, tiek risināts metodes jautājums. (1) Nepabeigtais sacerējums *De Omnibus dubitandum est* var tikt uzlūkots kā Kirkegora pārruna pret filosofiju kā metodi, akcentējot subjektīvā domātāja pozīcijas priekšrocības. (2) “Filosofiskajās drumslās” atrodama spekulatīvās filosofijas kā akustiskas ilūzijas kritika un paradoksa jēdziena raksturojums. Kirkegors veiksmīgi izmanto akustiskās ilūzijas metaforu, sakot, ka, tā kā abstraktā (spekulatīvā domāšana) ieņem skatpunktu ārpus eksistences, tad arī visi jautājumi, ko tā uzdod eksistences sakarā, ir vien jautājumi sev pašai. Citiem vārdiem sakot, kā sauc – tā atskan, tāpēc arī tiek lietots termins akustiskā ilūzija. (3) “Noslēdzošajā nezinātniskajā postskriptā” filosofija kā metode tiek apstrīdēta no eksistences sistēmas izveidošanas neiespējamības viedokļa, tas ir, subjektīvo eksistenci nevar iekļaut loģiskos konstruktos.

Trešā apakšnodaļa “Komunikācija kā indivīda pašrealizācija laikā” savukārt veltīta eksistences komunikācijas un patības būtiski laiciskajai iedabai. (1) Atzīstot eksistences sistēmas neiespējamību, Kirkegoram nākas domāt par citu, netiešu filosofisko spriedumu paušanas veidu, nonākot pie savveidīgas filosofiskā naratīva formas, kurai raksturīgs gan es pozīcijas iešifrējums tekstā, gan nesistēmiska domāšana, gan īpašas, proti, naratīvā laika struktūras (te promocijas darba autore izmanto Pola Rikēra naratīva un laika izpratni). Šajā sadaļā raksturoti Kirkegora naratīvā laika konfigurācijas paņēmieni, tādi kā, atkārtošana, pārtraukšana un pārnesums. (2) Patības temporalitāte ir viens no Kirkegora eksistences komunikācijas izpratnes stūrakmeņiem, jo patība, būdama attiecība, tātad laiciska, mīt un domā laiciskā eksistencē. Kirkegors šo attiecību skata caur brīvības, aktualitātes un iespējamības mijiedarbības laika prizmu. (3) Kā trīs galvenās laika realizācijas formas Kirkegoram ir atkārtošānās, atcerēšanās un acumirkļis; tās atšķir galvenokārt to virzība un loma eksistences izpaušanā. Ja atcerēšanās un atkārtošānās ir viena un tā pati kustība, atšķiras tikai to skata virziens (atcerēšanās kā dzīve atmiņās un bijušajā, atkārtošānās – virzība uz priekšu), tad acumirkļis ir cilvēka iekšējības mērs, ētiskās izvēles, atkārtošānās un ticības lēciena laikamērs.

Secinājumi.

Pielikumā pievienots promocijas darba autores veiktais Kirkegora darba “Skatījums uz manu autordarbu” otrās nodaļas tulkojums no dāņu valodas. Šī fragmenta nozīme promocijas darbā ir ļoti liela, jo tas kalpo kā viens no

pamattekstiem koncepcijas izstrādāšanā. Atsaucoties uz šo tekstu, autore uzskata par iespējamu secināt, ka Kirkegora daiļradi un dzīvi var tvert kā vienotu spēju komunikācijas (*Kunnens Meddelelse*) projektu.

Promocijas darbā izmantotās metodes

Promocijas darbā komplementārā (savstarpēji papildinošā) izmantotas šādas trīs pamatmetodes:

- Biogrāfiski psiholoģiskā – piezīmju, žurnālu, dienasgrāmatu un citu biogrāfisko, kā arī Kirkegora laikmetu raksturojošo materiālu pētīšana;
- Vēsturiski salīdzinošā – Kirkegora un citu viņa laikmeta, kā arī vēlāko laiku domātāju ieskatu salīdzināšana, filosofisko ietekmju (citu autoru uz Kirkegoru un Kirkegora – uz citiem autoriem) pētīšana;
- Deskriptīvi tematiskā – Kirkegora tekstu hermeneitiskā analīze.

Promocijas darbā izmantoto avotu un izmantotās literatūras apskats

Promocijas darba bibliogrāfija sagrupēta četrās lielās grupās: (I) Sērena Kirkegora darbi; (II) sekundārliteratūra; (III) papildliteratūra; (IV) interneta resursi. Tagad īss katras grupas raksturojums.

Sērena Kirkegora darbi. Promocijas darba autore izmantojusi 1991. gadā izdoto Kirkegora kopoto rakstu izdevumu 20 sējumos (dāņu valodā). Kopumā analizēti 30 Kirkegora sacerējumi, starp kuriem kā īpaši nozīmīgi Kirkegora komunikācijas izpratnei minami šādi: “Johanness Klīmakss jeb *De Omnibus dubitandum est*”; “Filosofiskās drumslas”, “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts”, “Skatījums uz manu autordarbu”, “Atkārtošanās”, “Bailes un trīsas”, “Bažu jēdziens”, “Slimība uz nāvi”, “Vai nu – vai arī”, “Dzīves ceļa stadijas” un “Mīlestības darbi”, kā arī publicistika un žurnāla “Acumirkļis” 10 laidieni. Tāpat promocijas darbā ir atsauces uz Kirkegora dienasgrāmatām un piezīmēm, it īpaši akcentējot fragmentu “Ētiskās un ētiski reliģiskās komunikācijas dialektika”. Kopumā izmantoti 5 izdevumi dāņu un angļu valodā. Šeit jāmin arī 10 Kirkegora sacerējumu fragmentu tulkojumi latviešu valodā.

Sekundārliteratūra. Pirmā šīs grupas daļa sastāv no monogrāfijām – Kirkegora daiļradei veltītām grāmatām, biogrāfijām un bibliogrāfiskajiem rādītājiem dāņu, angļu un krievu valodā. Kā īpaši nozīmīgus promocijas darba tēmas attīstībai var minēt tādu autoru kā Alstēra Haneja, Joakima Garfa, Džordža Patisona, Ričarda Pūla, Marka Teilora, Merolda Vetfāla, Džona Stjuarta, Silvijas Volšas, Džeimijas Fereiras un Džūlijas Votkinas sacerējumus. Kopumā promocijas darbā izmantotas 67 monogrāfijas.

Otrajai sekundārliteratūras grupas daļai, ko veido 129 vienības, pieder raksti zinātniskajos žurnālos un krājumos. Kā īpaši nozīmīgi autori tēmas atklāšanā, līdztekus jau iepriekš minētajiem, ir Nilss Jorgens Kapelorns, Stjuarts Daltons, Deivids Goikoečeja, Ārne Grēns, Pols Hjū, Gordons Marino, Kalvins Šrāgs, Tomass Pepers, Pija Seltofta, Johans Taelss un citi. Šajā grupā izceļami raksti par Kirkegoru latviešu valodā, kas īpaši nozīmīgi tādēļ, ka rada diskusijas telpu Latvijā. Še minami tādi autori kā Andris Rubenis, Jānis Vējš, Rinalds Zembahs, Skaidrīte Lasmane, Ainārs Felcis, Māra Kiope, Andrejs Balodis, Maija Kūle, Raivis Bičevskis, Ansis Zunde, Māra Rubene, Ieva Lapinska, Inguna Sekste, Artis Svece, Lilija Gorbaceviča, Baiba Felce, Hanes Korjuss un Vents Sīlis.

Papildliteratūras sarakstā iekļauti darbi (kopumā 18 vienības), kas izmantoti Dānijas kultūrsituācijas raksturojumam (piemēram, “Teksti no zelta laikmeta Dānijas”, “Kirkegors un viņa laikabiedri”), tāpat autori, kas būtiski Kirkegora filosofisko ieskatu izpratnei (G. V. F. Hēgelis, Imanuels Kants, Augustīns, Platons), kā arī promocijas darba koncepcijas formulējumam (Žaks Deridā, Pols Rikērs, Karls Jasperss, Pauls Tillihs).

Interneta resursu sarakstā norādītas divas vietnes – Kirkegora kopoto rakstu jaunais elektroniskais izdevums un Sērena Kirkegora pētniecības centra mājaslapa, kur savukārt atrodamas vēl citas saites.

SĒRENA KIRKEGORA PĒTNIECĪBAS TRADĪCIJAS

Promocijas darba tēma “Eksistenciālās komunikācijas problēma Sērena Kirkegora filosofijā” ir oriģināla Kirkegora izpētē gan Latvijā, gan pasaulē. Lai arī eksistē pētījumi par Kirkegoru kā eksistences domātāju, par viņa eksistences izpratni, kā arī atsevišķas iestrādes komunikācijas interpretācijā, tomēr nav darbu tieši par eksistenciālo komunikāciju un to specifiskajiem ierobežojošajiem nosacījumiem, lai gan, iespējams, var runāt par atsevišķām iestrādēm Kirkegora un komunikācijas tematikā; šīs iestrādes iekļautas kopapskatā, bet detalizēts šī pētniecības virziena pārskats sniegts promocijas darba 2. nodaļā, kas veltīta eksistenciālās komunikācijas problemātikai. Pētniecības pārskats ir trīsdaļīgs – vispirms aplūkota kirkegoriskās domas analīze Dānijā, tad – citviet pasaulē un visbeidzot aplūkota Kirkegora recepcija Latvijā.

Kirkegora pētniecība Dānijā

Kirkegora recepcijai Dānijā pēdējo 10–15 gadu laikā ir pievērsta liela uzmanība, proti, ir izdots rakstu krājums “Kirkegora starptautiskā recepcija. Ziemeļeiropā un Rietumeiropa.”⁸ Tāpat jāmin Habiba Malika (*Habib Malik*) monogrāfija “Uztverot Sērenu Kirkegoru. Agrīnā ietekme un viņa ideju interpretācija, 1855–1925”,⁹ kā arī Stīna Tulberga “Kirkegors Dānijā: recepcijas vēsture”.¹⁰ Kirkegora pētniecības analīzei Dānijā veltīti arī šādi raksti: Brūsa Kirmses ““Laukā!”: modernitātes izlaušanās, Kirkegors un Dānija”,¹¹ Rodžera Pūla “Nezināmais Kirkegors: 20. gadsimta recepcijas”,¹² Fina Mortensena “Kirkegors Skandināvijā. Radikālās recepcijas vēsture”.¹³ Loģiski rodas jautājumi par to, vai un kāpēc tieši šobrīd palielinājusies interese par Kirkegoru un ar ko mūsdienu pētījumi kvalitatīvi

⁸ Kierkegaard's International Reception. Vol. 8, tome I: Northern and Western Europe. – Farnham, England and Burlington, VT: Ashgate Publ., 2009.

⁹ Malik H. C. Receiving Soren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought. – Washington, DC: Catholic University of America Press, 1997.

¹⁰ Tullberg S. Kierkegaard i Danmark: en receptionshistorie. – Copenhagen: C. A. Reizel, 2006.

¹¹ Kirmmse B. H. “Out with It!”: The modern breakthrough, Kierkegaard and Denmark // The Cambridge Companion to Kierkegaard. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – Pp. 15–47.

¹² Poole R. The Unknown Kierkegaard: Twentieth-century receptions // The Cambridge Companion to Kierkegaard. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – Pp. 48–75.

¹³ Mortensen F. H. Kierkegaard in Scandinavia. A History of Radical Reception // Kierkegaard Revisited. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1997. – Pp. 410–441.

atšķiras no agrākajiem. Atbilde, iespējams, meklējama nevis publikāciju skaitā, bet gan drīzāk jaunā pieejā autora darbībai un dzīvei, proti, mēģinājumā satvert to kopumā, protams, akcentējot dažādas tēmas un dažādus aspektus – filosofiskos, literāros, ētiskos, reliģiskos. Vēl vairāk, koptvērums iespējams kā retrospekcija. Šādas pieejas kvintesenci rakstā “Sērena Kirkegora darbu kopumā retrospektīva izpratne” sniedz Kopenhāgenas Universitātes Sērena Kirkegora pētniecības centra direktors Nils Jergens Kapelorns (*Niels Jørgen Cappelorn*). Viņš raksta: “Kirkegora daiļrade ir saprotama tikai, iesākot ar autora secinājumiem un tad virzoties atpakaļgaitā, izmantojot viņa sacerējumus par autora darbu un dienasgrāmatas kā paralēlus avotus. Un arī tie ir jālasa un jāsaprot retrospektīvi.”¹⁴ Citiem vārdiem sakot, šāds retrospektīvs skats atklāj ciešo saistību starp autora dzīvi un darbību, starp, starp agrīno (līdz 1846. gadam) un vēlīno (pēc 1846. gada) viņa daiļrades periodiem, starp literārajiem darbiem un dienasgrāmatām un tamlīdzīgi. Tomēr tas nenozīmē, ka noticis radikāls apvērsums Kirkegora darbu uztverē, jo jau vairāk nekā 150 gadu garumā Dānijā eksistē Kirkegora pētniecības tradīcija. Te drīzāk būtu jārunā par fragmentēta skatījuma pārvarēšanas iespējamību, ko savukārt ietekmē aizvien plašāka iepriekš publicētu un npublicētu oriģināltekstu, papildinātu ar komentāriem, pieejamība (to skaitā interneta vietnēs¹⁵), kā arī mūsdienīgi tulkojumi, it īpaši angļu valodā, kas rada savdabīgu divkāršas refleksijas fenomenu (izmantojot Kirkegora terminoloģiju), proti, tulkojumi ļauj citādi paskatīties uz oriģinālu, ieraudzīt citas nozīmes un zemtekstus, vienlaikus neaizvietojo ar tiem oriģinālus. Tas rada interpretācijas lauku, kas it īpaši svarīgi Kirkegora gadījumā, jo autora izmantotie termini ir metaforiski, poētiski, neprecīzi, un divkāršas refleksijas fenomēns šajā gadījumā nozīmē to, ka nespēja precīzi atveidot terminu citā valodā liek meklēt aprakstošus apvedceļus, kas savukārt atkal paver jaunu skatījumu uz paša Kirkegora izteiksmi.

1855.–1945.g.

Vēsturiskā uzlūkojumā kā pirmo nozīmīgo soli pētniecībā var minēt 1877. gadā sarakstīto dāņu literatūrzinātnieka Georga Brandesa (*Georg Brandes*)

¹⁴ Cappelørn N. J. The Retrospective Understanding of Søren Kierkegaard's Total Production // Søren Kierkegaard: Critical Assessments of Leading Philosophers. Vol. 1. – London, New York: Routledge, 2002. – P. 34.

¹⁵ Skat. www.sks.dk

monogrāfiju “Sērens Kirkegors. Kritisks ieskats daiļradē”.¹⁶ G. Brandesa analīze centrējas ap trim Kirkegora daiļradi noteicošiem biogrāfiskiem aspektiem – tēva ietekmi, saitēm ar Regīnu Olsenu un “Korsāra” skandālu, kā arī ap paša autora rakstura iezīmēm – akcentēto piētismu un nicinājumu pret pasaulīgo. Kirkegora tekstos Brandess meklē tos personiskos elementus, radošās formulas, kuras ir pamatā šo tekstu tapšanai. “No šī autora rokām nāca ne tikai ‘literatūra literatūrā’, bet arī valoda valodā, valoda, kuras stils bija tālu no akmenscieta miera un nacionālā stila tīrības, tas bija aizrautīgs, pārspīlēts, izsmalcināts un izvairīgs, kurā lielu lomu spēlēja nevis lasīšanu virzošs darbības vārds, bet gan nozīmi paplašinošs īpašības vārds, un atmosfēra spēlēja lielāku lomu nekā forma, kur viss bija kaislības pilns un pulsējošs – valoda, ķermenis”.¹⁷ Tādējādi Brandess liek pamatus interpretācijai, kas autora daiļradi pakļauj biogrāfiskiem un psiholoģiskiem motīviem un noteikta rakstniecības modeļa (formulas) meklējumiem. Jāsaka, ka jau Brandesa dzīves laikā šo interpretāciju kritizēja par tās pozitīvistisko ievirzi. Taču vienlaikus jāpiebilst, ka Brandesam kā literatūrkritiķim ir izšķiroša loma Kirkegora ideju popularizācijā Latvijā (par to sīkāk sadaļā “Kirkegora pētniecība Latvijā”).

1892. gadā publicēta Haralda Hefdinga (*Harald Høffding*) monogrāfija “Sērens Kirkegors kā filozofs”, kur uzmanības centrā ir Kirkegora epistemoloģija, ētika un mācība par stadijām.¹⁸ Atšķirībā no G. Brandesa H. Hefdings pievēršas nevis Kirkegora dzīves gaitas ietekmei uz viņa daiļradi, bet gan paustajām filosofiskajām idejām un filozofa uzdevumam, proti, ētiski reliģiskās patiesības meklēšanai, jo, pēc viņa domām, pats ticības lēciena nojēgums atceļ daiļrades psiholoģiskās interpretācijas vajadzību.

Gluži pretēju pieeju proponē cits autors, viens no Kirkegora kopoto rakstu pirmā izdevuma redaktoriem Pēters Andreass Heibergs (*Peter Andreas Heibergs*), kura 1925. gada pētījuma nosaukums ir “Sērena Kirkegora reliģiskā attīstība. Psiholoģisks pētījums”.¹⁹ Heibergs uzlūko Kirkegora dzīvi viņa reliģisko ieskatu

¹⁶ Brandes G. Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids. – København: Gyldendals Uglebøger, 1967.

¹⁷ Ibid. – S. 123–124.

¹⁸ Skat.: Tullberg S. The Permanent Reception – 150 Years of Reading Kierkegaard // Kierkegaard Research. Kierkegaard's International Reception. Northern and Western Europe. Vol. 8, tome 1. – Farnham, UK and Burlington, VT: Ashgate Publ., 2009. – Pp. 3–120.

¹⁹ Heiberg P. A. Søren Kierkegaards religiøse Udvirkling. Psykologisk mikroskopi. – København: Gyldendalske Boghandel, 1925.

attīstības kontekstā – kā ceļu pie iekšējās harmonijas, kas sasniedzama vien reliģiskajā attīstības stadijā.

Kirkegora pētniecībā nozīmīgs darbs ir Eduarda Geismāra (*Eduard Geismar*) sešu sējumu izdevums “Sērens Kirkegors. Dzīves ceļš un daiļrade”,²⁰ kur soli pa solim izsekota un neitrāli aprakstīta Kirkegora biogrāfija, kā arī atspoguļoti faktori, kas ietekmēja viņa rakstīšanas manieri. Šis ir visdokumentālākais un visizsmeltošākais pētījums par autoru līdz pat 20. gadsimta vidum. Šie četri minētie autori (Georgs Brandess, Haralds Hefdings, Peters Andreass Heibergs un Eduards Geismārs) izvēlēti Kirkegora pētniecības apskatam šajā periodā, lai ilustrētu dažādas, šim periodam raksturīgas pētnieciskās ievirzes – pozitīvistiski, reliģiski, psiholoģiski portretējošas un dokumentāli orientētas.²¹

Šis Pirmais Kirkegora pētniecības periods iezīmīgs arī ar to, ka sagatavots un izdots pirmais Kirkegora kopoto rakstu izdevums četrpadsmit sējumos (*Søren Kierkegaards Samlede Værker*, 1901–1906), kā arī otrais izdevums (*Søren Kierkegaards Samlede Værker*, 1920–1936).²² Ja pirmā izdevuma sastādīšanā izmantota klasiskās filoloģijas metode, tad otrajā izdevumā lielāka uzmanība pievērsta tieši filosofisko jēdzienu atspoguļojumam, kā arī komentāriem un tēmu un personu rādītājiem. Vienlaikus no 1909. gada līdz 1948. gadam publicēti 20 sējumi, kas ietver dienasgrāmatas, piezīmes un npublicētus fragmentus.²³ Materiāli sakārtoti un apzīmēti šādi: A) dienasgrāmatas; B) npublicēto darbu fragmenti un polemiskas piezīmes; C) pārdomas par izlasīto, kas iedalāmas trīs apakšsekcijās *theologica*, *philosophica* un *aesthetica*. Kā lielāko šī izdevuma nepilnību vēlākie Kirkegora pētnieki min hronoloģijas neievērošanu, kas gan ir objektīvi radusies problēma sakarā

²⁰ Geismar E. Søren Kierkegaard. Livsudvikling og Forfattersvirkomshed. Binder 1–6. – Koøbenhavn: G. E. C. Gads Forlag, 1926–1928.

²¹ Skatīt vēl šādas monogrāfijas: Valdemārs Amundsens “Sērena Kirkegora jaunība. Viņa ģimene un reliģiskā attīstība” (Ammundsen V. Søren Kierkegaards Ungdom. Hans Slægt og hans religiøse Udvikling. – København: G. E. C. Gads Forlag, 1912); Jenss Himmelstrups “Sērena Kirkegora skatījums uz Sokratu” (Himmelstrup J. Søren Kierkegaards Opfattedelse af Socrates. – Copenhagen: Arnold Busk, 1924); Frithofs Brands “Jaunais Sērens Kirkegors” (Brandt F. Den unge Søren Kierkegaard. En Række nye bidrag. – Copenhagen: Levins & Munksgaards Forlag, 1929); Hjalmārs Helvēgs “Sērens Kirkegors. Psihiatriski psiholoģisks pētījums” (Helweg H. Søren Kierkegaard. En psykiatrisk-psykologisk studie. – Copenhagen: H. Hagerup, 1933); Johanness Holenbergs “Sērens Kirkegors” (Hohlenberg J. Søren Kierkegaard. – Copenhagen: H. Hagerup, 1940).

²² Kopoto rakstu redaktori ir Johans Ludvigs Heibergs (*Johan Ludvig Heiberg*), Hanss Ostenfelds Lange (*Hans Ostenfeld Lange*) un Anderss Bjorns Dračmans (*Andres Bjørn Drachmann*), terminu skaidrojošās vārdnīcas autors Jenss Himmelstrups (*Jens Himmelstrup*).

²³ Papildsējumi izdoti 1968.–1970. gados, bet priekšmetu un personvārdu rādītājs – tikai 1975.–1978. gados (rādītāja sastādītājs Nilss Jorgens Kapelorns).

ar to, ka Kirkegora piezīmes bieži vien nav datētas, tādēļ sastādītājiem nācies tās grupēt tematiski un ievietot tur, kur tās kontekstuāli šķietami iederas.²⁴

1945.–1989.g.

1948. gada 4. maijā Nīlsa Tulstrupa (*Niels Thulstrup*) vadībā Kopenhāgenā nodibināta Kirkegora biedrība, kuras pamatuzdevumi bija aptveroša bibliogrāfiskā rādītāja sastādīšana un Kirkegora ideju popularizēšana pasaulē. Šajā periodā pētniecībā aktīvi darbojas jau pieminētais Nīlss Tulstrups, kura interešu laukā ir Kirkegora un Hēgeļa filosofijas salīdzinājums²⁵ jeb, precīzāk izsakoties, Kirkegora ideju interpretācija caur Hēgeļa uzskatu prizmu. Par Kirkegoru raksta Johannes Holenbergs (biogrāfija) un Bilseskovs Jansens (ieskats Kirkegora rakstīšanas manierē, kompozīcijas un stila paņēmienos).²⁶ Nozīmīgu ieguldījumu pētniecībā un jaunās kirkegoriešu paaudzes izglītošanā sniedz Ukrainā dzimušais un caur Vāciju 1934. gadā Dānijā ieceļojušais Gregors Malančuks (*Gregor Malantschuk*).²⁷ Viņš ir viens no pirmajiem dāniski rakstošajiem autoriem, kura darbi ir tulkoti angļiski, līdz ar to ļaujot arī citu valstu pētniekiem tuvināties Kirkegora domu pasaulei. Tāpat jāmin Johanna Sleka oriģinālais īssacerējums “Kirkegora visums”²⁸ (šeit dominē nevis hronoloģiskā, bet gan tematizējošā pieeja, akcentējot noteiktas Kirkegora pozīcijas – estētisko, ētisko, individuālistisko, kā arī noteiktus kontekstus – sociālo, reliģisko utt.) un Knuda Ejera Lēgstrupa “Konfrontācija ar Kirkegoru”²⁹ (interesanti, ka grāmata, kas ir ar antikirkegorisku ievirzi, it īpaši attieksmes pret citu jeb tuvāko jautājumā atklāj jaunus autora domas aspektus, citstarp paradoksālās eksistences

²⁴ Šī problēma atrisināta tikai jaunākajā kopoto rakstu izdevumā (*Søren Kierkegaards Skrifter*), saīsinājumā *SKS*, piezīmes un pārdomas tiek sakārtotas hronoloģiski, ievērojot to tapšanas laiku (tiek veikts nopietns darbs ar dokumentiem, lai datētu visus materiālus).

²⁵ Skat.: Nīlsa Tulstrupa “Kirkegora attieksme pret Hēgeli un spekulatīvo filosofiju līdz 1846. gadam” (Thulstrup N. *Kierkegaards Forhold til Hegel og til den speculative Idealisme indtil 1846*. – Copenhagen: Gyldendal, 1967).

²⁶ Skat.: Johannes Holenbergs “Vientuļnieka ceļš. Ieskats Sērena Kirkegora daiļradeā” (Hohlenberg J. *Den ensomme vej. Den Fremstilling af Søren Kierkegaards værk*. – Copenhagen: H. Hagerup, 1948); Bilseskovs Jansens “Ieskats Sērena Kirkegora literārajā mākslā” (Jansen F. J. B. *Studier i Søren Kierkegaards litterære Kunst*. – Copenhagen: Rosenkilde og Bagger, 1951).

²⁷ Skat.: Gregors Malančuks “Ievads Sērena Kirkegora daiļradē” (Malantschuk G. *Indførelse i Søren Kierkegaards Forfatterskab*. – Copenhagen: Munksgaard, 1953); “Sērena Kirkegora eksistences dialektika” (Malantschuk G. *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*. – Copenhagen: Hans Reitzel, 1968); “Brīvības problēma Kirkegora *Bažu jēdzienā*” (Malantschuk G. *Frihidens problem i Kierkegaards Begrebet Angest*. – København: Rosenkilde og Bagger, 1971) un “No indivīda līdz vienīgajam” (Malantschuk G. *Fra Individ til Enkelte*. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 1978).

²⁸ Skat. Sløk J. *Kierkegaards Univers*. – Viby: Centrum, 198.).

²⁹ Skat. Lēgstrup K. E. *Opgør med Kierkegaard*. – Copenhagen: Gyldendal, 1968.

iespējamības/neiespējamības dihotomiju), kā arī Kirkegora psiholoģijai veltītas monogrāfijas.³⁰

Šajā laikā divus jaunus izdevumus (1964. g. un 1982. g.) piedzīvo Kirkegora kopotie raksti iepriekšējā (1920.–1936.g.) redakcijā; apkopotas un izdotas Kirkegora dienasgrāmatas četros sējumos Petera Rodes (*Peter P. Rhode*) redakcijā un ar viņa komentāriem.³¹ Citu starpā izceļams Heninga Fengera darbs “Kirkegors: mīti un to izcelšanās”,³² kas iezīmē pavērsienu pētniecības metodikā un savā ziņā rosina izdot kopotos rakstus jaunā redakcijā, kas realizējas tikai pēc 20 gadiem. H. Fengera grāmata ir rakstīta asi polemiskā stilā, tā vēršas pret nekritisku avotu izmantojumu, secinot, ka šeit nepieciešams vēsturnieka skats, it īpaši nedatēto materiālu (piezīmju) un dienasgrāmatu apstrādē.

1989. –2009. g.

Šodienas Kirkegora pētniecību Dānijā var raksturot kā notikumiem un izdevumiem bagātu, bet tomēr centrētu ap trim galvenajiem tematiskajiem blokiem, kurus var raksturot šādi: A) Literārie lasījumi; B) Subjektivitātes teorija un ētika; C) Teoloģiskie pētījumi. Turklāt šajā periodā vairs nav iespējams nodalīt pētniecību Dānijā un ārpus Dānijas, tā kļuvusi starptautiska – ārzemju pētnieki piedalās Kirkegora pētniecības centra darbā, šīs sadarbības rezultātā izdotas monogrāfijas svešvalodās, tāpat tiek tulkoti (lielākoties angļiski) dāņu pētnieku darbi.

A) Literārie lasījumi. Šim pētīšanas virzienam raksturīga pievēršanās Kirkegora tekstu pētījumiem, proti, ir notikusi pārvirze no epistemoloģijas uz retoriku. Par to liecina, piemēram, Jergena Bondes Jensena (*Jørgen Bonde Jensen*) pētījums “Esmu tikai dzejnieks. Par Sērenu Kirkegoru kā rakstnieku”.³³ Īzaks Vinkels Holms (*Isak Winkel Holm*) raksturo četras iespējamās pieejas tekstu interpretācijai: reduktīvo (tēmas vai aspekta izcēlum); harmonizējošo (teksta kā veseluma tvērums); kontekstualizējošo (autora iesaisti dialogā ar citiem autoriem); problematizējošo

³⁰ Skat.: Ibs Ostenfelds “Sērena Kirkegora psiholoģija. Izpēte un pašidentifikācija” (Ostenfeld I. Søren Kierkegaards psykologi. Undersøgelse og Indlevelse. – København: Rhodos, 197.); Krestens Nordentofts “Kirkegora psiholoģija” (Nordentoft K. Kierkegaards psykologi. – Copenhagen: G. E. C. Gad, 1972).

³¹ Søren Kierkegaards Dagbøger. Binder 1–4. – København: Thaning & Appels Forlag, 1961–1963.

³² Skat.: Fenger H. Kierkegaard-Myter og Kierkegaard-Kilder. – Odense: Odense Universitetsforlag, 1976.

³³ Skat.: Jensen J. B. Jeg er kun en digter. Om Søren Kierkegaard som skribent. – København: Babette, 1996.

(skatījums uz autordarbu kopumā no specifiskas problēmas viedokļa).³⁴ Kā visspilgtāko šīs interpretācijas ievirzes pārstāvi var minēt Joakimu Garfu (*Joakim Garff*). 1995. gadā iznāk viņa grāmata “‘Bezmiega māktais’: Kirkegora estētiski biogrāfiskais izlasījums”.³⁵ Tomēr vislielāko rezonansi Dānijā un ārpus Dānijas iegūst viņa 2000. gadā publicētā monogrāfija “Sērens Kirkegors. Biogrāfija” (tulkota angļu valodā 2005. gadā).³⁶ Šajā monogrāfijā autors, izmantojot plašu faktu materiālu, Kirkegora darbu oriģinālizdevumus, rokrakstus, laikmeta tekstus un kontekstus, sniedz netradicionālu un aptverošu skatījumu uz Kirkegora dzīvi un viņa personību veidojošajiem faktoriem. Grāmatas daļījums piecās daļās raksturo Kirkegora biogrāfiju, sākot ar viņa bērnību un atmosfēru ģimenē un beidzot ar pakrišanu uz Kopenhāģenas ielas 1855. gadā, ievietošanu slimnīcā un nāvi; tāpat viņa radošās aktivitātes, sākot ar pirmajiem privātajiem (dienasgrāmatās) un publiskajiem (literatūrkritiskajās esejās) rakstniecības mēģinājumiem un beidzot ar asi polemiskajiem uzbrukumiem oficiālajām dāņu reliģiskajām institūcijām žurnālā “Acumirkļis” (*Øjeblikket*), izvirzot priekšplānā īpaši nozīmīgas daiļrades virsotnes – konkrētus sacerējumus, tādus kā, piemēram, “Vai nu – vai arī”, “Skatījumu uz manu autordarbu” un citus – kā atslēgas (hermeneitiskus instrumentus) dzīves un daiļrades tvērumam kopumā. Līdztekus tam Garfa monogrāfija pievēršas arī Kirkegora klātienē un neklātienē dialogam ar ievērojamiem sava laika (un arī pagātnes) domātājiem. Tajā pašā laikā fascinējoši un netradicionāli, bet informatīvi ir autora ekskursi laikmeta higiēnas tradīcijās (piemēram, kanalizācijas sistēmas attīstībā) un Kirkegora īpatnējos ēšanas un naudas tērēšanas paradumos (paskopiem ziedojumiem un žēlošanos par mūžīgo naudas trūkumu par spīti ģimenes labajiem materiālajiem apstākļiem, kas liek aizdomāties, vai tikai viņš nav bijis slepens azartspēļu cienītājs, taču šādam apgalvojumam nav dokumentālu pierādījumu), dāņu humora specifiskā un pilsētas dzīves kultūrā. Tomēr tieši pētnieciskajā aspektā, šķiet, pats svarīgākais ir tas, ka autors runā par īpaši uzturētu distanci, kas šķir Kirkegora dzīvi un darbus – Kirkegors kā autors un Kirkegors kā reāla persona. Taču turpat viņš arī secina, ka šī distance starp autoru un tekstu, iespējams, ir tikai literāra mistifikācija un ka

³⁴ Skat.: Īzaks Vinkels Holms “Kaislā absurditāte” (Holm I. W. Den afsindige meningsløshed: Søren Kierkegaard // Dansk literaturs historie 1800–1870. Vol. 2. – København: Gyldendal, 2008. – S. 493–532.

³⁵ Skat.: Garff J. ‘Den Søvnløse’: Kierkegaard læst æstetisk/biografisk. – Copenhagen: C.A. Reitzels Forlag, 1995.

³⁶ Garff J. Søren Kierkegaard. A Biography. – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005. (Te un turpmāk atsaucies pēc izdevuma angļu valodā.)

interpretācijas pamatam savā būtībā ir jābūt intertekstuālam. Šo monogrāfijas autora intenci savā recenzijā par Garfa darbu izceļ Pols Hjū: “Garfs uzskata, ka autors jāsaprot, balstoties viņa daiļradē, un ka viņa [Sērena Kirkegora – V. V.] slavenā (vai bēdīgi slavenā) noslēpumainība šajā skatījumā nav saistīta nedz ar viņa epilepsiju, nedz kādu citu tīri cilvēcisku nosacījumu, bet gan ar teksta noslēpumu, proti, ka tāda noslēpuma nemaz nav; šādas noslēpumainības pierakstīšana ir nekas cits kā literārs paņēmiens, un reālais SAK [Sērens Abe Kirkegors – V. V.] ir mākslinieks”.³⁷

B) Subjektivitātes teorija un ētika. Arnes Grēna (*Arne Grøn*) monogrāfija “Subjektivitāte un negativitāte: Kirkegors”³⁸ pievēršas Kirkegora pamatkategoriju analīzei problēmu (fenomenu) līmenī. Šī pētījuma virzību var raksturot šādi: teksts → redukcija → rekonstrukcija → konteksts, proti, tekstā tiek izcelta kāda īpaša problēma (piemēram, subjektivitāte), tā tiek analizēta, izmantojot fenomenoloģiskās deskripcijas metodi, pēc tam notiek teksta rekonstruēšanas process, lai visbeidzot to uzlūkotu plašākā (citu Kirkegora darbu un citu autoru) kontekstā.

Kirkegora ētikas pētījumiem pievēršas Pia Seltofta (*Pia Søltøft*) savā monogrāfijā “Mulsuma ētika – par attiecībām starp ‘vienīgo’ un ‘citu’ Būbera, Levina un it īpaši Kirkegora darbos”.³⁹ P. Seltofta uzskata, ka Kirkegors, sākot jau ar “Ironijas jēdzienu”, ir bijis ieinteresēts intersubjektivitātē, kuru viņš izprot kā mīlestību uz savu tuvāko, secinot, ka nepastāv būtiska pretruna starp mīlestību uz tuvāko un mīlestību uz Dievu. Vēl vairāk, jebkura attiecība ar citu paredz Dieva klātesamību šajā attiecībā, tieši tas ļauj runāt par komunikācijas divkāršu kustību un tās būtiski atšķirīgajām iezīmēm katrā eksistences stadijā.

C) Teoloģiskie pētījumi. Šis virziens neapšaubāmi saistīts ar ētikas un subjektivitātes pētījumiem un reliģijas filosofiju kopumā. Var minēt vairākus autorus, kuri īpaši pievērsušies reliģijas un kristīgās apoloģētikas problemātikai Kirkegora sacerējumos: Marija Mikulova Tulstrupa (*Marie Mikulova Thulstrup*) monogrāfijā “Kirkegors kristīgās dzīves vēsturē”,⁴⁰ Anderss Kango (*Anders Kango*) darbā “Analoģijas teoloģija”.⁴¹

³⁷ Houe P. Review of “SAK: Soren Aabye Kierkegaard. En Biografi” by Joakim Garff // Soren Kierkegaard Newsletter, No 45, 2003. – P. 8.

³⁸ Skat.: Grøn A. Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard. – København: Gyldendal, 1997.

³⁹ Skat. Søltøft P. Swimmelhedens Etik – om forholdet mellem den enkelte og den anden hos Buber, Levinas and især Kierkegaard. – København, Gyldendal, 2000.

⁴⁰ Skat.: Mikulova Thulstrup M. Kierkegaard i kristenlivets histories: København: C.A. Reitzel, 1991.

⁴¹ Skat.: Kango A. Analogiens Teologi. – København: Gad Forlags, 1995.

Kopenhāģenas Universitātes Sērena Kirkegora pētniecības centrs (*Søren Kierkegaard Forsningscenteret*) dibināts 1994. gadā, tā pamatmērķi ir šādi: veikt un atbalstīt Kirkegora pētniecību literatūras, filosofijas un teoloģijas nozarēs gan nacionālā, gan starptautiskā līmenī; kā arī izdot jaunu Kirkegora kopoto rakstu izdevumu (*Søren Kierkegaards Skrifter*). Centrā darbojas pastāvīgie pētnieki, kā arī viespētnieki no dažādām pasaules valstīm, gan piedaloties kopējos projektos, gan arī izstrādājot savus promocijas darbus. Saskaņā ar izvirzītajiem uzdevumiem var runāt par šādiem galvenajiem pētniecības centra darbības virzieniem:

- 1) Jauna, pilnīga, anotēta kopoto rakstu izdevuma 55 sējumos (28 no tiem ar Kirkegora tekstiem, 27 – ar tekstu komentāriem) sagatavošana un izdošana, kā arī elektroniskās versijas publicēšana. 1. sējums iznāca 1997. gadā, pēdējais iznāks 2012. gadā. Kopotajos rakstos iekļauti publicētie darbi, nepublicētie materiāli, dienasgrāmatas, piezīmes, vēstules un dokumenti par Kirkegora dzīvi un darbību.
- 2) Kirkegora pētījumu, monogrāfiju sērijas izdošana (pētījumi un promocijas darbi par Kirkegoru angļu un vācu valodā).⁴²
- 3) Ikgadēju starptautisku konferenču un kolokviju organizēšana.
- 4) Grāmatu sērija “Kirkegora pētniecība: avoti, recepcija un resursi” (publicēta ASV un Lielbritānijā angļu valodā, bet sagatavota un rediģēta Kirkegora pētniecības centrā, sējumi veltīti Kirkegora ideju sakņojumam Eiropas kultūras vēsturē – grieķu filosofijā, viduslaiku patristikā, renesanses humānismā, franču apgaismībā, vācu ideālismā, dāņu romantismā, kā arī recepcijai pasaulē⁴³).
- 5) Grāmatu sērija “Dāņu zelta laikmeta pētījumi”,⁴⁴ kurā iekļauti darbi par Kirkegora laika pilsētas kultūru, filosofijas un literatūras virzieniem jeb, precīzāk izsakoties, par Kirkegora dzīves un darbības kontekstu.
- 6) Grāmatu sērija “Dānijas zelta laikmeta teksti”,⁴⁵ kurā publicēti Kirkegora skolotāju un laikabiedru (J. Minstera, J. L. Heiberga, P. Mellera, N. Gruntviga u. c.) sacerējumi.

⁴² Skat.: Kierkegaard Studies. Monograph Series. Vols. 1–24. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1997–2010.

⁴³ Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Vols. 1–8. – Farnham, UK, Burlington, VT: Ashgate Publ., 2007–2010.

⁴⁴ Danish Golden Age Studies. Vols. 1–5. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2007–2009.

⁴⁵ Texts from Golden Age Denmark. Vols. 1–5. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2005–2009.

- 7) Grāmatu sērija “Kirkegora gadagrāmata”,⁴⁶ kurā publicēti materiāli no ikgadējām Kirkegora konferencēm, kas veltītas konkrētiem autora sacerējumiem, piemēram, 2009. gada izdevums veltīts darbam “Ironijas jēdziens ar pastāvīgu atsaušanos uz Sokratu.”

Kirkegora pētniecība pasaulē

Kirkegora pētniecības jomā pasaulē ir ārkārtīgi plaša ģeogrāfiskā izkliede un tematiskā daudzveidība, tāpat jārunā par Kirkegora ietekmi uz nacionālajām filosofiskajām tradīcijām un viņa ideju iestrādi tajās tiešā vai netiešā veidā. Tādēļ, veidojot koncentrētu pētniecības pārskatu, pētījuma lauks jāierobežo: pirmkārt, pievēršoties monogrāfijām un īpaši Kirkegoram veltītiem rakstu krājumiem; otrkārt, izmantojot nevis hronoloģisku, bet gan tematizējošu pieeju. Tematizācija šajā gadījumā nozīmē gan Kirkegora iesaisti dažādu zinātņu (literatūras vēstures/literatūrkritikas; teoloģijas/reliģijas pētniecības un filosofijas) diskursos, gan dažādu filosofiskās refleksijas modeļu (hermeneitiskā, fenomenoloģiskā, pozitīvistiskā, analītiskā, kultūrantropoloģiskā, feministiskā, diskursa analīzes, poststrukturālisma, kritiskās teorija utt.) izmantojumu problēmu analīzē.

Ir sastādīti vairāki Kirkegora starptautiskie bibliogrāfiskie rādītāji, kuru autori ir: Jenss Himmelstrups (*Jens Himmelstrup*); Marija Mikulova Tulstrupa (*Marie Mikulova Thulstrup*); Kelvins D. Evanss (*Calvin D. Evans*); Juns Hašimoto (*Jun Hashimoto*), Mičimune Madenkoji (*Michimune Madenkoji*) un Takahiro Hirabajaši (*Takahiro Hirabayashi*), Āge Jergensens (*Aage Jørgensen*), Fransuā H. Lapoints (*Francois H. Lapointe*).⁴⁷ Tāpat jāmin izdevums trīs sējumos “Starptautiskā Kirkegora recepcija” Džona Stjuarta (*John Stewart*) redakcijā, kur 1. sējums veltīts Kirkegora pētījumiem Ziemeļ- un Rietumeiropā, 2. sējums – Dienvid-, Centrāl- un

⁴⁶ Kierkegaard Yearbook. Vols. 1–14. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1996–2009.

⁴⁷ Skat.: Himmelstrup J. International Kierkegaard bibliografi. – Copenhagen: Nyt Nordisk Forlag/Anton Busck, 1962; Thulstrup Mikulova M. (ed.) Kierkegaard Research. – Copenhagen: C. A. Teitzels Forlag, 1987; Evans C. D. Søren Kierkegaard Bibliographies. – Montreal: McGill University Libraries, 1993; Hashimoto J., Madenkoji M., Hirabayashi T. Søren Kierkegaard Litteratur i Japan (1906–1979). – Nishinomiya, Japan: Kwansai Gakuin University, 1995; Jørgensen A. Søren Kierkegaard Literature. 1956–2006. – København: Museum Tusulanums Forlag, 2009; Lapointe F. H. Søren Kierkegaard and His Critics: An International Bibliography of Criticism. – Westport, CT and London: Greenwood Press, 1980.

Austrumeiropā, bet 3. sējums – Kirkegora recepcijai Tuvajos Austrumos, Āzijā, Austrālijā un Amerikā.⁴⁸

Ir nodibinātas Kirkegora biedrības Austrālijā, Baltkrievijā, Beļģijā, Brazīlijā, Kanādā, Somijā, Francijā, Vācijā, Ungārijā, Itālijā, Japānā, Korejā, Meksikā, Nīderlandē, Norvēģijā, Krievijā, Ukrainā, Lielbritānijā un Amerikas Savienotajās Valstīs. Kā īpaši nozīmīgs pētnieciskais un izglītojošais centrs ir Ednas un Valtera Hongu (*Edna and Walter Hong*) dibinātā bibliotēka Svētā Olafa koledžā Minesotas štatā, ASV. Šajā bibliotēkā ir aptuveni 11000 Kirkegora un Kirkegoram veltītu darbu dāņu, angļu, vācu, franču, spāņu un citās valodās, vēl vairāk – tā var lepoties ar darbu pirmizdevumiem un daļēji dublētu paša Kirkegora bibliotēku, kas sastāv no grāmatām, kuras viņš lasījis, komentējis un no kurām iedvesmojies. Bibliotēkā tiek organizētas lekcijas, starptautiskas konferences, vasaras skolas, kā arī viespētnieku programmas. Saistībā ar šo centru jāmin periodiskais izdevums “Sērena Kirkegora ziņas” (laikā no 1997. gada līdz 2009. gadam publicēti 55 laidieni),⁴⁹ kas iznāk regulāri divas reizes gadā, tur tiek publicēti raksti, grāmatu apskati, recenzijas un paziņojumi par konferencēm visā pasaulē. Šis izdevums ir ne tikai jaunākās informācijas publicēšanas vieta, bet arī jaunu, varbūt pat radikālu koncepciju izmēģināšanas poligons, zinātnieku diskusiju telpa. Tomēr visnozīmīgākie izdevumi, kuri saistīti ar Hongu bibliotēku, ir piezīmju un dienasgrāmatu, kā arī kopoto rakstu tulkojumi.⁵⁰ Tieši pateicoties šiem tulkojumiem, aktivizējusies Kirkegora pētniecība pasaulē, kā arī palielinājusies interese par viņa tekstiem oriģinālvalodā (ik gadus E. un V. Hongu bibliotēka organizē dāņu valodas kursus ar īpašu mērķi – Kirkegora tekstu studijas).

Sadarbībā ar Kopenhāgenas centru tiek gatavots jauns kopoto rakstu izdevums angļu valodā (tulkojums no *Søren Kierkegaards Skrifter*), kas, tāpat kā oriģināls, sastāvēs no 55 sējumiem. Ir paredzēta šī izdevuma publicēšana arī vācu, franču, spāņu un ķīniešu valodā. Tā, piemēram, Kopenhāgenas centra sadarbībā ar Ķīnas Sociālo zinātņu akadēmijas Filosofijas institūtu iznākuši pirmie 3 sējumi. Tāpat jāmin citi

⁴⁸ Skat.: Kierkegaard's International Reception. Vol. 8, tome I – Northern and Western Europe, tome II – Southern, Central and Eastern Europe, tome III – The Near East, Asia, Australia and the Americas. – Farnham, UK, Burlington, VT: Ashgate Publ., 2009.

⁴⁹ Skat.: <http://www.stolaf.edu/collections/kierkegaard/newsletters/>

⁵⁰ Skat.: Kierkegaard J. Journals and Papers. Vols. 1–7. Bloomington and London: Indiana University Press, 1967–1978); Kierkegaard's Writings. Vols. I–XXVI. – Princeton: Princeton University Press, 1978–2000.

sadarbības projekti – kopoti rakstu sagatavošana franču,⁵¹ vācu,⁵² spāņu⁵³ un holandiešu⁵⁴ valodā. Taču tas nebūt nenozīmē, ka šajās (un tāpat citās “lielajās” pasaules valodās) arī agrāk nebūtu bijušas tulkošanas un interpretācijas tradīcijas – Kirkegora kopotie raksti iznākuši zviedru, vācu, franču un spāņu valodā, ir publicēti atsevišķu darbu tulkojumi itāliski, japāniski, somiski, krieviski, poliski, lietuviski (taču latviski nav). Tas liecina par to, ka autora valoda savā būtībā ir universāla un vienlaikus katru cilvēku dziļi individuāli uzrunājoša. Tomēr interesanti ir tas, ka interpretācijas manierei, tēmu izcēlumam savu zīmogu uzliek arī nacionāli reliģiskais un kultūras konteksts. Tā, piemēram, Kirkegora recepcija Itālijā visa 20. gadsimta garumā ir bijusi neviennozīmīga (Kirkegors ticis uzlūkots kā antimetafiziķis, antiesenciālists, kā baznīcas un Svētā sakramenta noliedzējs), kā to savā nelielajā apcerē “Kirkegors itāļu valodā” secina Ettore Roka (*Ettore Rocca*): “Pēc tam, kad 20. gadsimtā vispirms valdījis neoideālisms, pēc tam – sešdesmitajos un septiņdesmitajos gados dominējis marksisms, tad astoņdesmitajos gados cildināts Nīče, Heidegers un Vitgenšteins, Itālijā sāk augt patiesa interese par Kirkegoru. Es uzskatu, ka šī jaunā un vibrējošā interese par Kirkegoru ir radusies tāpēc, ka Kirkegors vairāk nekā jebkurš cits ir izpaudis mūsu laikmeta visakūtāko vajadzību – vajadzību pēc ticības. Iespējams, Kirkegora majeitiskā funkcija tikai tagad ir iesākusies”.⁵⁵ To pašu noteikti var teikt arī par citām valstīm. Tāpat Kirkegora izlasījumu dažādās vietās ietekmē gan tur dominējošais filosofiskās refleksijas mods, gan, iespējams, vēl vairāk – interpretētāja personība. Šīs tēzes ilustrācijai citstarp vai minēt vairākus piemērus: Ļevu Šestovu Krievijā, Teodoru Adorno Vācijā, Valteru Lourī ASV un Anglijā (še minēti daži autori, kuri sarakstījuši monogrāfijas par Kirkegoru, taču tikpat nozīmīga ir Kirkegora ideju ieaudums, piemēram, vācu un franču eksistenciālisma diskursā ne tikai virspusīgā – tēmu, bet arī dziļākā – pasaules izjūtas – līmenī, var minēt tādus vārdus kā Mārtins Heidegers, Karls Jasperss, Pauls Tillihs, Žans Pols Sartrs, Albērs Kamī, Mārtins Būbers un daudzus citus).

Ļeva Šestova darbā “Kirkegors un eksistenciālā filosofija”⁵⁶ priekšplānā izvirzīti ētikas un ticības un individuālās atbildības jautājumi. Pēc Ļ. Šestova domām,

⁵¹ Skat.: Kierkegaard S. *Journaux et cahiers de notes*. – Paris: Editions Fayard/Editions de l’Orande, 2007.

⁵² Deutsche Søren Kierkegaard Edition (DSKE). – Berlin, New York: Walter de Gruyter (sagatavošanā).

⁵³ *Escritos de Soeren Kierkegaard*. Num. 1. – Madrid: Trotta Editorial, 2000.

⁵⁴ Søren Kierkegaard *Werken*. 10 binder. – Budel, NL.: Damon (sagatavošanā).

⁵⁵ Rocca E. *Kierkegaard in the Italian Language* // Søren Kierkegaard Newsletter. No 40, 2000. – P. 19.

⁵⁶ Шестов Л. *Киркегард и экзистенциальная философия*. – Москва: Прогресс-Гнозис, 1992.

Kirkegors aizstāv uzskatu, ka cilvēks ir būtne, kurš spēj būt absolūti brīvs, taču nemītīgi zaudē savu brīvību, pakļaujoties absolūtās nepieciešamības varai. Tāad galvenais jautājums ir – kā šo brīvību iespējams atgūt? Vienīgais veids, kā to paveikt, ir atteikties no saprāta varas un arī no bailēm nebūtības, tikai ticība spēj nebūtību padarīt nenozīmīgu. Šāds Kirkegora lasījums, tāpat viņa sasaiste ar Fjodora Dostojevskas pasaules uzskatu krievu filosofijā paver ceļu 20. gadsimta Rietumu eksistenciālisma idejām, padarot vienkāršāku to adaptāciju.

Teodora Adorno “Kirkegors: estētiskā konstrukcija”⁵⁷ ir viens no fascinējošākajiem un vienlaikus viens no problemātiskākajiem Kirkegora darbu lasījumiem, akcentējot divus pamatproblēmu lokus: saistību starp estētisko un reliģisko dzīvi, kā tā atspoguļojas viņa neviendabīgajā daiļradē un izvēlētajos pseidonīmos, kā arī sociālkritisko ideju izvīrējumu darbos. T. Adorno Kirkegora interpretāciju var uzlūkot kā konfrontējošu lasījumu, kurā viens autors uzlūkots caur otra autora filosofisko ieskatu prizmu. Tādējādi, rakstot par Kirkegoru un kritizējot viņu, T. Adorno, iespējams, vēršas pret vācu eksistenciālo filosofiju un pret tām negatīvajām tendencēm, kuras viņš saskatīja sava laika sociālajā dzīvē (totalitārismu, individualitātes zudumu un vienlaikus intelektuāļu pievēršanos tikai savai iekšējai pasaulei). Viņš raksta: “Kirkegora mācību par eksistenci var saukt par reālismu bez realitātes. Tā apstrīd domas un esamības identitāti, taču vienlaikus esamību meklē vien domāšanas laukā. Tomēr tieši šeit realitāte viņam zūd: patības esamība tiek definēta funkcionāli kā “attiecība,” kurai jāuzbur ontoloģiskā “jēga,” tomēr esamībai pašai paliekot neizprotamai. Tādējādi [...] iekšējības struktūra kļūst būtiski antinomiska. Kirkegora eksistences filosofija ir nekas cits kā apgūt vai pamatot domāšanā eksistences antinomiskumu kā patiesību”.⁵⁸ Tomēr par spīti šādam kritiskam uzstādījumam T. Adorno darbs raisīja un vēl joprojām raisa diskusijas Vācijā un citviet pasaulē, tas tiek atzīts par vienu no pirmajām sociāli un politiski ievirzītajām Kirkegora interpretācijām ārpus Dānijas.

Savukārt Valtera Lourī 1938. gadā publicētā monogrāfija “Kirkegors”,⁵⁹ tāpat viņa Kirkegora darbu tulkojumi atstājuši dziļus nospiedumus angļu intelektuālajā ainavā. Tas jo īpaši svarīgi tādēļ, ka Rietumeiropas 20. gadsimta sākuma filosofiskās tradīcijas (fenomenoloģija, eksistenciālisms) šajā vidē nebija sevišķi populāras. Kā

⁵⁷ Adorno T. W. Kierkegaard: Construction of the Aesthetic. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

⁵⁸ Ibid. – P. 86.

⁵⁹ Lowrie W. Kierkegaard. – London and New York: Oxford University Press, 1938.

teologs viņš uzskatīja, ka pseidonīmi un ironija Kirkegora daiļradē spēlē nebūtisku lomu, to lietojuma vienīgais mērķis ir lasītāja piesaistīšana izglītojošām un reliģiskajām runām. Ričards Pūls, raksturojot V. Lourī devumu Kirkegora pētniecībā, to sauc par “tiešo lasījumu,” proti, tādu lasījumu, kas neņem vērā teksta literārās kvalitātes, zemtekstus, kā arī būtisko autora dzīves un daiļrades saistību.⁶⁰ Lai arī tulkojumos ir daudz nepilnību (tieši tas četrdesmit gadus vēlāk liek Ednai un Valteram Hongiem ķerties pie jaunu tulkojumu sagatavošanas), tomēr Valters Lourī ir tas, kas atklāj Kirkegoru angļiski lasošajiem, aktivizējot pētniecību starptautiskā līmenī un veicinot interesi par oriģinālajiem tekstiem dāņu valodā.

Runājot par Kirkegora recepciju pasaulē mūsdienās, ir gandrīz neiespējami to klasificēt, jo tematiskā izkliede ir ārkārtīgi plaša. Tādēļ pētniecības pārskata nolūkā drīzāk var runāt par šādiem interešu laukiem, protams, atzīstot to robežu difūzo iedabu, – literatūru, filosofiju un teoloģiju.

Literatūra. Šai grupai pieskaitāmas monogrāfijas, kas veltītas Kirkegoram kā autoram – viņa rakstības stilam, formai, kompozīcijas paņēmieniem, izteiksmes līdzekļiem, radošajām intencēm un komunikatīvajām stratēģijām. Citu starpā var minēt šādus autorus un darbus: P. Bigelovs “Kirkegors un rakstīšanas problēma”, R. Grīns “Kirkegors un franču literatūra”, H. Kings “Eksistence, doma, stils”, Dž. Lipits “Humors un ironija Kirkegora filosofijā”, Dž. Lorencena “Kirkegora metaforas”, S. Koterbejs “Mākslas potenciālā loma Kirkegora indivīda raksturojumā”, S. Volša “Dzīvojot poētiski: Kirkegora eksistenciālā estētika”, D. Guvēns “Kirkegora iztēles dialektika”, L. Makejs “Kirkegors: it kā dzejnieks”, G. Patisons “Estētiskais un reliģiskais: no maģiskā teātra līdz tēla sišanai krustā”, J. Tomsons “Vientuļnieka labirints: Kirkegora ar pseidonīmiem parakstītie darbi” u. c.⁶¹ Īpašu vietu šo sacerējumu grupā ieņem dekonstruktīvie un neopragmatiskie Kirkegora lasījumi, kur

⁶⁰ Poole R. The Unknown Kiergaard: Twentieth-century receptions // The Cambridge Companion to Kierkegaard. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – P. 60.

⁶¹ Skat.: Bigelow P. Kierkegaard and the Problem of Writing. – Tallahassee: Florida State University Press, 1987; Green R. Søren Kierkegaard and French Literature. – Cardiff: Wales U.P., 1966; King H. G. Existence, Thought, Style: Perspectives of a Primary Relation Portrayed through the Work of Søren Kierkegaard. – Milwaukee: Marquette University Press, 1996; Lippit J. Humour and Irony in Kierkegaard's Thought. – New York: St. Martin's Press, 2000; Lorentzen J. Kierkegaard's Metaphors. – Macon, Ga: Mercer University Press, 2001; Koterbay S. The Potential Role of Art in Kierkegaard's Description of the Individual. – Lewistown, N. Y.: Edwin Mellen Press, 2004; Walsh S. Living Poetically: Kierkegaard Existential Aesthetics. – University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994; Gouwens D. J. Kierkegaard's Dialectic of Imagination. – New York: P. Lang, 1989; Mackey L. Kierkegaard: A Kind of Poet. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971; Pattison G. Kierkegaard, the Aesthetic and the Religious: from the Magic Theatre to the Crucifixion of the Image. – New York: St. Martin's Press, 1992; Tomphson J. The Lonely Labyrinth; Kierkegaard's Pseudonymous Works. – Carbondale: Souther Illinois University Press, 1967 et al.

uzmanības centrā ir atšķirības iestrādājums tekstā un apzinātās pārlasīšanās metode. Tie ir: R. Pūls “Kirkegors: netiešā komunikācija”, M. Teilors “Kirkegora pseidonīmā autorība. Pētījums par laiku un patību”, H. Blūms “Kirkegors”, M. Matuštiķis un M. Vestfāls “Kirkegors postmodernitātē”.⁶²

Kā konceptuāli jauns pavērsiens Kirkegora literārajā interpretācijā minams rakstu krājums “Sērens Kirkegors un vārdi: esejas hermeneitikā un komunikācijā”,⁶³ jo tas centrējas tieši ap komunikācijas un saprašanas jautājumiem (komunikāciju saprotot specifiski kirkegoriskā nozīmē).

Filosofija. Šis interpretatīvais lauks ir visdaudznozīmīgākais un visneviendabīgākais, tā kā par Kirkegoru rakstošie autori pārstāv dažādas filosofiskās tradīcijas, kā arī viņu intereses ir ļoti atšķirīgas – no eksistences dialektikas struktūras līdz subjektivitātes ētikai, no analītiskās interpretācijas līdz feministiskam lasījumam utt. Minēsim tikai dažus autorus: Dž. D. Kolins “Kirkegora prāts”, Dž. Konels un S. Evanss “Kirkegora kopienas redzējuma pamats: reliģija, ētika un politika Kirkegora darbos”, P. Krijsbergs, J. Taelss, K. Verstringe. Nepastarpinātība un refleksija Kirkegora domāšanā”, B. Deize “Kirkegora sokratiskā māksla”, H. Dīms “Kirkegora eksistences dialektika”, M. Dūlejs “Bēgšanas politika: Sērena Kirkegora atbildības ētika”, J. V. Elrods “Esamība un eksistence Kirkegora ar pseidonīmiem parakstītajos darbos,” N. N. Eriksens “Kirkegora atkārtotā kategorija: rekonstrukcija”, S. Evanss “Kirkegora mīlestības ētika: Dieva baušļi un tikumiskie pienākumi”, Dž. Žils “Kirkegors un brīvība”, S. Leona un S. Volša “Sērena Kirkegora feministiskās interpretācijas”, Dž. Staks. Kirkegora eksistenciālā ētika”, M. Toinisens “Kirkegora izmisuma jēdziens”, M. Varnoka. “Eksistenciālā ētika”, Dž. Votkina “Kirkegora filosofijas vēsturiskā vārdnīca”⁶⁴ un citi.

⁶² Poole R. Kierkegaard: the Indirect Communication. – Charlottesville: University Press of Virginia, 1993; Taylor M. C. Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Tome and the Self. – Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1975; Bloom H. Kierkegaard. – New York: Chelsea House Publications, 1989; Matuštiķis M. J. and Westphal M. Kierkegaard in Post/modernity. – Bloomington: Indiana University Press, 1995.

⁶³ Søren Kierkegaard and the Word(S): Essays on Hermeneutics and Communication. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003.

⁶⁴ Skat.: Collins J. D. “The Mind of Kierkegaard. – Chicago: H. Regenery Co., 1965; Connell G., Evans S. C. Foundations of Kierkegaard's Vision of Community: Religion, Ethics, and Politics in Kierkegaard. – Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press International, 1992; Cruysberg P., Taelss J., Verstryng K. Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought. Leuven: Leuven University Press, 2003; Daise B. Kierkegaard's Socratic Art. – Macon, Ga: Mercer University Press, 1999; Diem K. Kierkegaard's Dialectic of Existence. – Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978; Dooley M. The Politics of Exodus: Søren Kierkegaard's Ethics of Responsibility. – New York: Fordham University Press, 2001; Elrod J. W. Being and Existence in Kierkegaard's Pseudonymous Works. – Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1975; Eriksen N. N. Kierkegaard's Category of Repetition: A

Teoloģija. Kirkegora mantojums ieņem nozīmīgu lomu 20. gadsimta protestantisma teoloģijā un reliģijas filosofijā un reliģijas psiholoģijā. Par Kirkegoru un reliģijas tēmu raksta, piemēram, šādi autori: Dž. E. Arbo “Teoloģijas jēdzieni Kirkegora darbos”, Č. L. Krīgans “Vitgenšteins un Kirkegors: reliģija, indivīds un filosofiskā metode”, S. Kraits “Kristīgās pasaules mijkrēslī: Hēgelis pret Kirkegoru par ticību un vēsturi”, Dž. V. Elrods “Kirkegors un kristīgā pasaule”, S. Evanss “Subjektivitāte un reliģiskā ticība: vēsturiski kritisks pētījums”, H. Fergusons “Melanholijs un modernitātes kritika: Sērena Kirkegora reliģiskā psiholoģija”, D. Dž. Guvēns “Kirkegors kā reliģiskais domātājs”, M. Dž. Heinekens “Mirkļis Dieva priekšā, interpretējot Kirkegoru”, D. L. Lovs “Kirkegors kā negatīvais teologs”, E. F. Mūnijs “Patības disharmonijā un harmonijā: Kirkegora ētiski reliģiskā psiholoģija: no *Vai nu/vai arī līdz Slimībai uz nāvi*”, S. Šekspīrs “Kirkegors, valoda un Dieva realitāte”⁶⁵ un citi.

Tik liela interpretācijas daudzveidība liecina gan par Kirkegora daiļrades bagātību, gan arī par to, ka viņa risinātās tēmas ir aktuālas arī mūsdienās.

Kirkegora recepcija Latvijā

Sērena Kirkegora daiļrades ienākšanā/iepazīšanā Latvijā var nosacīti runāt par trijiem hronoloģiskiem posmiem, kurus raksturo intereses aktualizēšanās un ilgstoši noklusējuma periodi, publikāciju fragmentārais raksturs. Tāpēc, iespējams, šo

Reconstruction. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000; Evans S. C. Kierkegaard's Ethics of Love: Divine Commands and Moral Obligations: Oxford: Oxford University Press, 2004; Gilles G. Kierkegaard and Freedom. – New York: Houndmills, Basingstoke, 2000; Leon C., Walsh S. Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard. – University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1997; Stack G. Kierkegaard's Existential Ethics. – University: University of Alabama Press, 1977; Theunissen M. Kierkegaard's Concept of Despair. – Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2005; Warnock M. Existential Ethics. – London: Macmillan, New York: St. Martin's Press, 1967; Watkin J. Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy. – Lanham, Md.: Scarecrow Press 2001. et al.

⁶⁵ Skat.: Arbaugh G. Theological Concepts in Kierkegaard. – Copenhagen: Reitzels, 1980; Creegan C. L. Wittgenstein and Kierkegaard: Religion, Individuality, and Philosophical Method. – London and New York: Routledge, 1989; Crites S. In the Twilight of Christendom: Hegel vs. Kierkegaard on Faith and History. – Chambersburg, PA: American Academy of Religion, 1972; Elrod J. W. Kierkegaard and Christendom. – Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1981; Evans S. C. Subjectivity and Religious Belief: A Historical Critical Study. – Grand Rapids: Christian University Press, 1978; Ferguson H. Melancholy and the Critique of Modernity: Søren Kierkegaard's Religious Psychology. – London, New York: Routledge, 1995; Gouwens D. J. Kierkegaard as Religious Thinker. – Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1996; Heineken M. J. The Moment before God, an Interpretation of Kierkegaard. – Philadelphia: Muhlenberg Press, 1961; Law D. L. Kierkegaard as Negative Theologian. – Oxford, New York: Clarendon Press, 1993; Mooney E. F. Selves in Discord and Resolve: Kierkegaard's Moral-Religious Psychology": from *Either/or* to *Sickness Unto Death*, 1996; Shakespeare S. Kierkegaard, Language, and the Reality of God. – Aldershot, Hants, England: Brookfield, 2001 et al.

situāciju var raksturot kā latentu tradīciju, proti, atsaukšanos uz Kirkegoru, runājot par 20. gadsimta filosofiskajām ievirzēm – eksistenciālismu, fenomenoloģiju, hermeneitiku un citiem.

Pirmo posmu (1900–1940) raksturo periodikas raksti, kuros tiek iegaismoti atsevišķi autora daiļrades aspekti, tādi kā, piemēram, subjektivitāte, nihilisms, baznīcas institūciju kritika un citi. Šķiet, ka šīs pievēršanās pamatā te bija ne tik daudz teorētiskās (pētnieciskās) intereses, cik Latvijas garīgo un konfesionālo problēmu risināšana, izmantojot kirkegoriskās eksistences un subjektivitātes kategorijas.⁶⁶ Tomēr starp šī perioda publikācijām nepārprotami izcēlās Mildas Zīvertes-Zālītes raksts žurnāla „Daugava” 1931. gada 3. numurā – poētiski un faktoloģiski piesātināta biogrāfiski teorētiska apcere “Sorens Kierkegaards”.⁶⁷ Tas ir Latvijā pirmais pētnieciskais apcerējums par Kirkegoru. M. Zīverti-Zālīti interesē Kirkegors kā vārda un formas meistars, kura katrs teikums “nes viņa īpatnības zīmogu”. Kirkegora izteiksmes forma, viņasprāt, ir nevis pārļaicīgs un sastindzis didaktisks monologs, bet gan mainīgs, iesaistošs un ievelkošs dialogs. Šādas pašas dialogiskās attiecības pastāv arī starp cilvēku un Dievu, un īsta drosme (lai gan ne vienmēr cilvēks to spēj demonstrēt) ir atstāt drošo objektivitātes patvērumu un iedziļināties pašam sevī. M. Zīvertes-Zālītes skatījumā Kirkegors ir nevis autoritāte, bet gan patiesības modinātājs katrā atsevišķā individuā. “Viņš runā uz atsevišķo individu, tikai uz atsevišķo. Un tam atsevišķajam Kierkegaards ir radījis arī ko pozitīvu: viņš tam mācījis meklēt patiesību. Kierkegaards ir patiesības modinātājs.”⁶⁸

Otrais posms (1940–1980) raksturīgs ar Kirkegora uzlūkojumu Eiropas kultūras procesu kontekstā, ko savās esejās veic Zenta Mauriņa.⁶⁹ Z. Mauriņu Kirkegorā saista viņa eksistenciāli traģiskā dzīves izjūta, indivīda mestais garīgais (arī fiziskais) izaicinājums sabiedrībai, autora skumjas un melanholija. “Mistiķa, atsacīšanās un pazemības filozofa Kjerkegōra, Šopenhauera gara radnieka un laikabiedra nozīmi, sāk aptvert tikai mūsdienās.”⁷⁰

⁶⁶ Skat.: Soerens Kirkegors // Pērkonis, nr. 3, 1911; Laicenis L. Kirkegora jubileja // Latvija, 1914. g. 13. maijs; Serens Kjergegors // Kristīgā Balss, nr. 19, 1938. – 331.–333. lpp.

⁶⁷ Zīverte-Zālīte M. Sorens Kierkegaards // Daugava, nr. 3, 1931. – 302.–318. lpp.

⁶⁸ Ibid. – 317. lpp.

⁶⁹ Skat.: Mauriņa Z. Domu varavīksne. Izlase 1944.–1978. – Rīga: Liesma, 1992; Mauriņa Z. Dzīves apliecinātāji. – Chicago: Alfrēds Kalnājs, 1951; Mauriņa Z. Sāpju noslēpums. – Vesterosa: Dzintars, 1952.

⁷⁰ Mauriņa Z. Dzīves apliecinātāji. – 155. lpp.

Trešajā periodā, proti, pēc 1980. gada un līdz mūsu dienām, ir parādījušies atsevišķu darbu fragmentu (bet ne darbu kopumā) tulkojumi latviešu valodā,⁷¹ publikācijas literāri filosofiskos (“Grāmata” un „Kentaurs XXI”) un teorētiski filosofiskos žurnālos („Filosofija”, „Latvijas Universitātes Raksti”),⁷² dažādos rakstu krājumos. Tāpat būtiska šī perioda iezīme ir tematizācija – Kirkegoram veltītu nodaļu iekļāvums filosofiskās monogrāfijās. Tā Larisa Čuhina raksta par Kirkegora reliģiski filosofisko antropoloģiju (grāmatā „Cilvēks reliģiskajā filosofijā”⁷³), Māra Rubene – par temporalitāti, subjektivitāti un atkārtošanos („No tagadnes uz tagadni”⁷⁴), Skaidrīte Lasmane – par subjektivitāti kā ētisku eksistenci („Rietumeiropas ētika. No Sokrata līdz postmodernismam”⁷⁵), Andris Rubenis – par kultūras kā formalizēta mehānisma kritiku un eksistenciālā domātāja pozīciju („20. gadsimta ētika”⁷⁶), Jānis Vējš – par Kirkegoru analītiskās filosofijas kontekstā („Darbdienas filozofija”⁷⁷) un Velga Vēvere – par Kirkegora eksistenciālo majeitiku un tās nosacījumiem. Tas viss liecina par to, ka Kirkegora idejām ir bijusi, ir un arī būs liela nozīme Latvijas intelektuālajā telpā, tomēr šķiet, ka pagaidām var runāt par latentu Kirkegora pētniecības tradīciju, kura pašlaik atrodas aktualizācijas procesā. Iespējams, ka mēs esam šī procesa liecinieki un dalībnieki.

⁷¹ Skat.: Diapsalmata: [Filozofiski izteicieni] // Latvija, 1909. g. 20. jūnijs; Liafālmata [Izvilumi] // Pērkons, nr. 3, 1911; Domas // Latvija, 1911. g. 7. maijs; Nemirstība // Avots, nr. 24/25, 1915; Slimība uz nāvi [Fragmenti] // Grāmata, nr. 5, 1991. – 63.–65. lpp.; Slimība uz nāvi [Fragmenti] // Kentaurs XXI, nr. 9, 1995. – 70.–87. lpp.; Skatījums uz manu autordarbu [Fragments], nr. 2, 1999. – 56.–58. lpp.; Ironijas jēdziens ar pastāvīgu atsaukšanos uz Sokratu [Fragments] // Kentaurs XXI, nr. 23, 2000. – 43.–58. lpp.; Īstens lūdzējs // Latvijas luterānis, 1999. g. 2. oktobris; Norūpējusies liliņa [Fragm. no sprediķa] // Latvijas luterānis, 1998. g. 17. oktobris; Mīlestības darbi // Rietumeiropas morāles filozofija. Antoloģija. – Rīga: LU Akadēmiskais Apgāds, 2006. – 21.–219. lpp.

⁷² Skat.: Rubene M. Mūžība un pats: Sērens Kirkegors // Grāmata, nr. 5, 1991. – 60.–62. lpp.; Vēvere V. Kirkegora komunikācijas koncepcijas // Filosofija [Almanahs], nr. 2, 1999. – 59.–71. lpp.; Vēvere V. Ironiskā intelektuāļa izaicinājums // Kentaurs XXI, nr. 23, 2000. – 59.–71. lpp.; Vēvere V. Søren Kierkegaard and 20th Century Discourse over Religious Philosophy in Latvia // Humanities and Social Sciences, Latvia. Vol. 4 (29), 2000. – Pp. 92–106.

⁷³ Чухина Л. С. Кьеркегор – родоначальник экзистенциального способа концептуализации человека // Человек и его ценностный мир в религиозной философии. – Рига: Зинатне, 1991. – Сс. 81–88.

⁷⁴ Rubene M. ‘Subjektivitātes bruņinieks’ jeb patiesības acumirklis // No tagadnes uz tagadni. Mūsdienu filozofija ētiskā taisnīguma meklējumos. – Rīga: Minerva, 1995. – 36.–57. lpp.

⁷⁵ Lasmane S. Sērens Kirkegors un eksistenciālisma sākums // Rietumeiropas ētika no Sokrata līdz postmodernismam. – Rīga: Zvaigzne ABC, 1998. – 140.–148. lpp.; Lasmane S. Sērena Kirkegora dzīves noslēpumainā daudzveidība // Rietumeiropas morāles filozofija. Antoloģija. – Rīga: LU Akadēmiskais Apgāds, 2006. – 215.–217. lpp.

⁷⁶ Rubenis A. S. Kirkegors // Ētika XX gadsimtā. Teorētiskā ētika. – Rīga: Zvaigzne ABC, 1997. – 219.–230. lpp.

⁷⁷ Vējš J. N. *Poēta* un kristieša pretnostatījums Kirkegora sacerējumā “Mīlestības darbi” // Darbdienas filozofija. Ieskats analītiskajā domāšanā. – Rīga: Zinātne, 2005. – 329.–339. lpp.

2006. gadā promocijas darba autore redakcijā pirmo reizi latviešu valodā publicēts Kirkegoram veltīts rakstu krājums “Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija”,⁷⁸ bet 2008. gadā – tā otrais, papildinātais izdevums.⁷⁹ Šīs grāmatas par Kirkegora filosofiju galvenie, vienojošie jēdzieni ir eksistence un komunikācija to dažādās izpausmēs. Krājums ir astoņpadsmit Latvijas un Lietuvas zinātnieku kopdarbs, tas veltīts autora filosofisko un reliģisko ideju aplūkojumam vēsturiskā un tematiskā aspektā, kā arī autora uztvērūmam vācu un franču filosofisko tradīciju ietvaros, tāpat Kirkegora domu nozīmei citās humanitārajās zinātnēs. Šīs ievirzes nosaka grāmatas struktūru. 1. nodaļas nosaukums ir “Tēmas un variācijas”. Tajā lasāms Rinalda Zembaha raksts par kirkegorisko eksistences nojēgumu darbā “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts”, Velgas Vēveres pārdomas par komunikācijas temporalitāti specifiskās naratīvā laika un dzīves laika izpausmēs. Savukārt Skaidrīte Lasmane raksta par Kirkegora daudzbalsību un maskēšanās, noslēpumainības un atklāšanās stratēģijām, bet Ainars Felcis – par subjektīvā domātāja pozīciju. Māras Kiopes uzmanības lokā ir mīlestības fenomenoloģija darbā “Bailes un trīsas”; Rita Šerpitīte pievēršas Kirkegora ticības (absolūtajam) paradoksam un tā iesaistei apofātiskās teoloģijas diskursā, bet Andrejs Balodis – ironijas jēdziena daudznozīmībai.⁸⁰ Krājuma 2. nodaļā “Recepcijas un interpretācijas” Maija Kūle, salīdzinot Hēgeļa un Kirkegora pozīcijas (apvērsti hronoloģiskā skatījumā), secina, ka abiem domātājiem esamības un domāšanas uztverē ir daudz kā kopīga; Raivis Bičevskis raksta par Kirkegora eksistences kategorijas sakņojumu Rietumu filosofiskajā un teoloģiskajā mantojumā, tās iegaismošanos Martīna Heidegera klātesamības ontoloģijā, bet Ansis Zunde – par Kirkegora (autora rakstībā Kjērkegora) un Kanta saites uzlūkojumu Žaka Lakāna psihoanalīzes kontekstā. Māra Rubene savā rakstā „Savatnīgā eksistence un atkārtojuma ekspozīcija” piedāvā aptverošu skatījumu uz Kirkegora iesaistījumu franču filosofiskajā diskursā; kā loģisks šīs tēmas turpinājums ir Ievas Lapinskas apcerējums par Es un Cita attiecībām

⁷⁸ Eksistence un komunikācija. – Rīga: FSI, 2006.

⁷⁹ Eksistence un komunikācija. 2. papildinātais izdevums. – Rīga: FSI, 2008. Turpmāk atsauces pēc 2. izdevuma.

⁸⁰ Skat.: Zembahs R. Eksistences paradokss // Eksistence un komunikācija. – Rīga: FSI, 2008. – 25.–35. lpp.; Vēvere V. Komunikācijas temporalitāte: naratīvais laiks un dzīves laiks // Ibid. – 36.–60. lpp.; Lasmane S. Noslēpums un komunikācija // Ibid. – 61.–72. lpp.; Felcis A. Eksistence un subjektīvais domātājs // Ibid. – 73.–95. lpp.; Kiopē M. Kirkegors: mīlestības komunikācijas mēģinājums // Ibid. – 96.–102. lpp.; Šerpitīte R. Vai Kirkegors bija nihilists? // Ibid. – 103.–113. lpp.; Balodis A. Ironija Kirkegora filosofijā: subjektīvās domāšanas pieredze atkārtojuma projektā // Ibid. – 114.–130. lpp.

Emanuēla Levina un Sērena Kirkegora ētikā.⁸¹ Krājuma 3. nodaļā „Aktualizācijas” Inguna Sekste analizē Kirkegora iesaistīšanu 19. gadsimta nogales latviešu literatūrkritikā un Georga Brandesa lomu šajā procesā; Artis Svece pievēršas jautājumam par to, ko nozīmē dzīvot patiesībā, Lilija Gorbaceviča – ētiskajai izvēlei kā patības tapšanas pamatam un Baiba Felce – cilvēciskās eksistences traģismam. Hannesa Korjusa uzmanības laukā ir sociālās komunikācijas līdzekļu eksistenciālā loma katoliskās baznīcas dzīvē, bet Vents Sīlis diskutē par netiešās komunikācijas stratēģijas pielietojumu vērtībizglītības jomā un praktiskajā dzīvē.⁸²

2003. gadā, sadarbojoties LU Vēstures un filozofijas fakultātei un LU Filozofijas un socioloģijas institūtam, tika organizēta starptautiska konference “Eksistence un komunikācija”, kurā uzstājās gan Latvijas, gan Lietuvas, gan Beļģijas zinātnieki (Beļģiju pārstāvēja ievērojamais Kirkegora pētnieks Johans Taelss no Antverpenes Universitātes). Savukārt 2008. un 2009. gadā Kirkegora dzimšanas dienā 5. maijā notika kirkegoriskie lasījumi, 2008. gadā tie bija veltīti darbam “Atkārtotās,” 2009. gadā – “Slimībai uz nāvi,” bet pēdējie 2010. gada lasījumi centrējās ap “Vai nu – vai arī”. Šo lasījumu galvenais uzdevumi ir: pirmkārt, popularizēt Kirkegora daiļradi, otrkārt, iedziļināties konkrētos tekstos un visbeidzot – iesaistīt autoru un izvēlētos tekstus Latvijas filosofiskajā diskursā. Tāpat jāmin tas, ka promocijas darba autore aizsākusi darbu pie Kirkegora sacerējumu ‘Atkārtotās’ un ‘Skatījums uz manu autordarbu’ latviskojuma.

⁸¹ Kūle M. Doma un esamība: tēmas risinājums Hēgeļa un Kirkegora filosofijā // Ibid. – 133.–144. lpp.; Bičevskis R. “Metodes stingrums”. Kirkegora Martīna Heidegera agrīnajos filosofiskajos meklējumos // Ibid. – 145–161. lpp.; Zunde A. Pie filozofijas un filozofa pašapziņas vēsturēm: *kierkegaard @ kant* // Ibid. – 162.–209. lpp.; Rubene M. Savatnīgā eksistence un atkārtotuma ekspozīcija. Kirkegora klātbūtne mūsdienu franču filozofijā // Ibid. – 210.–251. lpp.; Lapinska I. Ticība un metafiziskā vēlme – subjektivitātes attiecības ar patiesību Sērena Kirkegora un Emanuēla Levina filosofijā // Ibid. – 252.–264. lpp.

⁸² Sekste I. Brandess, Kirkegora un latviešu literatūrkritika 19. gadsimta nogalē // Ibid. – 267.–278. lpp.; Svece A. Dzīvot patiesībā // Ibid. – 270.–286. lpp.; Gorbaceviča L. Dzīves jēgas meklējumos. Dzīves jēga, bailes, absurds, izziņa, prāts, patiesība // Ibid. – 287.–298. lpp.; Felce B. Nenotveramā netveramība // Ibid. – 299.–306. lpp.; Korjuss H. Sociālā komunikācijas līdzekļu nozīme cilvēka eksistencē un sabiedrības attīstībā Vatikāna 2. koncila dekrētā “Inter mirifica” un 20. gadsimta sākuma 50.–60. gadu diskusijās par eksistenciālisma teoriju // Ibid. – 307.–322. lpp.; Sīlis V. Kirkegora netiešās komunikācija pielietojums vērtībizglītībā // Ibid. – 322.–334. lpp.

1. RELIĢISKAIS INDIVĪDS UN LAIKMETA KRITIKA

Viens no Kirkegora filosofijas pamatnojēgumiem, kas, pēc disertācijas autores domām, pilda savdabīgu centrējošu lomu kopīgā, izteikti neviendabīgā tekstu masīvā, ir reliģiskais indivīds – ‘tas vienīgais’ (*Hin Enkelte*). Par ‘vienīgo’ var runāt kā par teorētisku konceptu, proti, par instrumentu cilvēka sevis meklējumu un cilvēksituācijas pasaulē un sabiedrībā aprakstīšanai, tomēr vismaz tikpat nozīmīgs ir šī jēguma lietojums Kirkegora pašinterpretācijā (autobiogrāfiskajos un pseidoautobiogrāfiskajos tekstos), kā arī sava laikmeta kritikā, it īpaši publicistikā. Savukārt tiklīdz runa ir par indivīda un publikas (Kirkegora lietojumā šim terminam ir negatīva nozīme) attiecībām, tiek aktualizēta arī komunikācijas – saprašanās un saprašanas specifiski kirkegoriskā izpratnē – problemātika. Tieši tādēļ reliģiskā indivīda un laikmeta tēma ir izvēlēta Kirkegora komunikācijas izpratnei veltītās disertācijas pirmajā nodaļā, vienlaikus uzsverot to, ka šie iezīmētās problēmas tiks vēsturiski un tematiski izvērstas turpmākajās promocijas darba nodaļās.

Lai arī ‘Tas vienīgais’, pēc Kirkegora domām, ir augstākā individualitātes pakāpe, viņš runā par vairākām subjektivitātes realizācijas stadijām jeb eksistences izpaušanās (eksistences komunikācijas – *Eksistents Meddelelse*) modiēm – estētisko, ētisko un specifiski reliģisko, kurus var aprakstīt gan kā eksistences stadijas, gan arī kā pasaules tvēruma veidus – nepastarpinātību (tiešamību), refleksiju un otrreizējo nepastarpinātību.

Šo problēmu koncentrētam teorētiskam aplūkojumam autors pievēršas "Noslēdzošajā nezinātniskajā postskriptā" (*Afsluttende Uvidenskabelig Efterskrift*) – darbā, kas daudzējādā ziņā uzlūkojams par būtiskāko sacerējumu Kirkegora komunikācijas stratēģiju (komunikācijas formu jeb naratīvo tehniku) un indivīda paštapšanas (individualizācijas) procesa izpratnē. Šī darba centrālo vietu nosaka tas, ka tajā pirmo reizi pēcvārdā atklāts Kirkegora autorības noslēpums, tādējādi it kā pieliekot punktu dažādajām publiskajām spekulācijām (diskusijām plašsaziņas līdzekļos). Tomēr tajā pašā laikā šī atklātība ir mānīga, jo, nākot klajā ar savu

paziņojumu ("Pirmo un pēdējo skaidrojumu"), viņš patiesībā pievēršas jaunai, krietni vien komplicētākai izklāsta stratēģijai – reduplikācijai, kuru raksturo dažādu vēstījuma formu (tiešās un netiešās), kā arī līmeņu (personiskā un bezpersoniskā) paralēlisms. Tas ir principiāls lasīšanas uzstādījums, kas liek jaunā gaismā uzlūkot agrāk (līdz 1846. gadam) tapušos darbus un būt gatavībā neviennozīmīgi uztvert viņa nākamos sacerējumus. Jo tagad vienlīdz svarīgi kļūst ne tikai tas, *ko* autors ir sacījis vai sacīs, bet arī – *kā, kādā veidā* viņš to ir darījis un darīs turpmāk, jeb, citiem vārdiem sakot, priekšplānā izvirzās specifiska lasīšanas maniere.⁸³ Tikai tādā gadījumā lasītājs spēs samērot sevi ar piedāvātajiem subjektivitātes (individualizācijas) modeļiem. Kirkegors piedāvā dažādu individualizācijas pakāpju skalu, kuras negatīvo (neindividualizēto es) polu veido "Vai nu – vai arī" 1. daļas Johaness Kārdinātājs (estēts *per se*), kamēr pozitīvo (radikāli individuālo) Abraāms no "Bailēm un trīsām" (ticības bruņinieks). Iespējams, ka viskoncentrētākais un visspilgtākais reliģiskā indivīda ('Tā vienīgā') raksturojums atrodams Kirkegora 1854. gada decembrī publicētajā asi polemiskajā rakstā „Vai bīskaps Minsters bija ‘patiesības liecinieks’ – viens no ‘īsteniem patiesības lieciniekiem’ – vai tā ir patiesība?”⁸⁴ Par ierosmi šī raksta tapšanai bija profesora Hansa Lasena Martensena (*Hans Lassen Martensen*) runa bīskapa Jakoba Pētera Minstera (*Jakob Peter Mynster*) bērēs 1854. gada februārī, kurā viņš vairākkārt raksturoja aizgājēju kā ‘patiesības liecinieku’ (*Sanhedsvidne*). Kopenhāgenas publika šo runu novērtēja kā trāpīgu bīskapa dzīves un darbības tvērumu un arī kā izcilu retorikas paraugu. Interesanti tas, ka raksts, kas drīzāk atgādināja paskvilu, ieraudzīja dienasgaismu decembrī, kaut arī bija datēts ar februāri. Tas loģiski raisa jautājumu, kādēļ bija nepieciešams tik ilgs laika periods (no februāra līdz decembrim), lai Kirkegors publicētu rakstu un kādēļ tam bija jābūt tik nesamierināmi uzbrūkošam, izsakošam necieņu pret mirušo bīskapu

⁸³ Viens no Kirkegora netiešās komunikācijas mērķiem, kā Kirkegors atzīst savā autobiogrāfiskajā sacerējumā "Skatījums uz manu autordarbu", ir pedagoģisks, proti, individualizētas, dziļas lasīšanas intences veidošana. Taču tas ir iespējams tikai tad, ja sākotnēji autors raksta par visiem saprotamo, lai toties vēlāk tekstā iestrādātu savas personiskās idejas. Kirkegors raksta: "Šī ir palīdzēšanas māksla. Ikviens, kas to nav apguvis, pats ir maldu varā tad, kad viņš piedāvājas palīdzēt citiem. Lai efektīvi palīdzētu, man jāzina vairāk nekā viņš, lai gan vispirms, protams, man jāapzinās tas, ko viņš zina. Ja es to nezīnu, mana dziļākā sapratne viņam nepalīdzēs. Tomēr, ja es esmu noskaņots lielīties ar savu dziļo izprašanu, tas notiek tāpēc, ka es esmu augstprātīgs vai lepns un tā vietā, lai palīdzētu viņam, es vēlos, lai mani apbrīno. Taču jebkura patiesa vēlme palīdzēt sākas ar pazemību: palīdzētājam tas, kuram viņš vēlas palīdzēt, vispirms ir jāuzlūko no apakšas un tādējādi jāsaprot, ka palīdzēt nozīmē būt nevis kungam, bet gan kalpam, ka palīdzēt nozīmē būt nevis ambiciozāms, bet gan pacietīgam, ka palīdzēt nozīmē uz brīdi samierināties ar apziņu, ka kādam nav taisnība un ka viņš nesaprot to, ko saprot cits." (SV, 18. – S. 96–97.)

⁸⁴ SV, 19. – S. 9 – 14.

(kas savulaik bija Kirkegora ģimenes labs draugs un kura ietekme uz Sērena pasaules uzskata veidošanos ir nepārprotama). Viena no iespējamām atbildēm uz to varētu būt tāda, ka raksts bija daļa no diskusijas ar runas autoru H. L. Martensenu; sākumā bija iecerēts to nublicēt, taču dialogs nevedās un Kirkegors nolēma to aktivizēt ar šādu radikālu paņēmieni. Savukārt, Kirkegora biogrāfs Džoša Tomsons (*Josiah Thompson*) min personiskāku šī uzbrukuma iemeslu, proti, Kirkegors laikā no 1848. gada līdz 1850. gadam savos sacerējumos, piemēram, „Mīlestības darbi”, „Ievingrināšanās kristietībā” bija īpaši pievērsies jēguma ‘patiesības liecinieks’ izstrādāšanai un viņu aizskāra šī apzīmējuma attiecinājums uz cilvēku, kurš, viņaprāt, to nebija pelnījis.⁸⁵ Tomēr, uzlūkojot šo rakstu Kirkegora daiļrades tā perioda kontekstā, šķiet, var runāt par diviem pamatiemesliem: pirmkārt, te jūtama tā pati kritiskā noskaņa pret luterāņu baznīcas institūcijām, kas valda visos 10 žurnāla „Acumirkļis” (*Øieblikket*) laidienos; otrkārt, to var uzlūkot par mēģinājumu noformulēt reliģiskā indivīda izpratni, lai arī negatīvā manierē (Kirkegors izmanto izteiksmi: „Minsters nav ‘patiesības liecinieks’, jo...”). Pēc Kirkegora domām, ‘patiesības liecinieks’ jeb ‘Tas vienīgais’ ir cilvēks, (1) kuru nesaista izklaides un dzīves baudītāja statuss; (2) kura dvēseles stāvokli raksturo bailes, trīsas un ciešanas; (3) tas, kurš labprātīgi padara sevi par pūļa, par publikas izsmiekla objektu; (4) kurš tiek vazāts no viena cietuma uz otru, līdz beidzot tiek sistis krustā.⁸⁶

Līdztekus tam kategorija ‘Tas vienīgais’, proti, (at)sevišķais, reliģiskais indivīds kalpo Kirkegoram par modernitātes laikmeta raksturojuma jeb, precīzāk izsakoties, laikmeta kaišu diagnosticēšanas pamatu.⁸⁷ Kaut gan Kirkegora kā autora dzīvesgājumu var viegli iztēloties kā periodisku asu uzstāšanos pret atsevišķām sava laikmeta negācijām, tomēr jāsaņem – viņš saredz to, ka slimis ir pats laikmets. Šī "slimība uz nāvi" ir ne tikai ticības krīze (Kirkegoram ticības krīze ir vispārīgā slimuma spilgtākā izpausme), bet vesels attiecību komplekss, kas aptver zinātni, tehnoloģiju, politiku, sociālās aktivitātes, filosofiju un reliģisko dzīvi. Cītiem vārdiem sakot, viņa rūpju laukā nonāk viss, ko mēs šodien saprotam ar vārdu 'modernitāte',

⁸⁵ Thompson J. Kierkegaard. – London: Victor Gollancz, 1974. – P. 219.

⁸⁶ SV, 19. – S. 10–11.

⁸⁷ Džordžs Patisons grāmatā "Kirkegors un ticības krīze. Ievads viņa filosofijā" to raksturo šādi: "Kirkegors nepiedāvā ne tikumisko, ne politisko programmu refleksivitātes laikmeta reformēšanai. Viņš piedāvā mācīt iekšējo pamatu, kas nepieciešams jebkurai reformai, ja tā patiesi tiecas saglabāt cilvēciskās primitivitātes dzīvīgos asņus." (Pattison G. Kierkegaard and the crisis of faith. An Introduction to his Thought. – London: SPCK, 1997. – P. 112.) Ar cilvēcisko primitivitāti te tiek saprasta tieši nepastarpinātības vai tiešamības uzturēšana. Tādējādi Kirkegors uzstājas nevis kā laikmeta kaišu ārstētājs, bet gan drīzāk kā diagnostikis.

kuras visbīstamākā izpausme, pēc Kirkegora domām, ir individualitātes nonivelēšana un slīkšana abstraktā intelektuālismā. "Visur tiek atzīts kā pašsaprotams, ka domāšana ir augstākā virsotne; zinātne aizvien vairāk novēršas no eksistences primitivitātes; nav nekā ko pārdzīvot, ko pieredzēt, viss ir pabeigts, un spekulatīvās domāšanas uzdevums ir sadalīt, klasificēt un metodiski sakārtot dažādas domāšanas kategorijas. Cilvēks nemīl, netic, nerīkojas, bet tajā pašā laikā viņš zina, kas ir erotiska mīlestība un kas ir ticība, un vienīgā problēma ir, kur to ievietot sistēmā."⁸⁸ Daudzos Kirkegora darbos ir sastopams šāds kritisks (individualitāte pret socialitāti) uzstādījums, taču visuzskatāmāk tas parādās divos nelielos sacerējumos – "Literārais apskats" (*En literair Anledning*)⁸⁹ un piezīmēs par indivīdu, kas veido darba "Skatījums uz manu autordarbu" pielikumu (svarīgi tas, ka šie darbi ir parakstīti ar paša Kirkegora vārdu, tas liek domāt par autora patiesās intences deklarēšanas mēģinājumiem).

"Literārais apskats," kas pazīstams arī ar nosaukumu "Divi laikmeti," ir literatūrkritisks apcerējums, kas nāk klajā 1846. gadā. Tā pamattēma ir 19. gadsimta pirmās puses autore Tomasīne Gilemborga (*Thomasine Gyllembourg*), pazīstamā dāņu literatūras kritiķa, publicista un izdevēja Ludviga Heiberga (*Ludvig Heiberg*) mātes, romāna "Divi laikmeti" (*To Tidsaldre*) analīze. Taču būtiski ir tas, ka Kirkegors izmanto romāna tēmu un sižetu, lai izklāstītu savu paša skatījumu uz laikmetu un tā kaitēm. Tāpēc Kirkegora apcerējumā ir daudz privātu polemisku atsauču, piemēram, uz presi. No vienas puses, Kirkegoram prese kalpo kā nedomājošas, egalitāras (negatīvs termins viņa skatījumā) publikas paradigmatisks gadījums. Kamēr, no otras puses, būtu arī pārsteidzīgi šo sacerējumu uzlūkot tikai un vienīgi kā autora privātu reakciju uz negatīvo publicitāti, reizumis visai neglaimojošām atsauksmēm par savām publikācijām, jo, neraugoties ne uz ko, tas ir dziļš laikmeta situācijas tvērums.

Šajā ziņā "Literāro apskatu" var salīdzināt ar vienu no viņa agrīnajām, 1838. gadā publicētajām, literatūrkritiskajām esejām "No vēl aizvien dzīvajos esošā piezīmēm" (*Af en endnu Levendes Papirer*), kas veltīta Hansa Kristiana Andersena romānam "Tikai vijolnieks" (*Kun en Spillemand*).⁹⁰

Pēc pētnieces Katalīnas Nunas domām, abi šie literatūrkritiskie sacerējumi ("No vēl aizvien dzīvajos esošā piezīmēm" un "Literārais apskats") veido interesantu

⁸⁸ SV, 10. – S. 46.

⁸⁹ SV, 14. – S. 7–102.

⁹⁰ SV, 1. – S. 1–57.

simetriju – agrīna eseja, kas tapusi pirms autora darbības uzsākšanas (varbūt to varētu definēt kā savdabīgu studiju darbu, jo te ieskicēta tāda raksturīga eksistenciālās komunikācijas iezīme kā distances uzturēšana), un jau pēc "Noslēdzošā nezinātniskā postskripta"⁹¹ publicētais darbs (intelektuāli sociāls komentārs). Tātad abi šie darbi atrodas it kā ārpus Kirkegora tradicionālajiem žanriem (ar pseidonīmu publicētie darbi, ar savu vārdu parakstītie sacerējumi, izglītojošās un reliģiskās runas, piezīmes un dienasgrāmatas, publicistika), taču tie kalpo ne tikai kā fona materiāls, bet arī kā būtiski komunikatīvās stratēģijas izklāstu papildinājumi.⁹² Raksturīgi, ka abos gadījumos Kirkegora analīzes pamatā ir nevis tekstu sižetiskais, stilistiskais un idejiskais izvērsums (proti, tekstu premisas), bet gan paša izstrādāta konceptu sistēma. Taču lasītājs par to ir neziņā tādēļ, ka viņš šķietami runā par romāniem un to tēlu sistēmām, bet patiesībā viņš šajos apskatos iešifrē pats savas idejas, tādējādi radot stereofonisku (akustisku) vai telpisku (dziļuma) efektu. K. Nuna raksta: "Liekot lasītājam ticēt, ka idejas, par kurām viņš rakstīja savā apskatā, bija smeltas no grāmatas, viņš vēlējās nepieļaut to, lai lasītājs saistītu šīs idejas ar viņu kā autoru."⁹³ Kā vēl vienu niansi var minēt to, ka Tomasīnes Gilemborgas darbs nebija publicēts ar viņas pašas vārdu (tas atklājās tikai pēc autores nāves 1856. gadā), bet gan ar aprakstošu pseidonīmu "*Ikdienas dzīves stāstu* autores stāsts" (atsaucoties uz viņas pašas jau 1828. gadā publicēto darbu "*Ikdienas dzīves stāsti*"). Te veidojas interesants apvērsums – Kirkegors (liekot virsrakstā pats savu vārdu) raksta par nezināmas autores darbu, kurpretim parasti viņš rīkojas pilnīgi pretēji, liekot saviem *alter ego* (pseidonīmiem) atsaukties uz zināmu autoru darbiem. Iespējams, ka vilinoši būtu saskatīt kādu īpašu autora nodomu (un jāatzīst, ka šāds pretstatījums neapšaubāmi pastāv), taču, liekas, ka šī konkrētā darba izvēles pamatā ir tā tematika – aptverošs divu laikmetu (revolūcijas un pēcrevolūcijas) tēlojums caur ikdienas dzīves ainiņām. Interese par ikdienas dzīvi, filosofijas un aktualitātes attiecības, autora pozīcijas paušana vai nepaušana ir iemesli, kas Kirkegoru piesaista abos romānos – Andersena "Tikai vijolniekā" un Gilemborgas "Divos laikmetos".

⁹¹ Šis darbs iezīmē Kirkegora komunikācijas stratēģijas maiņu no dubultotās refleksijas – pie reduplikācijas.

⁹² Nun K. Thomasine Gyllembourg's *Two Ages* and her Portrayal of Everyday Life // Kierkegaard and his Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003. – P. 288.

⁹³ Nun K. Thomasine Gyllembourg's *Two Ages* and her Portrayal of Everyday Life. – P. 295.

"No vēl aizvien dzīvajos esošā piezīmēm"⁹⁴ ir 79 lappušu gara pārsteidzoši, pat, šķiet, nepamatoti asa, nekādi neizprovocēta Hansa Andersena romāna "Tikai vijolnieks" literāra analīze, kas ir vēl jo pārsteidzošāka tādēļ, ka apceres autors (Kirkegors) ir 25 gadus vecs teoloģijas students. Andersens savā darbā attēlo vijolnieku, kurš, pats nebūdamas ģēnijs, meklē savu neveiksmju cēloņus apkārtējos cilvēkos un sociālajā vidē (ikdienā). Kirkegors pārmet Andersenam to, ka viņa rakstītajā neaktualizējas autora dzīves pozīcija (*Livs-Anskuelse*), nenotiek transsubstancionalizācija, proti, autors nespēj ironiski distancēties no rakstītā, "jo dzīves pozīcija ir kas vairāk par vienkāršu, abstrakti neitrālu pārspriedumu summējumu, tā ir kas vairāk par kailu pieredzi, kas pati par sevi ir tikai atomu kolekcija. Nē, tā ir pati pieredzes transsubstancionalizācija, tā ir nesatricināma ticība pašam sev, kas izrauta no kailas empīriskās pieredzes zobiem."⁹⁵ Pēc Kirkegoram domām, Andersena dzīves pozīcijas trūkums (autora saplūšana ar vērojumu) parādās arī darba naratīvajā struktūrā. Tas izpaužas tādējādi, ka Andersens nav spējis sevi pozicionēt kā autoru, proti, viņa paša dzīves skats ir lielā mērā izšķīdināts tekstā, tieši tādēļ arī teksts, kā uzskata Kirkegors, ir haotisks. Viņaprāt Andersena lielākais trūkums ir tas, ka viņa romāni ir pārlietu cieša saistībā ar viņa personību, pārlicinošas pozīcijas trūkums un neitralitāte. Andersena reakcija uz kritiku bija asa: "Tolaik es to sapratu tā: es pats esmu nevis rakstnieks, bet gan izdomāts tēls, kas neietilpst viņa [Kirkegora – V. V.] iedomātajā kategorijā, un tas varētu būt kāda nākotnes rakstnieka uzdevums mani atkal kategorizēt vai izmantot kā tēlu darbā, kas būtu manis paša papildinājums!"⁹⁶ Citiem vārdiem sakot, Kirkegors izmanto Andersena darbu, lai pirmo reizi teorētiski ieskicētu savas eksistenciālās komunikācijas principu: teksta naratīvajā struktūrā būtiski radīt plaisu (uzturēt distanci) starp autoru un viņa tekstu, kas ļautu gan autoram, gan lasītājam nonākt pie personiskās eksistences vērojuma. Kādēļ šis uzbrukums ir tik ass un brīžiem pat ļoti personisks? Jo skaidrs, ka pēc šī atgadījuma attiecības abu autoru starpā tika pilnībā pārtrauktas, viņi pat neatradās vienā un tajā pašā literārajā aprītē. Jāmin arī tāds interesants fakts, ka divus gadus pēc šīs sadursmes, tas ir, 1840. gadā, Andersens uzraksta lugu, ko izrāda Karaliskajā teātrī, – "Brīvdabas komēdija. Vodeviļa vienā cēlienā, kuras pamatā ir senā komēdija "Aktieris pret paša gribu." Galvenais varonis

⁹⁴ SV, 1. – S. – 11–57.

⁹⁵ SV, 1. – S. 34.

⁹⁶ Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen by His Contemporaries. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996. – P. 28.

tajā ir ceļojoša teātra direktors, kas izpilda dažādas lomas, būdams gan izrādes dekorators, gan suflieris, gan skatuves strādnieks, gan visbeidzot filosofiski noskaņots frizieris – “matu skaldītājs”, kas runā muļķības, citējot pašas neskaidrākās rindkopas no Kirkegora darbiem (turklāt šajos citātos viņus vai neviņus ieviesušās tipogrāfiskas kļūdas). Kirkegors šo lugu nenoskatās, taču izlasa to drukātā versijā un steigšus sacer nelielu atbildes paskvilu “Acumirkli, Andersena kungs!”, kur sākotnēji izsmej lugas autoru par to, ka viņam bija nepieciešami divi gadi, lai saņemtos atbildēt uz kritiku, bet beigās izsaka savu neapmierinātību, ka pats bijis lugā kariķēts kā “nosiekalojies hēgelietis”. Taču šo paskvilu viņš npublicē.⁹⁷ Par spīti paustajām emocijām un aizvainojošai diskusijas formai abu autoru strīds nav tikai personisks ķīviņš talantīgu un daudzsološu autoru starpā, bet gan kas būtiskāks – tā ir polemika par autora sūtības un autora pasaules uzskata jautājumiem, par kuru Kirkegors vēlāk raksta šādus vārdus: “Andersens var izstāstīt pasaku par laimes zābaciņiem, bet es varu izstāstīt pasaku par kurpi, kura spiež vai, precīzāk izsakoties, es to varētu izstāstīt, taču tieši tāpēc, ka to negribu, tā vietā es izvēlos slēpties dziļā klusumā un tāpēc spēju pateikt kaut ko pilnīgi citādāku.”⁹⁸ Šis citādākais acīmredzot ir tieši tas, kas izceļ Kirkegoru citu sava laikmeta domātāju vidū, proti, subjektīvas eksistencialas pozīcijas paudums un distances starp autoru un lasītāju saglabājums. Andersons, pēc Kirkegora domām, šādu distanci saglabāt nespēja. Kirkegora pētnieks Jozefs Vestfāls (*Jospeh Westfall*) Kirkegora pozīciju summē šādi: “Labs romāns ir romāns, kas pastāv pats par sevi, darbs, kura eksistence ir uzsvērti neatkarīga no tā autora. Neatkarība ir sasniegta, autoram darbā iekodējot dzīves pozīciju, un tādējādi darba pamatu un vienotību lasītāja acīs nodrošina tieši dzīves pozīcija. Kirkegoram labs romāns jau ar savu esistēšanu vien paredz autora eksistenci, taču autors nekad neatrodas reālā, personiskā saskarē ar romānu, vismaz ne tad, kad tas ticis atdots citiem lasīšanai un interpretācijai.”⁹⁹

Tomasīnes Gilemborgas darba centrā ir divu laikmetu salīdzinājums, viņa ar dažādām sadzīviskām ainām attēlo Kopenhāgenas sociālo un intelektuālo gaisotni Franču revolūcijas laikā un 40 gadus vēlāk (viņas dzīves laikā). Romāna pirmās daļas

⁹⁷ Skat. Garff J. Soren Kierkegaard. A Biography. – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005. – P. 145.

⁹⁸ SKD, II. – S. 125.

⁹⁹ Westfall J. “A Very Poetic Person in a Poem.” Soren Kierkegaard on Hans Christian Andersen and Becoming an Author // Kierkegaard Studies Yearbook 2006. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2006. – P. 39.

varone ir jauna meitene Klodīne, kura iemīl francūzi Lusāru, kas ieradies Kopenhāgenā, lai dibinātu kontaktus ar tolaik neitrālo Dāniju. Meitenes mīļoto ievaino divkaujā un Klodīne viņu kopj, taču pēc atveseļošanās jauneklīm ir jāaizceļo. Pēc deviņiem mēnešiem Klodīnei piedzimst dēls, un viņa, lai izvairītos no sabiedriskās domas nosodījuma, pārceļas uz dzīvi nelielā ciematā. Pēc deviņiem gadiem mīlētājiem ir lemts atkal satikties, lai laimīgi nodzīvotu savu mūžu Lusāra, kurš tostarp pārcēlies uz dzīvi Dānijā, īpašumā Jitlandē. Otrā daļa ir stāsta turpinājums pēc četrdesmit gadiem. Tās galvenais varonis ir Klodīnes un Lusāra piecdesmit gadus vecais dēls, kurš, tā kā pats ir neprecējies, meklē savu nākamo mantinieku, ko viņam arī veiksmīgi izdodas atrast. Abās romāna daļās ir daudz dažādu sadzīvisku situāciju aprakstu, kurās varoņi spriež par abu laikmetu atšķirīgajām iezīmēm – Franču revolūcijas idejām, mīlestību, ētiku, tradīcijām, kas pakāpeniski devalvējas reālajā dzīvē. Darba centrā ir kultūras nojēgums (to kā atspēriena punktu savā analizē izmanto arī Kirkegors) un jautājums par to, ko nozīmē – būt kultūras cilvēkam? Skaidrs, ka romāna autore (līdzīgi kā Kirkegors) identificējas ar revolūcijas laikmetu, taču tajā pašā laikā (te viņas pozīcija atšķiras no Kirkegora ieskata) viņa saskata arī tagadnes laikmeta pozitīvās iezīmes, piemēram, kultūras dzīves aktivizēšanos. Kirkegors piedāvā izteikti savdabīgu romāna izlasījumu, proti, viņš izmanto romāna materiālu, lai definētu modernitātes tapšanas laikmetu saskaņā ar savu eksistenciālās domāšanas paradigmu. Kā vienu no būtiskākajām jaunā laikmeta iezīmēm Kirkegors min ‘pūļa kultūras’, ko viņš daudzējādā ziņā asociē ar pilsētas kultūru, veidošanos.¹⁰⁰

Kirkegora laikmets ir dāņu kultūras zelta laikmets (1800–1870), kuru raksturo stabilitāte un konflikts, Franču revolūcijas un romantiskā individuālisma ideju devalvācija, kā arī kultūras un intelektuālās dzīves aktivizēšanās (to skaitā arī preses izdevumu lomas pieaugums, ko Kirkegors uzlūko ar visai lielām aizdomām). Kā

¹⁰⁰ Kirkegora un pilsētas, tas ir, Kopenhāgenas attiecības ir visai neviennozīmīgas, – no vienas puses, viņš saskata lielpilsētas graužošo ietekmi uz indivīda attīstību, kas izriet no neiespējamības, kā arī nevēlēšanās būt vienam un nodarboties ar savu iekšējo pasauli. No otras puses, – pilsēta un atrašanās cilvēkos ir viņam vitāli nepieciešams ikdienas rituāls. Kirkegora pētnieks Rodžers Pūls to dēvē par “peldēm cilvēku jūrā”. R. Pūls atzīst, ka šādām pastaigām ir divēji ironiska nozīme: tās var interpretēt kā praktizēšanos sokratiskā dialogā un dzīvesmākslā vai „citā aspektā pastaigas var uzlūkot kā romantiskās ironijas izpausmi, kur varonis ir klejotājs, vērotājs bez noteikta mērķa, bez pienākumiem, bez saistībām.” (Poole R. Kierkegaard. The Indirect Communication. – Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1993. – P. 166.) Citiem vārdiem sakot, šē parādās ciešā saikne starp Kirkegora dzīves un jaunrades praksēm, kuras caurauž tādi motīvi kā iesaistīšanās un atsvešinājums, sarunāšanās un klusēšana, šķietama atklātība un nepārprotama maskēšanās. Šajā ziņā kā programmatisku var uzlūkot fragmentu „Mans personiskais eksistences stāvoklis saistībā ar estētiskajiem darbiem” no sacerējuma „Skatījums uz manu autordarbu” (SV, 18, S. 107–119, fragmenta tulkojumu skat. disertācijas pielikumā). Proti, Kirkegors raksta par to, ka viņa dzīves prakse (uzvedība, attiecības ar citiem cilvēkiem) ir viņa jaunrades metodes realizācija.

intelektuālā un kultūras zelta laikmeta pārstāvjus jāmin skulptoru Bertelu Torvaldsenu (*Bertel Thorvaldsen*), rakstnieku, literatūras kritiķi, izdevēju un, kas vēl svarīgāk, vienu no Hēgeļa filosofijas popularizētājiem Dānijā Ludvigu Heibergu (*Ludvig Heiberg*), rakstnieku Hansu Kristianu Andersenu (*Hans Christian Andersen*). Tāpat šo laikmetu raksturo arī politiski satricinājumi: Dānijas iesaistīšanās Napoleona karos (1793–1802, 1803–1815), kuru laikā Dānija zaudē savu floti (1801), Kopenhāgena piedzīvo angļu bombardēšanu (1807) un vasaļvalsts Norvēģijas zaudēšanu (1814). 1813. gadā Dānija pārdzīvo nacionālu bankrotu, kas Kirkegoram liekas simbolisks notikums, jo, pirmkārt, iezīmē lūzumu – revolucionārā gara izsīkumu un, otrkārt, tas ir paša Kirkegora dzimšanas gads. Vēlāk viņš savās dienasgrāmatās raksta: "Es piedzimu 1813. gadā, tajā trakajā gadā, kad tik daudz citu lielas vērtības banknošu tika laistas apgrozībā un vislabākajā gadījumā mani varētu salīdzināt ar vienu no tām. Manī ir kaut kas tāds, kas liecina par izcilību, bet, pateicoties devalvācijai, es esmu tikai nieka vien vērts."¹⁰¹

Tāpat šis laikmets 1849. gadā pieredz pāreju no absolūtās uz konstitucionālo monarhiju, kas nodrošināja politisku stabilitāti. Šajā laikā notiek arī pāreja no piētiskās lauku reliģijas (hernhūtisma) uz pilsētu protestantismu. Kirkegora biogrāfijā abas šīs reliģiskās ievirzes ir ļoti izteiktas. Kirkegora ģimene apmeklē gan morāviešu (dāņu hernhūtiešu), gan oficiālo dāņu protestantu baznīcu. Tāpēc nav pārsteidzoši, ka viņa darbos ir daudz piētisma motīvu, tādu kā, piemēram, emocionālais antiintelektualisms, antiklerikālisms, prasība pēc askētiska dzīvesveida, seksualitātes noliegums. Par hernhūtismu, tā uzplaukumu un norietu Dānijā un par tā ietekmi uz Kirkegora domāšanu un rakstniecību savā grāmatā "Kirkegors Zelta laikmeta Dānijā" raksta Brūss Kirmse.¹⁰² Savukārt, runājot par protestantisma teoloģiju, jāmin divas savstarpēji konkurējošas ievirzes – antiracionālisms un racionālisms, kuru spilgtākie pārstāvji bija Jakobs Peters Minsters (*Jakob Peter Mynster*) – galvenās Kopenhāgenas katedrāles bīskaps (spožs orators, kas piesaistīja mērenos piētisma sekotājus, to skaitā Kirkegoru ģimeni un it īpaši Sērenu) un Nikolajs Grundtvigs (*Nikolai Frederik Grundtvig*) – Kopenhāgenas Pestīšanas katedrāles mācītājs, Bībeles racionālistiskas interpretācijas aizstāvis (pret šo eklesiastiski vēsturisko ieskatu, proti, Dieva eksistenciālo pieredzēšanu caur Kristu kā dzīvo vārdu, kā tas pausts pašos baznīcas pirmsākumos, Kirkegors izturas visai skeptiski). Jāsaka gan, ka bīskapam Minsteram

¹⁰¹ The Journals of Kierkegaard. 1834–1854. – London: Collins, Fontana Books, 1960. – P. 90.

¹⁰² Kirmse B. Kierkegaard in Golden Age Denmark. – Indianapolis: Indiana University Press, 1990.

(kaut arī netiešā veidā) bija lemts spēlēt lielu lomu Kirkegora vēlīnajos polemiskajos rakstos, kuri tiek nosacīti dēvēti par „uzbrukumu kristīgajai pasaulei”.¹⁰³ Filosofiskajā ziņā uz Kirkegora uzskatu veidošanos lielu iespaidu atstāja Kopenhāģenas Universitātes profesors Hanss Lasens Martensens (*Hans Lassen Martensen*), kas bija cieši saistīts ar vācu intelektuālajām kustībām un kuru var uzlūkot par galveno hēgelisma propagandētāju Dānijā.¹⁰⁴ Savukārt Kirkegora pesimistiskā topošās modernitātes vērojuma saknes meklējamas arī viņa drauga skolotāja, dzejnieka un filosofa Paula Mārtina Mellera (*Poul Martin Møller*) romantiskajā pasaules uzskatā, kura pamatā ir harmoniskas personības redzējums. Taču diemžēl, pēc Mellera domām, nedz reālajā pasaulē (19. gadsimta buržuāziskajā vidē), nedz modernajā filosofijā (šajā gadījumā Hēgeļa un viņa sekotāju mācībā) nav vietas daudzpusīgai personībai. Līdz ar to harmoniska estētiskā un reliģiskā kultūra kļūst vēl par vienu nerealizējamu un tādēļ bēdīgu sapni. Visi šie dažādie intelektuālie, sociālie un kultūras strāvojumi rod savas atbalsis Kirkegora daiļradē un liek viņam apzināties sava laika pretrunas (stabilitāti un konfliktu visās dzīves sfērās) un ļoti piesardzīgi attiekties pret topošo, jauno modernitātes laikmetu, kura galvenā, cilvēka integritāti apdraudošā iezīme, pēc viņa domām, ir individualitātes nonivelēšana. Tādēļ arī viņš raksta: "Mūsu laikmets savā būtībā ir sapratnes un refleksijas laikmets, laiks, kurā trūkst kaisles, tas acumirkli var kļūt entuziasma pilns, lai tūdaļ pēc tam no jauna kristu apātijā."¹⁰⁵ Laikmeta raksturojumam Kirkegors lieto pretnostatījumu entuziasms/refleksija. "Revolūcijas laikmets ir darbības laikmets, kamēr mūsējais ir sludinājumu un publicitātes laiks. Nekas nenotiek, bet acumirkliģa publicitāte ir itin visur."¹⁰⁶ Tas nozīmē, ka tiek nojauktas robežas starp privāto un publisko jeb, precīzāk izsakoties, privātais tiek publiskots, notiek individualitātes redukcija tajā ziņā, ka zūd individuālās izvēles un līdz ar to arī ētiskās atbildības pamats. Liela loma

¹⁰³ Šajā sērijā apvienoti laikrakstā „Tēvzeme” un žurnālā „Acumirklis” laikā no 1854. gada decembra līdz Kirkegora nāvei 1855. gada oktobrī publicētie raksti. Šo rakstu vienojošā tematika ir kristietības iedzīvināšana kristīgajā pasaulē. Viens no ceļiem, kā to sasniegt, ir paradoksālās reliģiozitātes un individuālisma izcēlums.

¹⁰⁴ Kā apgalvo Kirkegora pētnieks Džons Stjuarts, tas, ko parasti uzlūko par kirkegorisko Hēgeļa filosofijas apvērsumu vai kritiku, patiesībā ir vēršanās pret dāņu neohēgeliešu dogmatismu. (Stewart J. Kierkegaard and Hegelianism in Golden Age Denmark // *Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark*. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003. – Pp. 106–147.) Kā ļoti spilgtu piemēru var minēt Kirkegora disertāciju "Par ironijas jēdzienu ar pastāvīgu atsaukšanos uz Sokratu", ko daži biogrāfi, piemēram, Rodžers Pūls uzlūko kā parodiju par profesora Martensena Hēgeļa "Estētikai" veltītajām lekcijām. (Poole R. *Kierkegaard. The Indirect Communicator*. – Charlottesville, London: University Press of Virginia, 1993.)

¹⁰⁵ SV, 14. – S. 63.

¹⁰⁶ Ibid. – S. 65.

šajā procesā ir presei – tā padara cilvēku par vienas dienas varoni vai vispārīga apsmiekla objektu, bet tajā pašā laikā gan popularitātes, gan negoda īstenie cēloņi ir grūti konstatējami, jo, ja atbildīgi visi, tad neviens ne par ko nav atbildīgs personiski. Lai ilustrētu šo tēzi, Kirkegors min piemēru par Romas imperatoru un ķēdes suņiem. Ja, vēloties izklaidēties, imperators atlaiž suņus no ķēdes un tie saplosa nevainīgus cilvēkus, tad vainīgais beigu beigās izrādās suņu bars. Tieši tāpat publika plosa to, kas uzdrošinās atšķirties no citiem fiziski vai intelektuāli. "Lai viss tiktu reducēts uz vienu līmeni, vispirms ir nepieciešams radīt fantomu, tā garu, nedabisku abstrakciju, kaut ko visaptverošu, kas pats par sevi ir nekas – un šis fantoms ir *publika*. Tikai laikmetā, kurā trūkst kaislības, bet ir papildnam refleksijas, šāds fantoms var rasties ar preses palīdzību, kas pati par sevi ir abstrakcija."¹⁰⁷ Šis apgalvojums no Kirkegora mutes izskan savādā, atceroties to, ka viņš pats ne vienu reizi vien izmantojis laikrakstus, lai realizētu savas filosofiski literārās mistifikācijas¹⁰⁸, taču jāatceras, ka galvenā norūpe ir tieši iespējamais indivīda konkrētības zudums, un šajā ziņā līdzīgas bažas saklausāmas arī 20. gadsimta filosofiskajā diskursā. Tipiskais tā laika indivīds pārstāv moderno laikmetu ar tā refleksijas dominanci. Rakstā "Kirkegora refleksija par tagadnes laikmetu",¹⁰⁹ kas veltīts "Literārajam apskata", Daniels Konvejs izšķir trīspakāpju indivīdu savstarpējo attiecību shēmu, kuru izvērš Kirkegors. Tā ir: (1) kad indivīdi (katrs individuāli un visi kopā) ir būtiski piesaistīti kādai idejai, tad attiecības ir optimālas un normatīvas; (2) ja indivīdi attiecas pret ideju neindividuāli (masveidīgi), tas ir, zaudējot savu pašautonomiju, tad rodas vardarbība, anarhija, dumpīgums; (3) ja idejas vispār nav un nav arī atsevišķās individualitātes, tad rodas rupjība.¹¹⁰ Šī trīspakāpju sistēma, pēc Kirkegora domām, raksturo indivīdu sabiedrības norietu, ko iemeso pārejas process no revolūcijas laikmeta pie tagadnes laikmeta. Kirkegora politiskais konservatīvisms liek viņam ar aizdomām izturēties pret modernā laikmeta egalitārismu, jo, viņaprāt, vispārīga un totāla vienlīdzība ir tāda pati abstrakcija kā publika: "… tagadnes laikmeta dialektika tiecas uz vienlīdzību un tās visloģiskākais, kaut gan aplamais, papildījums ir nonivelēšana kā visu indivīdu negatīvā savstarpējā saistība."¹¹¹ Tā ir sava veida negatīva socialitāte, kas rodas tad,

¹⁰⁷ Ibid. – S. 83.

¹⁰⁸ Te jāmin 1943. gada publikācijas laikrakstā "Tēvzeme", kurās viņš apstrīd baumas par to, ka esot sacerējuma "Vai nu – vai arī" autors.

¹⁰⁹ Conway Daniel. W. Kierkegaard's Reflection on the Present Age // Kierkegaard Studies. Yearbook 1999. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. – Pp. – 21–49.

¹¹⁰ Ibid. – P. 27.

¹¹¹ SV, 14. – S. 78.

kad cilvēku savstarpējās attiecības sakņojas kādos abstraktos principos, zaudējot skatu uz konkrēto, partikulāro. Taču šāda nonivelēšana, tās vispārīga atzīšana un slavināšana kļūst iespējama tikai tad, kad cilvēks zaudē savu iekšējo reliģiozitāti, tad, kad reliģija pārvēršas tikai par ārēju, formalizētu (un tādēļ abstraktu) uzvedības noteikumu kodeksu. “Indivīds vairs nepieder Dievam, pats sev, savam mīļotajam vai savai zinātnei, viņš apzinās savu piederību abstrakcijai, gluži tāpat kā dzimtcilvēks pieder muižai, pie tā viņu novedusi refleksija.”¹¹² Abstraktās domāšanas, kuras filosofiskais pamats ir hēgeliskā esamības un domāšanas identifikācija, dominēšana veicina konkrētā indivīda dekonstrukciju un eksistences aizmirstību.

Specifiski indivīda problēmas aplūkojumam, izvirzot kategoriju ‘Tas vienīgais’ kā individuālisma augstāko izpausmi, Kirkegors pievēršas savās piezīmēs “Par uzticību ‘Tam vienīgajam’” un “Nedaudz par manas literārās darbības saistību ar ‘To indivīdu’”.¹¹³ Pirmajā fragmentā viņš, tāpat kā “Literārajā apskatā”, pievēršas indivīda un publikas (te viņš to sauc par pūli) attiecībām, praktiski atkārtojot iepriekšējo argumentāciju. Viņš runā par kolektīvo atbildību, kas patiesībā izrādās individuālās atbildības trūkums: “.. pūlis jau pēc sava definējuma ir nepatiesība tā fakta dēļ, ka tas padara indivīdu pilnīgi nožēlas nespējīgu un bezatbildīgu vai vismaz vājina viņa atbildības sajūtu, reducējot to līdz minimumam.”¹¹⁴ Tāpat viņš kritizē arī presi, kurai ir liela loma pūļa apziņas veidošanā, anonīmais autors var teikt, ko viņš vēlas, viņa vārdiem spēku un viltus patiesības kvalitāti piešķir tieši publicitāte. Tādējādi, ja vispār var runāt par dialogu, tad tas ir dialogs starp anonīmiem aktieriem. Kurpretim “.. patiesības paudējs var būt tikai un vienīgi atsevišķais indivīds.”¹¹⁵ Taču – vai tas nozīmē indivīda pilnīgu norobežošanos, noslēgšanos sevī? Kirkegors atbild, ka tas tā nebūt nav, jo indivīda uzdevums ir vērsties pie katra atsevišķā cilvēka individuāli, lai sašķeltu pūli un pavērtu iespēju arī tam kļūt par indivīdu.

Šķiet, ka Kirkegora individualizācijas izpratnē tomēr nozīmīgāka ir otrās piezīmes, kur viņš pamato ‘Tā vienīgā’ (īpašā indivīda) nojēgumu, atzīstot, ka tā vai citādi šī tēma kā trīspakāpju izvirzījums parādās visos viņa ar pseidonīmiem parakstītajos darbos, kā arī visās izglītojošajās un reliģiskajās runās: ne-indivīds – indivīds – ‘Tas vienīgais.’ Ne-indivīds ir pūļa cilvēks, daudzējādā ziņā anonīms (kaut arī viņam ir savs vārds un noteikts statuss sabiedrībā), tomēr viņš ir tikai viens no

¹¹² Ibid. – S. 78–79.

¹¹³ SV, 18. – S. 147–169.

¹¹⁴ Ibid. – S. 153.

¹¹⁵ Ibid. – S. 156.

daudziem citiem. Indivīds ir tas, kas spēj pretstatīt sevi pūlim, taču, rūpējoties par savu neatkarību, viņš, iespējams, pārlietu pievēršas ārējām izpausmēm, cenšas izcelties citu vidū, aizmirstot par savu iekšējo pasauli. Tajā pašā laikā indivīds Kirkegoram nav negatīva kategorija, jo, spējot pretoties (patiesi vai šķietami) masu hipnozei, viņš vismaz uzrāda spējas tapt par to īpašo, konkrēto indivīdu. Lai uzsvērtu indivīda un pūļa pretstatu, Kirkegors izmanto atkārtojuma figūru, iesākot gandrīz ik rindkopu ar apgalvojumu „pūlis ir nepatiesība..”. Tādējādi indivīds ir vēl nerealizējusies potence pretstatā individualizācijas augstākajai pakāpei – nojēgumam ‘Tas vienīgais’. Kirkegors atzīst, ka šai kategorijai ir ārkārtīgi liela nozīme viņa personiskajā daiļradē: “Bez šīs kategorijas un bez tās dažādā lietojuma reduplikācija manā autora darbībā nebūtu iespējama.”¹¹⁶ Tāpat viņš arī atzīst, ka tās dēļ viņš ir bijis visvairāk kritizēts. Taču kritika bieži vien ir bijusi viņa komunikatīvās stratēģijas nesapratnes rezultāts, cilvēkiem burtiski izlasot Kirkegora rakstīto. It īpaši tas attiecas uz viņa daiļrades periodu pēc 1846. gada, kad pseidonīmo darbu patiesā autora vārds vairs nebija noslēpums. Vai atkal – ‘Tā indivīda’ kategorija bija neērta nesen izveidojušās pārtikušās vidusšķiras pārstāvjiem, jo tā vērsās pret viņu dzīves stilu (ārējās izpausmēs) un vērtībām (eksistenciālajā savas esamības pašvērojuma nozīmē). Vēl jo vairāk kaitinošs faktors bija tas, ka Kirkegors bija piederīgs turīgajai vidusšķirai, jo viegli esot proponēt atteikšanos no pasaulīgā, ja ir no kā atteikties. Arī Kirkegors pats itin labi apzinās šo pretrunu, kuras pamatā daudzējādā ziņā ir piētisma striktie tikumiskie imperatīvi. Vēršanās pret modernitātes iezīmēm var tikt uztverta kā vēršanās pret ekonomisko un sociālo progresu kopumā un, iespējams, ka tā tas arī bija, jo Kirkegora ieskats par indivīdu un sabiedrību atgādina romantisko pasaules uzskatu.¹¹⁷ Tomēr pats spilgtākais ‘tā indivīda’ kategorijas raksturojums ir šāds: „’Tas indivīds’ ir gara, garīgās atdzimšanas kategorija, kas ir tik tālu no politikas, cik vien tā var būt.”¹¹⁸ Šī indivīda noteiksme ir sava veida ētiskais ideāls, kas neapšaubāmi ir saistīts ar paradoksāli kristīgo reliģiozitāti. „Šo kategoriju nevar iemācīt; tā ir īpaša spēja, māksla, ētisks uzdevums, un tā ir māksla, kuras praktizēšana dzīves laikā var

¹¹⁶ Ibid. – S. 163.

¹¹⁷ Kirkegora attieksme pret romantismu kultūrā nav viennozīmīga. No vienas puses, viņš izmanto tādas romantiskās literatūras iezīmes kā spēle ar personāžiem (darbā „Vai nu – vai arī” Viktors Eremīts slepenā atvilktnē atrod aprakstītu papīra lapu kaudzi vai atkal – „Dzīves ceļa stadijās” Jautrais Grāmatsējējs atrod sen aizmirstu neiesietu manuskriptu žūksni, un abi nolemj savus atradumus publicēt, taču rezultātā grāmatas ir kā dīvaini nesaderīgu tekstu sakopojumi). Bet, no otras puses, Kirkegors (līdzīgi Hēgelim) vērsās pret romantismu kā bezgalīgo negativitāti disertācijā „Par ironijas jēdzienu ar pastāvīgu atsaukšanos uz Sokratu”.

¹¹⁸ SV, 18. – 165.

maksāt cilvēkam viņa dzīvību.”¹¹⁹ Un, ja to uztveram kā ideālu, pēc kura tiekies, kā virzību pie autentiskas patības, tad individualizācija nebūt nenozīmē aicinājumu uz radikālu katra indivīda noslēgšanos sevī un var runāt par intersubjektivitātes tēmas pieteikumu Kirkegora filosofijā, taču jāatzīst, ka tikpat labi no autora darbiem var izdarīt secinājumus par intersubjektivitātes neiespējamību (individualitātes padziļināšanās paredz nošķiršanos no citiem un vērstību pašam uz sevi jeb pašvērstību). Tieši šāds paradoksāls uzstādījums (vienlaicīga ‘jā’ un ‘nē’ teikšana intersubjektivitātes jautājumā), iespējams, ļauj tuvināties Kirkegora komunikācijas gan kā īpaši organizēta vēstījuma, gan kā pašas eksistences izpaušanās izpratnei.

¹¹⁹ Ibid. – S. 167.

2. EKSISTENCIĀLĀ KOMUNIKĀCIJA UN TĀS NOSACĪJUMI

Runājot par Kirkegora eksistenciālo komunikāciju, problēmas rodas jau tai mirklī, tiklīdz tiek kopā minēti vārdi ‘eksistenciālā’ un ‘komunikācija’, proti, te rodas jautājums par to, vai pētniecībā, aprakstot autoru, var lietot tādus terminus, kurus savā filosofiskajā refleksijā nav lietojis pats autors? Vai tā nav vardarbīga teksta iespiešana jau iepriekš izdomātā konceptuālā shēmā? Uz šo jautājumu viennozīmīgi atbildēt nav iespējams, jo reizumis kāda senāka autora pārlasījums vēlāka autora kontekstā var izgaismot kādus jaunus, līdz šim neatklātus aspektus. Tomēr Kirkegora gadījumā šie termini, proti “eksistenciālā” un ‘komunikācija’, kaut gan retrospektīvi aprakstoši, netieši izriet no viņa autorpozīcijas un vēstījuma formas. Taču te noteikti jāņem vērā terminu lietojumu specifika, proti, ja runa ir par komunikāciju, tad tā nav tradicionālā komunikācijas kā domapmaiņas un saziņas izpratne, un ja runa par ‘eksistenciālo’, tad jādomā par specifisku subjektīvu, eksistējošu indivīda pasaules uzskatā sakņotu domu paudumu, atceroties, ka subjektivitāte nekad nevar izpausties pilnībā – allaž paliek kas nepateikts, jo to nevar ietērt vārdos (klusēšanas tematikas klātbūtne). Vēl būtiski ir tas, ka eksistenciāli formatēta komunikācija ir nepieciešams autentiskas patības tapšanas priekšnosacījums (lai gan te jāruna par savdabīgu komunikācijas virzību – vispirms uz sevi un tikai uz citu). Lai gan Kirkegors savos darbos bieži lieto vārdu ‘eksistence’, vārds ‘eksistenciāls’ tajos neparādās, tāpēc to var uzlūkot kā deskriptīvu terminu noteiktas dzīves pozīcijas un vēstījuma formas aprakstīšanai pētnieciskajā literatūrā. Kā jaunāko piemēru še var minēt 2009. gadā iznākušo Silvijas Volšas grāmatu “Kirkegors. Domājot kristīgi eksistenciālā veidā”,¹²⁰ kurā autore pievēršas Kirkegora kristietības un īpašam, tai atbilstošam (eksistenciālam) domāšanas modam “.. pretstatā objektīvajai teoloģijas praktizēšanai modernajā laikmetā, kas, pēc viņa domām, pārvērtusi kristietību doktrīnā, tādējādi falsificējot ticīgo un neticīgo attieksmi pret to.”¹²¹ Ar eksistenciālās komunikācijas modu S. Volša saprot noteiktu

¹²⁰ Walsh S. Kierkegaard. Thinking Christianly in an Existential Mode. – Oxford: Oxford University Press, 2009.

¹²¹ Ibid. – P. Vii.

izteiksmes veidu, kas satver pozitīvo un negatīvo eksistences kvalitāšu dialektiku, ko pats Kirkegors dēvēja par ‘apvērsto dialektiku’.¹²² Lai arī šodien termins ‘eksistenciāls’ attiecinājumā uz Kirkegoru lietots visai bieži,¹²³ tomēr viens no pirmajiem, kurš piešķīra viņam reliģiski eksistenciāla domātāja statusu, bija krievu reliģijas filozofs Levs Šestovs, te jāmin viņa 1939. gadā Parīzē sarakstītais darbs “Kirkegors un eksistenciālā filosofija”.¹²⁴ Viņš raksta: „Dzīves laikā Kirkegoru nevēlējās uzklaut. Pēc nāves viņa darbus sāka lasīt aizvien vairāk un vairāk, un viņš iemantoja pasaules slavu. Taču vai eksistenciālajai filosofijai lemts svinēt uzvaru pār spekulatīvo filosofiju? Vai Kirkegoram lemts kļūst par „cilvēces skolotāju”? Tas nav svarīgi. Iespējams, nemaz nevajag, lai viņš kļūtu par „skolotāju,” visdrīzāk – patiesi nevajag. Kirkegora balss ir bijusi un, domājams, paliks uz mūžīgiem laikiem saucēja balss tuksnesī. Eksistenciālā filosofija, kas virzīta uz Dievu, kura varā ir viss, atklāj to, ka Dievs neko neuzliek par pienākumu, ka viņa patiesība nevienam neuzbrūk un pati ir neaizsargāta, ka Dievs ir brīvs un radījis cilvēku tikpat brīvu, cik brīvs ir viņš pats.”¹²⁵ Tādējādi termins ‘eksistenciāls’ Kirkegora raksturojumā nozīmē subjektivitātes, turklāt reliģiski ievirzītas subjektivitātes, izvirzīšanu priekšplānā pretstatā vācu ideālismam raksturīgajam spekulatīvajam pasaules tvērumam.

Savukārt, viens no salikuma ‘eksistence + komunikācija’, kas ir būtisks Kirkegoram, iedibinātājiem ir vācu eksistenciālais domātājs Karls Jaspers; Kirkegora pozīcijai viņš pievēršas savās lekcijās “Prāts un eksistence”.¹²⁶ Lai arī šāda salikuma iedibinājuma pamatā ir paša Jaspersa komunikācijas eksistenciālā izpratne, proti, ieskats, ka eksistenciālās nenoteiktības laikmetā tieši cilvēku būtiskā komunikācija spēj ieviest ko jaunu, unikālu un vest mūs no subjekta – objekta dihotomijas pie dziļākas pašas Esamības apjautas; Jaspers pamana šo eksistenciālo komunikatīvo aspektu Kirkegora (arī Frīdriha Nīčes) darbos, pretstatot eksistenciālo komunikācijas formu racionālajai komunikācijai. „Būt pašam un būt patiesam nenožīmē neko citu kā beznosacījumu gremdēšanos komunikācijā. Šeit, pašā dziļumā, lai saglabātu sevi, ir

¹²² Šī apvērsta dialektika nozīmē to, ka, runājot negatīvi, mēs varam paust pozitīvo, ka, zaudējot visu, varam iegūt visu. “Tiešajā dialektikā zaudēt nozīmē zaudēt; apvērstajā zaudēt nozīmē iegūt.” (JP, 1. – P. 352.)

¹²³ Var minēt šādas monogrāfijas: Stack G. Kierkegaard's Existential Ethics. – Farnham: Ashgate Publishing, 1991; Mehl P. Thinking Through Kierkegaard: Existential Identity in a Pluralistic World. – Chicago: University of Illinois Press, 200.; Walsh S. Living Poetically: Kierkegaard's Existential Aesthetics. – University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994; Malantschuk G. Kierkegaard's Concept of Existence. – Milwaukee: Marquette University Press, 2003.

¹²⁴ Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. – Москва: Прогресс-Гнозис, 1992.

¹²⁵ Ibid. – Сс. 232–233.

¹²⁶ Jaspers K. Reason and Existenz. Five Lectures. – New York: The Noonday Press, 1955.

sevi jāzaudē. Eksistence parādās un līdz ar to kļūst reāla caur un vienlaikus līdz ar citu eksistenci. [...] šķiet, ka tieši komunikācija pirmo reizi rada to, kas komunicē ...”¹²⁷

Tādējādi termins ‘eksistenciāls’ ir deskriptīvs jēdziens komunaktīvā uzstādījuma (vajadzīgas un gatavības mijiedarboties), vēstījuma satura un vēstījuma formas, kā arī rezultāta (patības pārmaiņu) apzīmēšanai. Priekšplānā izvirzās nevis zināšanu, bet gan spēju komunicēšana. Šādu nošķirumu ‘zināšanas/spējas’ lieto Kirkegors savās 1847. gada piezīmēs teoloģijas studentiem paredzētajām, bet nenolasītajām lekcijām par komunikāciju.¹²⁸ Jāatzīst, ka šis konspekts ir vienīgā vieta visā darbu kopumā, kur Kirkegors koncentrēti runā tieši par komunikācijas būtību un komunikācijas stratēģijām, proti, tiešo un netiešo komunikāciju. Viņš atzīst, ka viena no modernā laikmeta galvenajām kļūdām ir nespēja nošķirt zināšanu un spēju komunikāciju. “Neskaidrība rodas ne tikai tad, ja tas, kas jākomunicē kā pētniecība un zinātne, tiek pasniegts kā māksla (piemērs – sholastika), bet arī, ja tas, kas jākomunicē kā māksla, tiek priekšstatīts kā pētniecība un zinātne, un modernā laikmeta nelaime ir tā, ka ētisko vēsta kā pētniecisko un zinātnisko.”¹²⁹ Lai izvairītos no šādas neskaidrības, ir jāpievēršas veidam, kā zināšanas tiek nodotas tālāk jeb, citiem vārdiem sakot, jāpievēršas komunicēšanas formai, kurai jāskan ar vēstījuma saturu. Pēc Kirkegora domām, visas zināšanas iedalāmas – zināšanās *par kaut ko* (tajā skaitā arī par pašām zināšanām) un *zināšanās par sevi* (tās nevar identificēt ar tīro pašapziņu vai tīro Es).¹³⁰ Komunikācija, viņaprāt, sastāv no četriem elementiem: objekta (*Gjenstanden*), komunikatora (*Meddeleren*), informācijas saņēmēja (*Modtageren*) un komunikācijas (*Meddelelsen*), un komunikācijas tiešais vai netiešais raksturs atkarīgs no veida, kā šie elementi ir savstarpēji saistīti, – tā var būt refleksija par objektu, refleksija par komunikācijas procesu un visbeidzot par komunicētāja un informācijas saņēmēja (uztvērēja) savstarpējo saistību.¹³¹

Tomēr jautājuma par komunikācijas iedabu īpašu aktualitāti nosaka tas, ka Kirkegors dāņu valodā lieto nevis latīņu izcelsmes terminu *Kommunikation*, kuram

¹²⁷ Ibid. – P. 92.

¹²⁸ Šie priekšlasījumi tika gatavoti kā akadēmiskās lekcijas, saistītas ar pretendēšanu uz profesora vietu Kopenhāgenas Universitātes Teoloģijas fakultātē, taču, kad kļuva skaidrs, ka viņš nebūs kandidātu vidū, lekcijas zaudēja savu aktualitāti, tomēr sastādītais lekciju plāns un tēmu uzmetums ir ļoti nozīmīgs avots Kirkegora komunikācijas izpratnē.

¹²⁹ JP, I. – Pp. – 268–69.

¹³⁰ Ibid. – P. 270.

¹³¹ Adams N. S. Kierkegaard's Conception of Indirect Communication in „The Dialectic of Ethical and Ethical Religious Communication” of 1847 // Soren Kierkegaard Newsletter, No 50, August 2006. – P. 11.

valodā ir plašs lietojums, bet gan citu – *Meddelelse*, kas burtiski nozīmē – ‘paziņojums’, ‘ziņojums’ jeb ‘informēšana’. Citiem vārdiem sakot, ir jājautā, vai Kirkegors vispār runā par komunikāciju. Šo terminu izšķirības un lietojuma teorētiskajai un praktiskajai nozīmei disertācijas autore pievērsīsies nākamajā apakšnodaļā, bet vispirms nepieciešams atbildēt uz jautājumu, – vai Kirkegora gadījumā termina ‘komunikācija’ lietojums latviešu valodā ir pamatots? Viens no veidiem, kā to izdarīt, ir aplūkot termina tulkošanas tradīcijas citās – piemēram, angļu, vācu un franču – valodās. Šo valodu izvēli noteica tas, ka tajās ir veikti visu Kirkegora pamatdarbu tulkojumi (ir iznākuši kopoti raksti), savukārt spāņu un itāļu valodā tiek lietots tas pats termins, kas franču valodā (latīnisms), bet zviedriski šis termins sakrīt ar dānisko lietojumu (tā tas ir arī citās skandināvu valodās). Nevar teikt, ka tas ir tikai formāls uzdevums – salīdzināt termina tulkojumus; promocijas darba autore uzskata, ka, gluži pretēji, – šī termina izmantojums var kalpot par tēmas (Kirkegora komunikācijas) aktualitātes līmeņa norādi dažādās kultūrapritēs. Šī sakarība nebūt nav lineāra, jo dažādās valodās termina jēgpildījums var būt dažāds, bet tomēr šāds apskats uzrāda noteiktas tendences. Iepazīstoties ar Kirkegora terminu vārdnīcām dažādās valodās, kā arī ar publicētajiem pētījumiem, jāsecina, ka komunikācijas problēmai veltīto monogrāfiju klāsts nav visai plašs.¹³² Domājot par iemesliem, viens no secinājumiem varētu būt, ka līdz šim priekšplānā atradās jautājumi par Kirkegora daiļrades apzināšanu un dziļstudijām, patiesi, šajā jomā ir veikts liels darbs (dāniski sagatavots un publicēts jauns, pārstrādāts un papildināts ar komentāriem, kopoto rakstu izdevums dāņu valodā, ir radušies jauni tulkojumi dažādās, diemžēl ne latviešu, valodās). Citiem vārdiem sakot, norūpe bijusi par to, *kas* pateikts, bet tikpat liela uzmanība būtu jāpievērš tam, *kā* tas ir pateikts, tas ir, jāpievēršas komunikācijas kā īpašas vēstīšanas stratēģijas vai stratēģiju jautājumam. Disertācijas autore apzināti sašaurina šo pētniecības jomu, nepievēršoties nedz izteiksmes (metaforas), nedz semiotikas (simbolu lietojuma), nedz izteiksmes noskaņas (melanholijas, humora un smieklu) problemātikai.¹³³ Promocijas darba

¹³² Te var minēt šādas monogrāfijas: Poole R. *Kierkegaard: The Indirect Communication*. – Charlottesville and London: University of Virginia Press, 1993; Pattison G. *Kierkegaard on Art and Communication*. – Houndmills, Basingstoke: Pallgrave Macmillan, 1992; Hale G. A. *Kierkegaard and the Ends of Language*. – Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2002; Schrag C. *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989.

¹³³ Skat., piemēram: Poole R., Stangerup H. *The Laughter Is on My side: An Imaginative Introduction to Kierkegaard*. – Princeton: Princeton University Press, 1989; Lippitt J. *Humor and Irony in Kierkegaard's Thought*. – Houndmills, Basingstoke: Pallgrave Macmillan, 2000; King G. H. *Existence*.

tematiskā lauka uzrādījuma ziņā visnozīmīgākais darbs ir rakstu krājums “Sērens Kirkegors un vārds (vārdi). Esejas, veltītas hermeneitikai un komunikācijai”,¹³⁴ kurā konceptuāli iezīmējas Kirkegora atšķirīgās komunikācijas izpratnes (komunikācija kā saziņas un vēstījuma forma, kā arī komunikācija kā eksistences un patības izpaušanās).

Dāņu termina *Meddelelse* tulkojuma tradīcija vācu valodā nav tik viennozīmīga, proti, ja pilnajā kopoto rakstu izdevumā tiek lietots tikai un vienīgi termins *Mitteilung*, kā arī atvasinājums *Existenzmitteilung* (tas atbilst dāņu *Eksistens-Meddelelse*), tad jaunākās publikācijās sastopamies jau ar divu terminu – *Mitteilung* un *Kommunikation* – lietojumu. Taču rodas jautājums, vai šie termini lietoti paralēli vai arī tie apzīmē dažādus fenomenus? Šeit jārunā par divējādu pieeju, proti, Kirkegora darbu tulkojumos konsekventi tiek izmantots termins *Mitteilung*, arī *Existenzmitteilung*. Kurpretim pētnieciskajā literatūrā (monogrāfijās, rakstos, apcerēs), runājot par komunikāciju, abi termini lietoti pārmaiņus jeb, vēl precīzāk izsakoties, – kā sinonīmi,¹³⁵ tomēr eksistences komunikācijas apzīmēšanai tiek lietots tikai un vienīgi termins *Existenzmitteilung*. Varam secināt, ka izvēles pamatojums ir vairāk valodniecisks (saistīts ar termina atveidi citā valodā) nekā filosofisks, dažādas jēgas struktūras atklājošs.

Angļu valodā konsekventi tiek lietots termins *Communication* (tāpat arī šī termina atvasinājums *Existence-Communication*). To sastopam gan pētnieciskajā literatūrā, gan Kirkegora kopoto rakstu un dienasgrāmatu un pierakstu pilnajos izdevumos Ednas un Valtera Hongu redakcijā.¹³⁶ Tātad nošķiruma šē nav. Principiāla nošķiruma mēģinājums (komunikācija un specifiski kirkegoriskā nedialogiskā komunikācija) ir atrodamas Alstēra Haneja rakstos¹³⁷ (par koncepcijas būtību tiks

Thought. Style. Perspectives of a Primary Relation. – Milwaukee: Marquette University Press, 1996; Ferguson H. Melnacholy and the Critiques of Modernity. – London: Routledge, 1995.

¹³⁴ Søren Kierkegaard and the Word (s). Essays on Hermeneutics and Communication. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003. Promocijas darba tapšanā īpaši nozīmīgi ir šādi raksti: Džons Polings “Kirkegors un ‘komunikācija’” // Søren Kierkegaard and the Word (s). – Pp. 151–159.; Noels Adamss “Kā iespējama eksistences komunikācija?” (Adams N. S. How is an Existence-Communication Possible? // Søren Kierkegaard and the Word (s). – Pp. 160–169.)

¹³⁵ Skat.: Wilke M. Die Kierkegaard-Rezeption Emanuel Hirschs. Eine Studie über die Voraussetzungen der Kommunikation christlicher Wahrheit. – Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.

¹³⁶ Kierkegaard's Writings, Vols. I–XXVI – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1978–2000; Søren Kierkegaard's Journals and Papers. – Bloomington and London: Indiana University Press. Vols. 1–7, 1967–1978.

¹³⁷ Hannay A. Something on Hermeneutics and Communication in Kierkegaard After All // Søren Kierkegaard Newsletter, No 42, 2001, – Pp. 8–14; Hannay A. Kierkegaard, Hermeneutics, and Indirect Communication // Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication. – Copenhagen: C.A. Reitzel, 2003. – Pp. 11–27.

runāts nākamajā disertācijas apakšnodaļā), tomēr arī viņš pats, rakstot angļiski, turpina lietot terminu ‘komunikācija’, gan akcentējot šī termina citādo nozīmi Kirkegora daiļradē, jo angļiski šāda tulkošanas tradīcija ir dziļi iesakņojusies (iespējams, ka tas pat saskan ar Kirkegora pieeju – uzrunāt lasītāju viņam saprotamā valodā un tad pāriet pie nākamā valodas līmeņa).

Kopoto rakstu izdevumā franču valodā¹³⁸ lietots latīnisms *Communication*, kurpretim precīzs Kirkegora termina atveidojums, iespējams, būtu *Impartir* (sniegšana, došana). Tā lietojuma ierobežojums panākts, pievienojot iekavās vārdu oriģinālrakstībā, ja ne visos tekstos, tad vismaz terminus skaidrojošās vārdnīcas pēdējā sējumā.

Tas loģiski noved pie jautājuma par termina iespējami precīzāku lietojumu latviešu valodā. Atceroties Kirkegora paša teikto iepriekš aplūkotajās lekciju piezīmēs, šķiet, ka terminam *Meddelelse* nozīmē vistuvākie vārdi varētu būt – ‘sniegšana’, ‘informēšana’ vai ‘dalīšanās ar kaut ko vēstītāja rīcībā esošu’. Taču te tūdaļ rodas problēma – vārdi ‘sniegšana’ un ‘informēšana’ paredz devēja vai informētāja aktivitāti, kurpretim subjekts var palikt pasīva ņēmēja vai uzklaustāja pozīcijā, un tas ir pretrunā Kirkegora domai, ka “saņēmējs ir aktīvs vārds”.¹³⁹ Ja izvēlamies terminu ‘dalīšanās ar kaut ko vēstītāja rīcībā esošu’, tad iegūstam labāku jēgas pārklājumu, taču arī šeit īsti netiek atainota ņēmēja aktīvā loma, turklāt tekstā šādu garu vārdkopu ir sareģīti izmantot, iespējams, varētu runāt tikai par ‘dalīšanos’, taču latviešu valodā šim vārdam ir daudz citu nozīmju, piemēram, šūnu dalīšanās; un pārpratumi, runājot par eksistences dalīšanos ir neizbēgami. Tādēļ promocijas darba autore piedāvā izmantot jēdzienu ‘komunikācija’, paturot prātā to, ka runa ir specifiski kirkegoriskiem komunikācijas nosacījumiem.

¹³⁸ Skat.: Kierkegaard S. Oeuvres Completes, Tomes 1–20. – Paris: Editions de L’Orante, 1984–1986.

¹³⁹ JP, I. – P. 270.

2.1. Komunikācijas stratēģijas

Sērena Kirkegora dažādās komunikācijas stratēģijas ir fascinējoša filosofijas mīkla, kuras risinājumu mēģinājusi atrast ne viena vien Eiropas – un ne tikai Eiropas – intelektuāļu paaudze. Taču savā ziņā ir noticis neizbēgamais – Kirkegora idejas ir tik ļoti iesaistītas 20. gadsimta filosofiskajās debatēs, ka paša autora teiktais kļuvis šķietami otršķirīgs. Tieši šai ziņā pēdējo pāris desmitu gadu pētījumi ir sava veida iešana atpakaļ pie Kirkegora. Lielā mērā tas kļuvis iespējams, pateicoties Kopenhāgenas Universitātes Teoloģijas fakultātes Kirkegora pētījumu centra zinātniskajām aktivitātēm: jaunu un anotētu kopoto rakstu izdevumu sagatavošana, ikgadēju Kirkegora lasījumu un tulkotāju semināru organizēšana, Kirkegora darbu elektroniskas interneta versijas izstrādāšana dāņu un angļu valodā, kā arī līdz šim nepublicēto, lielā mērā fragmentāro Kirkegora žurnālu un dienasgrāmatu sakārtošana un izdošana. Tas viss veicina gan to, ka Kirkegora teksti kļūst pazīstami aizvien plašākam lasītāju lokam, gan arī iesaista pētījumos daudzu valstu filosofijas un reliģijas vēsturniekus, kā arī literatūras zinātniekus un kritiķus.

Ir vairāki faktori, kas apgrūtina Kirkegora daiļrades kopumā aptvērumu, proti, tekstu žanriskā daudzveidība, personiskās dzīves un daiļrades saistība, kā arī izmantoto pseidonīmu daudzveidība. Bet varbūt tieši aptvēruma grūtības liecina par to, ka Kirkegors apzināti licis šķēršļus savu potenciālo interpretētāju ceļā? Citiem vārdiem sakot, varbūt katrs žanrs un katrs pseidonīms jāuzlūko atsevišķi? Uz to it kā nepārprotami vedina viņa sacītais: „Mana vēlēšanās, mana lūgšana ir tāda: ja kādam ienāktu prātā citēt kaut ko no manām grāmatām, tad viņš izdarītu man lielu pakalpojumu, atsaucē kā autoru minēdams attiecīgo pseidonīmu.”¹⁴⁰ Šādu, saskanīgu ar Kirkegora aicinājumu, redzējumu piedāvā Rodžers Pūls savā monogrāfijā „Kirkegors. Netiešā komunikācija”.¹⁴¹ R. Pūls izvirza trīs diferencējošās interpretācijas iespējamības nosacījumus: (1) Kirkegora pseidonīmie darbi ir heterogēnas domu pasaules, kas, lai gan to pamatkonceptiem var būt līdzība, tomēr jāvērtē nevis pēc to līdzības, bet gan pēc to atšķirības; (2) dažādie autori apdzīvo dažādas domu un jēgu

¹⁴⁰ SV, 10. – S. 288.

¹⁴¹ Poole. Kierkegaard. The Indirect Communication. – Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1993; Poole R. “My wish, my prayer”: Keeping the Pseudonyms Apart. Preliminary Considerations // Kierkegaard Revisited. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1997. – Pp. 156–176.

pasaulē, tādēļ viņu pasaules atainojumi radikāli atšķiras, pat ja tie izteikti tuvos vai pat identiskos terminos; (3) darbos ir daudz apzinātu konceptuālu noklusējumu, nepateiktā līdz galam.¹⁴² Tādēļ autors secina: “Esmu pārliecināts, ka Kirkegors ir palicis noslēpums līdz pat mūsu dienām. Tieši tāpēc es darīšu pilnīgi pretējo, nevis piedāvāšu vienu vienīgo vispareizāko lasījumu. Es apgalvošu, ka noslēpums nemaz nav atminams, un tas ir tāpēc, ka paši Kirkegora darbi padarījuši neiespējamus jebkādu atrisinājumus.”¹⁴³ Tas nozīmē, ka katrs ar pseidonīmu parakstītais stāsts ir jāizstāsta atsevišķi, lai izveidotos raiba, nepabeigta dzīves pozīciju mozaīka, kurai savu dzīves vai domu fragmentu var pievienot katrs lasītājs, protams, tikai tādā gadījumā, ja viņš spēj samērot Kirkegora domas ar savu pasaules redzējumu, tas ir, – teksta rosināts, domāt par savu vietu pasaulē.

Tomēr, retrospektīvi uzlūkojot visu Kirkegora daiļradi kopumā un ņemot vērā viņa dzīves laikā nepublicēto programmatisko sacerējumu “Skatījums uz manu autordarbu”,¹⁴⁴ var izdarīt secinājumu par zināma daiļrades kopplāna un specifisku komunikatīvo stratēģiju izmantojumu jeb, citiem vārdiem sakot, par savdabīgu (tomēr nekādā gadījumā hēgeliski sistemātisku) dzīves un daiļrades arhitektūru (dzīves pieskaņošanu daiļrades prasībām). “Manis mīlētājs apjautīs, ka viss ir saskaņots, ka manas eksistences forma mainījās tiešā atkarībā no manas daiļrades prasībām. Ja es to nebūtu sapratis vai ja man būtu pietrūcis drosmes, ja es būtu izmainījis daiļradi, bet nevis eksistences attiecību, tad situācija būtu nedialektiska un mulsoša.”¹⁴⁵ Kirkegors patiesi šē lieto terminu “manis mīlētājs” (*Min Elsker*), ar to apzīmējot viņa

¹⁴² Iespējams, visuzskatāmāk konceptuālie noklusējumi redzami Kirkegora grāmatā “Priekšvārdi”, tā sastāv tikai un vienīgi no priekšvārdiem savulaik iecerētiem, bet neuzrakstītiem darbiem. Var jau būt, ka šo grāmatu var uztvert tikai kā literārus, stilistiskus vingrinājumus, kā savdabīgu Kirkegora kaprīzi, uz ko šķietami vedina arī apakšvirsraksts “Viegla literatūra dažādiem cilvēkiem pēc viņu vajadzībām”, autors Nikolauss Notabene (SV, 5. – S. 195–256). Tomēr te, tāpat kā visos Kirkegora darbos, atklājas vairāki jēgas līmeņi un intelektuālās saiknes. Tā, piemēram, šīs esejas var uzlūkot kā reakciju uz Hēgeļa “Gara fenomenoloģijas” ievadā izteikto atziņu, ka darbs ir tik pašpietiekams pats par sevi un ka jebkāds ievads būtu veseluma sagraušana, tādēļ no tā būtu jāatsakās pilnībā. (Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.) Kirkegors uzskata, ka, tā kā viņa mērķis ir formas nenobeigtība un nepateiktība līdz galam, tad jāatsakās nevis no ievada, bet gan no paša teksta. Priekšvārdam nav jābūt saistītam ar pamattekstu: “.. priekšvārds ir unikāls literārās jaunrades veids, kas ilgstoši uzlūkots kā nebūtisks papildinājums, tāpēc tagad ir īstais laiks priekšvārda, kā arī visa cita, atbrīvošanai.” (SV, 5. – S. 198). Tāpat atbrīvots, ar tekstu nesaistīts, tas ir, tematiski vai stilistiski kontrastējošs, priekšvārds demonstrē Kirkegora netiešās komunikācijas stratēģiju – liegumu lasītājam identificēties ar tekstu. “Rakstīt priekšvārdu ir kā zvanīt pie kāda durvīm, lai viņu izjokotu...” (SV, 5. – S. 199) – atverot durvis, izrādās, ka tur nav neviena un atliek tikai minēt, kurš bijis pārdrošais jokdaris un kāds ir bijis šīs izjokošanas mērķis.

¹⁴³ Poole R. *Kierkegaard. The Indirect Communication*. – Charlottesville, London: University Press of Virginia, 1993. – P. 1.

¹⁴⁴ SV, 18. – S. 59–169.

¹⁴⁵ *Ibid.* – S. 119.

darbu potenciālu sapratēju, nevis sekotāju vai aklu talanta pielūdžēju. Par īpatnējas virsstratēģijas (iespējams, ne vienmēr apzināti izplānotas) esamību liecina šāda autora zemsvītras piezīme “Skatījuma uz manu autordarbu”: “.. kad darbs “Vai nu – vai arī” jau bija gatavs iespiešanai, es publicēju nelielu rakstiņu “Tēvzemē,” kuru parakstīju ar savu vārdu, tajā es atteicos no nepelnītas slavas, ka es esot bijis daudzu interesantu dažādos laikrakstos anonīmi publicētu rakstu autors, es atzinu un klaji paidu savu bezdarbīgumu un lūdzu, lai turpmāk neviens nekad neuzskatītu mani par autoru tiem darbiem, kurus neesmu parakstījis pats ar savu vārdu.”¹⁴⁶ Tādējādi Kirkegors atzīst to, ka jau 1843. gadā viņš domājis par dažādu komunikācijas stratēģiju izmantošanu. Visuzskatāmāk tas redzams, ja ielūkojamies Kirkegora darbu hronoloģiskajā tabulā.

GADS	AR PSEIDONĪMIEM PARAKSTĪTIE DARBI	AR KIRKEGORA VĀRDU PARAKSTĪTIE DARBI
1838	“No vēl aizvien dzīvajos esošā piezīmēm, kuras publicējis S. Kirkegors pret autora gribu” (<i>Af en ednu Levendes Papirer – Udgivet mod hans Villie af S. Kierkegaard</i>)	
1841		“Ironijas jēdziens ar pastāvīgu atsaukšanos uz Sokratu” (<i>Om Begrebet Ironi med stadigt Hensyn til Socrates</i>)
1843	“Vai nu – vai arī: dzīves fragments, ko rediģējis Viktors Eremīts” (<i>Enten – Eller. Et Livs-Fragment, udgivet af Victor Eremita</i>) “Bailes un trīsas: Johannaesa de silentio dialektiskā lirika” (<i>Frygt og Bæven. Dialektisk Lyrik af Johannes de silentio</i>) “Atkārtošanās: Konstantina Konstantiusa eksperimentālās psiholoģijas mēģinājums” (<i>Gjentagelsen. Et Forsøg i den experimenterende Psychologi af Constantin Constantius</i>)	“Divas izglītojošas runas” (<i>To opbyggelige Taler</i>) “Trīs izglītojošas runas” (<i>Tre opbyggelige Taler</i>) “Četras izglītojošas runas” (<i>Fire opbyggelige Taler</i>)
	“Filosofiskās drumslas vai Johannaesa Klīmaksa filosofijas fragments, ko publicējis S. Kirkegors” (<i>Philosophiske</i>)	“Divas izglītojošas runas” (<i>To opbyggelige Taler</i>) “Trīs izglītojošas runas” (<i>Tre</i>)

¹⁴⁶ Ibid. – S. 111.

1844	<p><i>Smuler eller En Smule Philosophie. Af Johannes Climacus. Udgivet af S. Kierkegaard</i>)</p> <p>“Bažu jēdziens: vienkārša psiholoģiski orientēta refleksija par dogmatisko iedzimtā grēka problēmu”, Vigilius Haufniensis (<i>Begrebet Angest. En simpel psychologisk-påpegende Overveelse in Retning af det dogmatiske Problem om Arvesynden af Vigilius Haufniensis</i>)</p> <p>“Priekšvārdi: viegla literatūra dažādiem cilvēkiem saskaņā ar viņu vajadzībām”, Nikolauss Notabene (<i>Forord. Morskabslæsning for enkelte Stænder efter Tid of Lejlighed, af Nicolaus Notabene</i>)</p>	<p><i>opbyggelige Taler</i>)</p> <p>“Četras izglītojošas runas” (<i>Fire opbyggelige Taler</i>)</p>
1845	<p>“Dzīves ceļa stadijas: dažādu personu vērojumi, kurus apkopojis, nodevis drukāšanai un publicējis Jautrais Grāmatsējējs” (<i>Stadier på Livets Vej. Studier af Forskjellige. Sammenbragte, befordrede til Trykken og udgivne af Hilarius Bogbinder</i>)</p>	<p>“Trīs uzrunas iztēlotu gadījumu sakarā” (<i>Tre Taler ved tænkte Leiligheder</i>)</p>
1846	<p>“Noslēdzošais nezinātniskais postskripts filosofiskajām drumslām: mimētiski-patētiskidialektiska kompilācija, Johanna Klīmaksa eksistenciālais vēstījums, ko publicējis S. Kirkegors” (<i>Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler. – Mimisk-pathetisk-dialektisk Sammenskrift, Existentiel Indlæg, af Johannes Climacus. Udgiven af S. Kierkegaard</i>)</p>	<p>Literārais apskats: “Divi laikmeti” (<i>En literair Anmeldelse af S. Kierkegaard</i>)</p>
1847		<p>“Izglītojošas runas dažādās noskaņās” (<i>Opbyggelige Taler i forskjellig Ånd</i>)</p> <p>“Mīlestības darbi: dažas kristīgās</p>

		refleksijas ” (Kjerlighedens Gjerninger. Nogle christelige Overveielser i Talers Form)
1848	“ Krīze un krīze aktrises dzīvē ”, Inter et Inter (Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv af Inter et Inter)	“ Skatījums uz manu autordarbu: tieša komunikācija, liecinājums vēsturei ”, publicēts 1859.g. (Synspunktet for min Forfatter-Virksomhed. En ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien) “ Kristūgas runas ” (Christelige Taler)
1849	“ Slimība uz nāvi: kristīgi psiholoģisks vēstījums izglītošanai un atmodai, kura autors ir Antiklīmakss un kura redaktors ir S. Kirkegors ” (Sygdommen til Døden. En christelig psychologisk Udvikling til Opvækkelse. Af Ant-Cclimacus. Udgivet af S. Kierkegaard) “ Divi īsi ētiski reliģiski traktāti ”, H. H. (Tvende ethisk-religieuse Små-Afhandlinger. Af H. H.)	“ Lilijas laukā un putni debesīs: trīs dievbijīgas runas ” (Lilien på Marken og Fuglen under Himlen. Tre gudelige Taler) “ Augstais priesteris ”, “ Nodokļu savācējs ” un “ Grēciniece ”, trīs uzrunas Svētā vakarēdiena laikā piektdienās ” (“Ypperstepræsen”, “Tolderen” og “Synderinden”, tre Taler ved Altergangen om Fredagen)
1850	“ Ievingrināšanās kristietībā ”, Antiklīmakss (Indøvelse i Christendom. Af Anti-Climavus)	“ Izglītojošā runa ” (En opbyggelig Tale)
1851		“ Divas uzrunas Svētā vakarēdiena laikā piektdienās ” (To Taler ved Altergangen om Fredagen) “ Par manu kā autora aktivitāti ” (Om min Forfatter-Virkomshed) “ Pašizpratnei: rekomendācija modernajam laikmetam ” (Til Selvprøvelse, Samtiden anbefalet)
1855		“ Tas jāpasaka, lai tas nāk klajā ” (Dette skal siges; så være det da sagt) “ Acumirklis ” (iøjeblikket) “ Kristus spriedums par oficiālo kristietību ” (Hvad Christus dømmer om officiel Christendom) “ Dieva nemainīgums ” (Guds Uforanderlighed)

Kirkegora darbus kopumā var iedalīt četrās lielās grupās: pirmajā grupā ietilpst ar dažādiem pseidonīmiem parakstītie darbi; otrajā grupā – ar paša autora vārdu parakstītās reliģiskās un audzinošās runas; trešo grupu veido publicistika – literatūrkritiskie raksti, filosofiskā un reliģiskā polemika (īpašu vietu šeit ieņem

žurnāls “Acumirkļis” (*Øieblikket*); ceturto – piezīmes un dienasgrāmatas. Lai arī pirmajā acu uzmetienā var šķist, ka šīs dažādās ievirzes ir savstarpēji nesavietojamas, taču pētījumu gaitā atklājas, ka estētiskajos, reliģiskajos, kritiskajos sacerējumos, tāpat arī piezīmēs, ir tēmu un ideju pārklāšanās, savstarpējas atsauces, vienā vietā noklusētais ieskicēts citviet un tamlīdzīgi. Pēc promocijas darba autores domām, par vienotu arhitektonisku daiļrades (un, lai cik paradoksāli tas izklausītos – arī dzīves kā mākslasdarba) tvēruma iespējamību liecina arī Johanna Klīmaksa pseidonīma atkārtots izmantojums tieši tajos darbos, kuros, starp citiem jautājumiem, aplūkotas komunikācijas, patības, eksistences izpaušanās problēmas.¹⁴⁷ Tieši šāds daiļrades uzlūkojums (kopskats) ļauj izsekot tādām Kirkegora komunikācijas stratēģijām kā autora pašinscenēšanās, tiešā komunikācija un netiešā komunikācija, kas īstenojas gan kā dubultotā refleksija, gan reduplikācija.

2.1.1. Autora pašinscenēšanās

Autora kā autora pozicionēšanās¹⁴⁸ jeb, citiem vārdiem sakot, autora attieksme pret saviem tekstiem ir viena no eksistenciālā filosofiskā naratīva iezīmēm. Šis naratīvs ir paradoksāls jau savā iedabā, jo paredz gan autora klātesamību tekstā, gan distancēšanos no tā (atklāti un slēpti autora intencu liecinājumi, atteikšanās no autora autoritātes, biogrāfiski noklusējumi, aranžētas dienasgrāmatas un autobiogrāfiskas naratīva nišas utt.). Turklāt tas, kas sākotnēji liekas kā subjektīvs pirmās personas vēstījums (autobiogrāfijas), izrādās vien autobiogrāfiski pašinscenējumi esam, kā arī pretēji tam – daudzos savos darbos Kirkegors ievij personiskās dzīves notikumus, motīvus un reālas darbojošās personas, kuras gan to pašu brīdī kļūst par literāriem tēliem – fikcijām. Tādā gadījumā priekšplānā izvirzās jautājums par šo tekstu mērķauditoriju vai mērķauditorijām, citiem vārdiem sakot, par to, vai šos stāstus viņš stāsta citiem (19. gadsimta vidus dāņu intelektuālajai publikai un potenciālajiem lasītājiem un daiļrades pētniekiem nākotnē) vai pats sev, vai arī – citiem un sev pašam vienlaikus. Savukārt, runājot par dienasgrāmatām un piezīmēm, situācija ir vēl

¹⁴⁷ Johanna Klīmaksa pseidonīma kā nozīmīgākā pseidonīma Kirkegora eksistenciālās/eksistences komunikācijas izpratnē loma tiek iztirzāta promocijas darba 3. nodaļas sadaļā “Komunikācija kā eksistences interpretācija”.

¹⁴⁸ Termins ‘pozicionēšanās’ te tiek lietots, lai apzīmētu visu paņēmienu kopumu, kuru autors izmanto sevis un savas daiļrades atklāšanai lasītājiem; šis termins paredz to, ka ne viss tiek nodots atklātībai, bet to, ko, kā un kādā apjomā atklāt, nosaka pats autors.

sarežģītāka, jo tās nepārprotami ir paša Kirkegora rediģētas, sakārtotas un saīsinātas un tātad daļēji zaudējušas savu privātuma aspektu, proti, tās ir kā sagatavotas pēcnāves publicēšanai, liekot pētniekiem aizvien uzdot jautājumus un šaubīties par to, vai šie žurnāli (dienasgrāmatas un piezīmes), kā arī autobiogrāfiskie naratīvi, kopā ņemot, var tikt nešaubīgi uzlūkoti kā Kirkegora literāri filosofisks testaments un liecinājums vēsturei,¹⁴⁹ vai arī – tie ir sacerējumi, kuros Sērens Kirkegors pats līdzdarbojas kā viens no literārajiem tēliem. 1842. gadā Kirkegors raksta: “Pēc manas nāves manos papīros neviens neatradīs kādu skaidrojumu par to, kas patiesībā piepildīja manu dzīvi (tas ir mans mierinājums); neviens neatradīs vārdus, kuri visu izskaidrotu un kuri bieži padarīja par man ļoti nozīmīgu notikumu to, kas pasaulei šķita vien sīkums esam un kas atkal kļūst man nenozīmīgs, ja tam atņem noslēpuma auru, kas izskaidro visu.”¹⁵⁰ Šiem daiļrades aspektiem pievēršas viens no nozīmīgākajiem (un arī ražīgākajiem) mūsdienu Kirkegora pētniekiem Joakims Garfs (*Joakim Garff*),¹⁵¹ kura rakstu “Radīt savu dzīvi. Problēmas un perspektīvas

¹⁴⁹ Uz šādu secinājumu vedina darba “Skatījums uz manu autordarbu” apakšvirsraksts “Tiešā komunikācija, iecinājums vēsturei” (*En ligefrem Meddelelse, Rapport til Historien*).

¹⁵⁰ Kierkegaard S. *Dagbøger i udvalg, 1834–1846*. – København: Danske Klassikere, Det Danske Sprog- og Litteraturskab, Borgen Forlag, 1992. – S. 338.

¹⁵¹ Te vispirms jāmin fundamentālais, apjomīgais (vairāk nekā 700 lappuses) Joakima Garfa pētījums “Sērens Kirkegors. Biogrāfija”. (Garff J. *Søren Kierkegaard. A Biography*. – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.) Šajā monogrāfijā autors, izmantojot plašu faktu materiālu, Kirkegora darbu oriģinālizdevumus, rokrakstus, tekstus un kontekstus, sniedz netradicionālu un aptverošu skatījumu uz Kirkegora dzīvi un viņa personību veidojošajiem faktoriem. Grāmatas daļījums piecās daļās raksturo Kirkegora biogrāfiju, sākot ar viņa bērnību un atmosfēru ģimenē un beidzot ar pakrišanu uz ielas Kopenhāgenā 1855. gadā, ievietošanu slimnīcā un nāvi; tāpat viņa radošās aktivitātes, sākot ar pirmajiem privātajiem (dienasgrāmatās) un publiskajiem (literatūrkritiskajās esejās) rakstniecības mēģinājumiem un beidzot ar asi polemiskajiem uzbrukumiem oficiālajām dāņu reliģiskajām institūcijām žurnālā “Acumirklis”, izvirzot priekšplānā īpaši nozīmīgas daiļrades virsotnes – konkrētus sacerējumus, tādus kā, piemēram, “Vai nu – vai arī”, “Skatījumu uz manu autordarbu” un citus – kā atslēgas (hermeneitiskus instrumentus) dzīves un daiļrades tvērumam kopumā. Līdztekus tam Garfa monogrāfija pievēršas arī Kirkegora klātienē un neklātienē dialogam ar ievērojamiem sava laika (un arī pagātnes) domātājiem – Sokratu, G. V. F. Hēgeli, Nikolaju Gruntvigu, Polu Melleru un citiem. Tajā pašā laikā fascinējoši un netradicionāli informējoši ir autora ekskursi laikmeta higiēnas tradīcijās (piemēram, kanalizācijas sistēmas attīstībā) un paša Kirkegora specifiskajos ēšanas un naudas tērēšanas paradumos (paskopiem ziedojumiem un žēlošanos par mūžīgo naudas trūkumu par spīti ģimenes labajiem materiālajiem apstākļiem, kas liek aizdomāties, vai tikai viņš nav bijis slepens azartspēļu cienītājs, taču šādam apgalvojumam nav dokumentālu pierādījumu) dāņu humora specifiskā (to parasti raksturo kā diezgan aizskarošu, ko pierāda Kirkegora konflikts ar žurnālu “Korsārs”) un pilsētas dzīves (tajā skaitā izklaidēšanās un ielu pastaigu jeb promenāžu) kultūrā. Tieši šie ekskursi padara Garfa monogrāfiju par aizraujošu lasāmvielu ne tikai Kirkegora speciālistiem, bet arī visiem tiem, kas interesējas par intelektuāli vēsturiska žanra sacerējumiem. Tomēr, šķiet, pats svarīgākais tieši pētnieciskajā aspektā ir tas, ka autors runā par īpaši uzturētu distanci, kas šķir Kirkegora dzīvi un darbus – Kirkegors kā autors un Kirkegors kā reāla persona. Taču turpat Garfs arī secina, ka šī distance starp autoru un tekstu, iespējams, ir tikai literāra mistifikācija un ka interpretācijas pamatam ir jābūt intertekstuālam savā būtībā. Šo monogrāfijas autora intenci savā recenzijā par Garfa darbu izceļ Pols Hjū: “Garfs uzskata, ka autors jāsaprot, balstoties viņa daiļradē, un ka viņa [Sērena Kirkegora – V. V.] slavenā (vai bēdīgi slavenā) noslēpumainība šajā skatījumā nav saistīta nedz ar viņa epilepsiju, nedz kādu citu tīri cilvēcisku nosacījumu, bet gan ar teksta noslēpumu, proti, ka tāda noslēpuma nemaz nav;

kirkegoriskajā biogrāfijā”¹⁵² promocijas darba autore izmanto par metodoloģisko pamatu Kirkegora pašinscenēšanās interpretācijai, kuras raksturvārdi ir *biogrāfiskā anonimitāte* un *autora pozicionēšanās tekstā*.

Pēc Kirkegora bērēm 1855. gada novembrī viņa sekretārs Izraels Levins (*Israel Levin*) devās viņa kabinetā, lai kārtotu un šķirotu dokumentus – publicētos un npublicētos manuskriptus, privātās vēstules un saraksti ar grāmatizdevējiem, piezīmes par lasītajiem darbiem un ieceru uzmetumus. Izraēla Levina iespaidu pārstāsts atrodams Augusta Volfa (*August Wolff*) vēstulē pirmajam Kirkegora darbu izdevējam Dānijā Hansam Peteram Barfodam (*Hans Peter Barfod*) 1870. gada 9. janvārī.¹⁵³ “Pēc Kirkegora nāves viss viņa istabā tika atrasts nevainojamā kārtībā, it kā viņš būtu gatavojies ceļojumam, braucienam uz laukiem. Beidzot tika atrasta atslēga. Taču kam tā domāta? Izrādījās, ka tā bija viņa rakstāmgalda atslēga.”¹⁵⁴ Rakstāmgalda atvilktnē bija vēstule brālim Peteram Kristianam Kirkegoram (*Peter*

šādas noslēpumainības pierakstīšana ir nekas cits kā literārs paņēmieni, un reālais SAK [Sērens Abe Kirkegors – V. V.] ir mākslinieks.” (Houe P.. Review of “SAK: Soren Aabye Kierkegaard. En Biografi” by Joakim Garff // Søren Kierkegaard Newsletter, No 45, 2003. – P. 8.)

Tāpat nozīmīgu ieguldījumu Kirkegora pētniecībā sniedz Joakima Garfa raksts “Argusa acis: skatījums un skatījumi uz Kirkegora autora darbību” (Garff J.. *The Eyes of Argus: The Point of View and Points of View on Kierkegaard’s Work as an Author* // *Kierkegaard: A Critical Reader*. – Oxford: Blackwell, 1998. – Pp. 75–102). Šajā rakstā, kas nāk klajā divus gadus pirms fundamentālās monogrāfijas, ieskicētas monogrāfijas pamatidejas un konceptuālais satvars. Šis raksts uzsver distanci starp tekstu jēgām (potenciālajām interpretācijām) un pašiem tekstiem (aktualitāti), ko autors dēvē par tekstu disfunkcionalitāti, proti, Kirkegors apzināti rada spriedzi starp personu, kas tiek uztverta kā reliģisks autors, un personu, kas tiek uztverta kā estētisks autors, starp autoru un viņa sacerējumiem, izmantojot virkni stratēģiju, lai mānītu lasītāju. Tādējādi “es” pozicionēšana tekstā patiesībā ir empīriskā, reālā “es” atcēlums – tekstualizācija kļūst par depersonalizāciju, bet autobiogrāfiskais naratīvs – par mistifikāciju jeb pašinscenēšanos. Bet, ja autobiogrāfiju fakticitāte kļūst apšaubāma, tad savukārt Kirkegora empīriskais “es” pārsteidzošā kārtā vietumis iegaismojas viņa ar pseidonīmiem parakstītajos darbos.

Rakstā “Laist dzīvi darbā – estētiskā biogrāfija” (Garfs J. *Laist dzīvi darbā – estētiskā biogrāfija* // Sērens Kirkegors. Četri raksti par dāņu filozofu Sērenu Kirkegoru. – Rīga: Dānijas Kultūras institūts, 2000. – 1.–10. lpp.) Joakims Garfs aplūko Kirkegora dzīvi un daiļradi no estētiskā kategorijas viedokļa. Viņš atzīst, ka estētiskais Kirkegoram ir daudznozīmīgs, izkļiedēts jēdziens, ar ko apzīmētas daudzas dažādas lietas – noteikts psiholoģiskais tips, eksistenciāla nostāja, māksliniecisko paņēmieni kopums, noteikts lasīšanas veids. Taču te Garfs akcentē vienu konkrētu estētiskā kategorijas realizācijas aspektu – Kirkegoru kā režisoru, kas inscenē pats savas dzīves drāmu. “Rakstīdams Kirkegors arī spēlē sava veida teātri un darbojas dažādās lomās, un nav nemaz tik viegli izšķirt, kur šajā visā atrodas Kirkegors pats, ja aiz visām šīm pseidonīmu maskām grib ieraudzīt viņa īsto seju. Tādējādi Kirkegors šķiet pavisam apzināti izvairāties no jebkādas viennozīmības. No vienas puses, viņš raksta ļoti personiski un var *vārdu pa vārdam* iestrādāt vienu no savām mīlestības vēstulēm Regīnai vēlāk publicētā grāmatā; no otras puses, viņš atkal un atkal uzsver savu norobežošanos no izdotajām grāmatām, apgalvojot, ka „nav vis autors, bet gan tikai tāds pats lasītājs kā visi pārējie”. (Garfs J. *Laist dzīvi darbā – estētiska biogrāfija*. – 6. lpp.)

¹⁵² Garff J. “To Produce was my Life”. *Problems and Perspectives within the Kierkegaardian Biography* // *Kierkegaard Studies. Monograph Series 1*. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1997. – Pp. 75–93.

¹⁵³ A. Wolff to P. H. Barfod, January 9, 1870 // *Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen by His Contemporaries*. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996. – Pp. 207–213.

¹⁵⁴ *Ibid.* – P. 212.

Christian Kierkegaard), kura saturu Levins citiem neizpaua, bet kas atstāja uz viņu tik dziļu iespaidu, ka viņam bija uz brīdi jāapsēžas. Iespējams, ka tā bija brāļu samierināšanās vēstule, jo viņu attiecības, it īpaši pēdējos Sērena dzīves gados, nebija labas, par to liecina Sērena nevēlēšanās runāt ar brāli pirms savas nāves, viņš piekrita tikties tikai ar savu seno draugu Emilu Boesenu (*Emil Boesen*). Par labu Joakima Garfa teorijai, ka Kirkegors savā ziņā ir sava publiskā tēla un savas dzīves teātra režisors un ka konflikti, kas kalpo gan spriedzes uzturēšanai skatītājos (lasītājos), gan majeitiskās distances uzturēšanai, šķiet, liecina arī skandāls, kas notika viņa bēru laikā, jo kur nu vēl labāks var būt pašinscenētās drāmas noslēgums.¹⁵⁵ Tomēr, iespējams, ka šajā vēstulē bija norādes par to, kas darāms ar npublicēto manuskriptu “Skatījums uz manu autordarbu”, kas bija nodots brāļa glabāšanā (šis manuskripts nāk klajā pēc Sērena Kirkegora nāves). Klātesošajiem palika iespaids, ka Kirkegors pats jau visu ir sakārtojis un sagrupējis tā, kā viņam ir licies pieņemami. Tie bija 36 sējumi, sabrošēti kopā pa četri un apzīmēti ar abreviatūru NB (no 1 līdz 36), kas aptver laika periodu no 1846. gada marta līdz 1855. gada pavasarim, kā arī 12 žurnāli (1833–1846), kuros daudzi ieraksti nav datēti. Pirmais Kirkegora literārā mantojuma sistematizētājs un publicētājs H. P. Barfods atzīst, ka šajos pierakstos nav īstas hronoloģiskas kārtības, daudzi no tiem nav datēti, tāpat, šķiet, ka viņš vienlaikus ir veidojis vairākas pierakstu sērijas. Mēģinot sakārtot materiālu pēc biogrāfisko materiālu klasifikācijas principiem un atzīstot, ka daudzi ieraksti patiesi lasāmi biogrāfiski, “.. Boesens diezgan īsā laikā radīja pamatīgu haosu Kirkegora literārajā mantojumā, kas nākotnes Kirkegora biogrāfiem lika saskarties ar gandrīz neatrisināmām problēmām.”¹⁵⁶ Tomēr jau pirmajiem pētniekiem kļuva skaidrs, ka šīs piezīmes ir Kirkegora paša rediģētas, labotas, īsinātas un tajās ir ļoti maz privātas informācijas. Starp tām atrodami publicētu un npublicētu darbu fragmenti,

¹⁵⁵ Šo notikumu savās atmiņās apraksta Kirkegora radnieks – rakstnieks un vēsturnieks Troels Frederiks Troels-Lunds (*Troels Frederik Troels-Lund*). Pēc bēru ceremonijas, kuras dalībnieki sadalījās divās karojošās nometnēs – Kirkegora sekotājos un pretiniekos, pēc brāļa mācītāja Petera Kristiana Kirkegora sēru runas procesija nonāca kapsētā (Kirkegors pats bija izvēlējis apglabāšanas vietu un uzrakstu uz sava kapakmens). Tad pēkšņi priekšā iznāca kāds cilvēks, kurā cilvēki atpazīna ārstu Henriku Lundu (*Henrik Lund*), un lūdza atļaut teikt dažus vārdus. Kā atceras Troels-Lunds, viņš teicis: “Kad viņš bija dzīvs – cilvēks, ko šodien pompozi apglabā, it kā viņš piederētos baznīcai –, viņš bija visniknākais baznīcas pretinieks. Tikai apmāna ceļā baznīca viņu ir piesavinājusies, mēģinot viņu nozagt pēc nāves. Bet pie viņa kapa ir jāpasaka patiesība.” (*Encounters with Kierkegaard*. – P. 192.) Notikumu tālāko attīstību Troels-Lunds apraksta šādi: “Lietojot paša Sērena Kirkegora vārdus un frāzes, viņš tad pierādīja mirušā un baznīcas nesavienojamību un nobeidza ar protestu pret visu to, kas noticis šodien. Kad runa bija pabeigta, atskanēja pašķidri aplausi. Tomēr vairums cilvēku stāvēja saspringti, klusībā gaidot to, kas *tagad* notiks. Kaut kam bija jānotiek. Dumpim, nemieriem, kaut kam ārkārtējam. Jebkurā gadījumā kaut kam. Bet nenotika nekas.” (*Ibid.*)

¹⁵⁶ Garff J. “To Produce was my Life”. – P. 78.

polemiskas piezīmes un, it īpaši pēdējo gadu žurnālos, arī reliģiska satura pārdomas. Citiem vārdiem sakot, šķiet, ka Kirkegors ir šo materiālu autors, redaktors, korektors un potenciālais izdevējs.¹⁵⁷ J. Garfs secina: “[..] noteikti jāmin tas, ka Kirkegors bija pirmais, kas pats rediģēja savas dienasgrāmatas, tādējādi padarot gandrīz neiespējamu jebkādu privileģētu bibliogrāfa pozīciju – iespēju tieši piekļūt reāliem pirmavotiem.”¹⁵⁸ Tā vietā viņš darīja visu, kas viņa spēkos, lai virzītu nākotnes bibliogrāfus sev vēlamajā virzienā. “Viņa dienasgrāmata [..] pastāvīgi svārstās starp pašu notikumu un tā māksliniecisko atveidojumu, no tā izriet viņa ierakstu fragmentārais un saraustītais raksturs.”¹⁵⁹ Tādējādi rodas jautājumi nevis par ierakstu autentiskumu (par to šaubu nav), bet gan par šādas jaunrades īsteno mērķi un potenciālo lasītāju loku. Iespējams, ka atbilde varētu būt šāda – ja ieskatām, ka *visus* Kirkegora darbus (ar savu vārdu un ar pseidonīmiem parakstītos) saista kāda noteikta, jau autora sākotnēja iecere, tad varam secināt, ka žurnāli un piezīmes (dienasgrāmatas) ir vēl viena eksistenciālās/eksistences komunikācijas forma, kas uzlūkojama visas viņa daiļrades kontekstā. Un tieši tāpat kā citos darbos arī šeit viņš izmanto specifisku taktiku – lasītāja atsvešināšanu un distances palielināšanu starp autoru un tekstu, tekstu un lasītāju, kas, pēc Kirkegora domām, nozīmē individuālās subjektivitātes modināšanu. “[..] pat savās visintīmākajās atklāsmēs viņš nekad neaizmirst viltus kautrībā pavērsties ar muguru pret lasītāju.”¹⁶⁰ Tādējādi te sastopamies ar apvērsumu – tur, kur sagaidām nepārprotamu pirmās personas privātu vēstījumu, ieraugām literāru sacerējumu ar autobiogrāfiskiem elementiem, kas savijas ar laikmeta sociālās, ekonomiskās, kultūras un intelektuālās vides vērojumiem. Raksturīgi, ka dienasgrāmatās ik pa brīdim parādās ne tikai datēti, bet arī tematiski ieraksti, un visbiežāk kā refrēns atkārtojas virsraksti “Par mani”¹⁶¹ dažādās tā

¹⁵⁷ Skat. pilno Kirkegora dienasgrāmatu izdevumu: Søren Kierkegaard's Journals and Papers. Vols.1–7. – Bloomington and London: Indiana University Press, 1967–1978, kā arī saīsinātos izdevumus: The Journals of Kierkegaard. 1834–1854. – London: Collins, 1958; The Last Years. Journals 1853–55 by Søren Kierkegaard. – London: Collins, 1955; Søren Kierkegaard. Dagbøger i udvalg, 1834–1846. – København: Danske Klassikere, Det Danske Sprog- og Literaturselskab, Borgen Forlag, 1992.

¹⁵⁸ Garff J. “To produce was my Life.” Problems and Perspectives within Kierkegaardian biography. – P. 79.

¹⁵⁹ Ibid. – P. 81.

¹⁶⁰ Ibid. – P. 82.

¹⁶¹ Šīs garākās un īsākās meditācijas ir Kirkegora pārdomas par savu kā poēta un dogmatiskās (institucionālās) kristietības kritiķa sūtību pasaulē, paša eksistenciālo nolemtību (viens pret visu pasauli), melanholisko pasaules redzējumu. Kā piemēru var minēt šādu 1850. gada ierakstu dienasgrāmatā: “Ar kristietību ir tikpat kā cauri. Taču vispirms dzejnieka sirdij ir jālūst vai arī dzejniekam ir jātop sarautam divās daļās, lai izbeigtu jebkādu apmānu. Tā ir likme, un mūsu ierobežotajā sfērā tas ir mans uzdevums.” (The Journals of Kierkegaard. 1834–1854. – P. 97; Pp. 186–190, 215, 228, 230, 234, 243.)

variācijās, tādās kā, piemēram, “Manas eksistences jēga pašreizējā laikā”,¹⁶² “Manas dzīves virzība”¹⁶³ un tamlīdzīgi. Tātad te ir acīmredzams “es” izvirzījums priekšplānā, taču paradoksālā kārtā šie ieraksti bieži vien nav autora ikdienas gaitu, domu un plānu pieraksti, tātad tās nav dienasgrāmatas to tradicionālajā privāta vēstījuma izpratnē, bet drīzāk gan īsi literāri, eseju tipa nesižetiski un nehronoloģiski apcerējumi par cilvēka (un arī autora paša) eksistenciālo situāciju pasaulē. Par to liecina tas, ka daudzi ieraksti nav datēti (par to tapšanas laiku var spriest vai nu pēc to secības, tikai te jāatceras, ka Kirkegors šos tekstus pirms iesiešanas ir kārtojis un rediģējis, vai arī – pēc atsaucēm uz tā brīža notikumiem, kultūras un sociālajiem kontekstiem un savām radošajām aktivitātēm¹⁶⁴), kurpretim citus apzīmē abreviatūra *NB* (reizumis pat vairākkārtīgā atkārtojumā).¹⁶⁵ Raksturīgi, ka šie ieraksti lielākoties ir reliģiska satura pārdomas. Tā, piemēram, viņš raksta: “Ak, kādām tik briesmām cilvēks var sevi pakļaut! Briesmas ir mana stihija! Bet ir kādas briesmas – vai drīzāk ir kaut kas tik ļoti pretrunā ar visu manu personības struktūru – tā ir revolūcija: un tā ir vajadzība runāt par manu iekšējību, manām attiecībām ar Dievu. Šajā ziņā es gribētu lūgties, lai mani no tās atsvabinātu, jo šī vajadzība moka manu garu. Es esmu vēlējies pakļaut sevi visam un vēl joprojām to vēlos, taču tas ir pavisam kas cits – tā nav polemika, bet gan rezignācija. Un tieši tāpēc pēdējo grāmatu publicēšana man radījusi tik daudz ciešanu. Taču atkal – varbūt tas ir mans pienākums pret Dievu. [...] mana iekšējība man ir pārāk nozīmīga, lai es spētu par to runāt.”¹⁶⁶

Tālāk Kirkegors runā par to, ka kļūšana par autoru viņam nozīmē aizvien spēcīgāku šīs iekšējās pretrunas saasināšanos – starp polemiku (vēlmi paust savu iekšējību) un rezignāciju (aicinājumu klusēt). Tā dienasgrāmatas var lasīt kā literārus sacerējumus, iespējamus dzīves scenārijus, kuros Kirkegors darbojas kā savas dzīves lugas galvenais personāžs, literārs tēls un nevis (vai vismaz ne tikai) kā privāta persona. Tāpēc par spīti biogrāfiskām asociācijām (pārdomām par savām attiecībām

¹⁶² Ibid. – P. 206.

¹⁶³ Ibid. – P. 213.

¹⁶⁴ Tomēr, kā atzīst mūsdienu Kirkegora dzīves gaitu pētnieki, to skaitā arī Joakims Garfs, šo ierakstu autobiogrāfiskā ticamība jāizvērtē ļoti rūpīgi, tā kā, pirmkārt, tajos ir daudz retrospekcijas elementu un, otrkārt, kas vēl svarīgāk – rūpējoties par hronoloģiju pēctecību pirmajā autora rakstu izdevumā 1865. gadā, H. P. Barfods dienasgrāmatu (žurnālu) ierakstus papildināja ar piezīmēm, kuras pats Kirkegors nebija ievietojis sējumos, bet kuras tematiski sasaucās ar aplūkotajiem jautājumiem.

¹⁶⁵ *Nota bene* (tulkojumā – svarīgi, pievērst uzmanību) – pseidonīms, kas parādās arī uz visu 36 krājumu muguriņām. Turklāt Notabene ir arī viens no Kirkegora izmantotajiem pseidonīmiem, ar to viņš izdod savu sacerējumu “Priekšvārdi”.

¹⁶⁶ *The Journals of Kierkegaard*. – P. 165. Līdzīgas tēmas un noskaņas parādās arī citos ierakstos, tāpat apzīmētos ar abreviatūru *NB* (svarīgi!). (Pp. – 137, 138, 139–142, 142–146, 146–152, 166–169.)

ar Regīnu¹⁶⁷) un pat dokumentāliem iestrādājumiem (tā, piemēram, te ievietota vēstule brālim 1847. gada maijā – drīz pēc savas 35. dzimšanas dienas¹⁶⁸), dienasgrāmatas ir savdabīgs literārs sacerējums, eksistenciāli komunikatīvs vēstījums, kura potenciālās interpretācijas virziens ir – nevis no autora subjektivitātes pie teksta objektivitātes, bet gan, gluži pretēji, – no teksta pie autora. Citiem vārdiem sakot, te darbojas J. Garfa identificētais *biogrāfiskās anonimitātes* princips, kas nozīmē to, ka personiskās dzīves aspekti kļūst par fikciju, kamēr iztēlojumi – par pašu dzīvi. Taču vai to pašu var teikt arī par tekstiem, kuri gan pēc savas struktūras, gan vēstījuma manieres ir autobiogrāfiski naratīvi? Kā šādus tekstus vispirms var minēt sacerējumus “Skatījums uz manu autordarbu. Liecinājums vēsturei”, “Mana kā rakstnieka darbība”, kā arī lielāka darba – “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts” – fragmentus “Ieskats dāņu literatūras mūsdienu situācijā” un “Pirmais un pēdējais skaidrojums” (te gan jāpiebilst, ka “Ieskats” ir netipiska autobiogrāfija, jo autors runā par sevi trešajā personā). Tātad jautājums ir par to, kas šajos tekstos izvirzās priekšplānā – teksts vai autora personība? Ja katru no šiem darbiem vai fragmentiem uzlūkojam atsevišķi, ārpus pārējo (ar savu vārdu un ar pseidonīmiem parakstīto) darbu konteksta, tad lasītājam nav nekāda pamata neticēt autora skaidri paustajam apgalvojumam, ka visa viņa daiļrade jau no pašiem pirmsākumiem ir bijusi kristīga autora daiļrade un ka dažādās komunikācijas stratēģijas tiek izmantotas reliģiskās subjektivitātes izteikšanai. Savukārt, uzlūkojot darbus kopumā, informētam lasītājam redzama disonanse starp šiem un visiem pārējiem tekstiem, savdabīga semiotiska plaisa, kas vedina domāt, ka to biogrāfiskais autentiskums varētu būt tikai šķietams. Uz to netieši norāda arī tas, ka Kirkegors piedāvā lasītājam tikai vienu, lineāru

¹⁶⁷ Tā 1843. gada 17. maija ierakstā (laikā, kad Kirkegors atrodas Berlīnē) viņš atzīst: “Ja man būtu bijusi ticība, es būtu palicis kopā ar Regīnu. Lai slavēts Dievs, tagad es to saprotu. Tolaik es biju tuvu tam, lai zaudētu prātu. No cilvēciskuma viedokļa es pret viņu izturējos pareizi, iespējams, man nevajadzēja ar viņu saderināties, bet no tā brīža es pret viņu izturējos godīgi. No estētiskā un bruņnieciskā viedokļa mana mīla bija augstākas pakāpes nekā viņas mīla; jo citādi viņa nevarētu saglabāt savu lepno stāju un vēlāk nebiedētu mani ar savām asarām. Es tikko biju iesācis stāstu “Vainīgs – nevainīgs”; tajā, protams, varētu būt ietverts kas tāds, kas pārsteigtu pasauli; pēdējā gada laikā es daudz esmu pievērsies poētiskai jaunradei un sarakstījis vairāk nekā pusi no saviem stāstiem, taču es nespēju un arī nevēlos to, lai mana attieksme pret viņu pārvērstos dzejā, jo tā ir pavisam cita realitāte. Viņa nav kļuvusi par pasaku princesi un, ja iespējams, viņai jāklūst manai sievai. Ak Dievs, tā bija mana vienīgā vēlēšanās un man bija no tās jāatsakās.” (The Journals of Kierkegaard. – Pp. 86–87.) Par spīti šim secinājumam tomēr šķiet, ka Kirkegors nemitīgi saista un saattiecina attiecības ar Regīnu un savu poētisko jaunradi. Tieši tāpēc “stāsta par Sērenu Regīnu” pašinterpretācijas gadu gaitā mainās (vēlāk savās dienasgrāmatās viņš, piemēram, runā par atteikšanos un reliģisko askēzi). Citiem vārdiem sakot, rakstītā biogrāfiskā ticamība kļūst apstrīdama.

¹⁶⁸ Šajā vēstulē Kirkegors atceras savu tēvu un viņam raksturīgo, paša pārmanoto, melanolisko iztēli, kā arī uzsver paša eksistenciālo nolemtību. (The Journals of Kierkegaard. – Pp. 120–121.)

interpretācijas modeli, kurš ir pretrunā ar viņa paša proponēto labas lasīšanas veidu, kas nepieļauj lasītāja identificēšanos ar tekstu. Tas nozīmē, ka viņš aicina uz majeitiskas distances saglabāšanu. Vēl vairāk, rūpīgāk ielūkojoties, šķiet, ka Kirkegors pats tiecas distancēties no saviem tekstiem, tos atkal un atkal pārļausot un konstruējot aizvien jaunas identitātes. J. Garfs secina: “Savu darbu pārļausšana nedod Kirkegoram pat sevis atpazīšanas iespējas; drīzāk tā rada gluži pretēju – atsvešinātības no sevis izjūtu.”¹⁶⁹ Bet tādā gadījumā rodas jautājums, kā Kirkegora pētniecībā izmantojami šie autobiogrāfiskie naratīvi, ja to biogrāfiskā faktualitāte var tikt apšaubīta? Te, pēc disertācijas autores domām, jāpiekrīt J. Garfa teiktajam, ka, lai izprastu autora dzīvespasauli, ir jāpievēršas autora darbiem visā to daudzveidībā un ka dienasgrāmatas un autobiogrāfijas var kalpot par papildinājumiem, kas iegūst savu jēgpildījumu tieši saistībā ar citiem tekstiem nevis pragmatiskas laika un vietas sakrītības, bet gan drīzāk noskaņu, emocionālo un intelektuālo stāvokļu un metodoloģisko pārdomu līmenī. Tomēr allaž jāpatur prātā tas, ka savās autobiogrāfijās, kuras, iespējams, precīzāk būtu dēvēt par *autobibliogrāfijām* (tā kā tajās dažādās versijās parādīta autora literārās darbības priekšvēsture, vēsture un pēcvēsture) Kirkegors rāda daudzējādā ziņā izdomātu savas dzīves ainu. Tātad jārunā par četriem pamattekstiem, kuri tapuši laikā no 1846. gada līdz aptuveni 1850. gadam (zīmīgi, ka tolaik Kirkegors jau praktizē reduplikatīvo komunikācijas stratēģiju), un tie ir – “Skatījums uz manu autordarbu”, “Mana kā rakstnieka darbība”, “Ieskats dāņu literatūras mūsdienu situācijā” un “Pirmais un pēdējais skaidrojums”.

Ap 1847. gadu Kirkegors apsver domu par publisku lekciju cikla nolasīšanu (viņš pat izstrādā lekciju plānus un afišu uzmetumus), šo lekciju galvenā tēma būtu viņa komunikācijas stratēģiju izskaidrošana. Kaut arī šī iecere nerealizējas, tomēr tā kalpo par pamatu refleksijai par saviem tekstiem un to slēptajām jēgām sacerējumā “Skatījums uz manu autordarbu”. Taču, darbu pabeidzis, viņš nolemj to nublicēt (tas iznāk jau pēc viņa nāves – tikai 1859. gadā). Ja lekciju ieceres iemesls būtu Kirkegora vēlēšanās meklēt izlīgumu ar baznīcas autoritātēm un viņa iepriekšējo aktivitāšu aizkaitināto publiku, kas, kopš 1846. gada “Korsāra” skandāla, padarījusi viņu par sava veida izstumtu, tad kādēļ viņš vēlāk, 1850. gadā, ar Anti-Klīmaks vārdu publicē asi polemisko grāmatu “Ievingrināšanās kristietībā”? Vai varbūt viņa autora pozīcija ir mainījusies – no majeitikas uz didaktiku? Bet arī šādā gadījumā

¹⁶⁹ Garff J. “To produce was my Life”. – P. 92.

dīvaini šķiet tas, ka Kirkegors nevis iezīmē šo pagrieziena punktu kā sava veida lūzumu, bet gan veido jaunu, izredīgētu stāstu par savu daiļradi no noteikta – kristīgi didaktiska autora – viedokļa, apgalvojot, ka jau sākotnēji viņš darbojies tikai un vienīgi kā reliģisks autors. Tātad te viņš darbojas kā savas daiļrades cenzors, taču tas pašā pamatā ir pretrunā viņa eksistenciālās komunikācijas projektam. Varbūt, ka tieši tādēļ viņš nolemj uzrakstīto nublicēt savas dzīves laikā. Zīmīgs ir viņa ieraksts dienasgrāmatā: ““Skatījumu uz manu autordarbu” nedrīkst publicēt, nē, nē! [..] Un tas ir noteicošais faktors (nevis domas par to, ka es varētu apdraudēt savu nākotni un savu ienākumu avotu): es nevaru pateikt visu patiesību par sevi. [..] Fakts, ka es nevaru sniegt pilnu patiesību, attēlojot sevi, nozīmē to, ka es savā būtībā esmu dzejnieks – un man tādām arī jāpaliek. [..] Pagājušais gads (kad es šo darbu sarakstīju) bija man ļoti grūts; es esmu daudz cietis. Pūļa barbarisms vismaz daļēji iejaucās manā inkognito un spieda mani būt ļoti tiešam, nevis dialektiskam, kāds es allaž esmu bijis, spieda mani pārkāpt sev pāri. [..] Tādējādi es biju pakļauts briesmām pilnībā mainīt savu pozīciju. Tas nedrīkst notikt, un, paldies Dievam, tas nenotika un es neļāvos šādai notikumam attīstībai un “Skatījumu uz manu autordarbu” nublicēju.”¹⁷⁰ Šis ieraksts ir daudz izsakošs tajā ziņā, ka Kirkegors atklāj savu nevēlēšanos izpaust visu patiesību par sevi un vēlmi saglabāt distanci starp sevi un lasītāju, starp sevi pašu un tekstu. Darbs sastāv no divām daļām. Pirmā daļa veltīta jautājumam par daiļrades ambigvitāti, proti, tās divējādo (estētisko un reliģisko) iedabu, secinot, ka šī divējādība ir tikai ilūzija un ka autors jau no paša sākuma ir bijis reliģisks autors, kas izmantojis literārās izteiksmes formas, lai nemanāmi pievērstu lasītāju refleksijai par savas īstenās esamības pasaulē priekšnosacījumiem. Zīmīgi tas, ka Kirkegors, grupējot savus sacerējumus, runā tikai par divām ievirzēm – estētisko un reliģisko, vispār nepieminot ētisko stadiju. Vai tas nozīmē, ka mainījies koncepcija, ko viņš proponē savos darbos “Dzīves ceļa stadijas” un “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts”, kur viņš runā ne tikvien par estētisko un ētisko stadiju, bet arī par divām reliģiozitātes pakāpēm (A un B) un diviem pārejas eksistences modiēm – ironiju un humoru? Tomēr šķiet, ka tā tas nav – drīzāk te varētu būt runa par Kirkegora kā reliģiska autora konstituēšanos lasītāju acīs, piedāvājot vienu vienīgu savas daiļrades interpretācijas variantu, iesaistot ētisko reliģiskajā eksistences formā. Neinformētam lasītājam, proti, tādām, kura lasīšanas pieredze iesākas tieši ar šo sacerējumu, tagad rodas iespēja

¹⁷⁰ JP, 6. – No. 6327.

retrospektīvi viennozīmīgi vērtēt autora attīstības ceļu. Šajā gadījumā mulsiņoš ir tieši šis viennozīmīgais skatījums, kas ir pretrunā agrāk izmantotajām dažādajām komunikācijas stratēģijām. Vai tas var būt mēģinājums izlīgt ar lasošo publiku un intelektuālo eliti? Vai, pilnīgi pretēji, – atteikšanās no laicīgās dzīves un reliģiskās askēzes praktizēšanas mēģinājums? Tad kādēļ viņš šo darbu npublicē? Šķiet, ka atbilde varētu būt meklējama šī sacerējuma otrajā daļā “Mana personiskā eksistences moda atšķirība atkarībā no būtiskās atšķirības manos darbos”. Te Kirkegors sāk ar jautājumu par to, ko nozīmē būt autoram modernajā laikmetā? Un kāda ir saistība starp autora daiļradi un viņa eksistēšanas veidu sabiedrībā? Un visbeidzot viņu interesē pati dihitomija: daiļrade/personiskā eksistence. Fascinējoša ir atbilde, ko viņš sniedz šajā nodaļā, kas atceļ pirmajā nodaļā piedāvāto viennozīmīgo interpretācijas ceļu, proti, viņš runā par eksistences veida pakārtošanu komunikācijas vajadzībām, tātad atkal tiek iedibināta distance un uzturēta spriedze starp patību un tekstu. Estētiskajos darbos tā īstenojas kā apvērsta krāpšana, kamēr reliģiskajos darbos – kā izolācija un apzināta sevis pakļaušana publiskai kritikai. Ja pirmajā gadījumā mērķis ir savas autoritātes vājināšana un savā ziņā reputācijas sagraušana, lai cilvēki nekādā gadījumā neuztvertu viņu kā sistemātisku domātāju. Ar savu personisko eksistences veidu viņš cenšas balstīt savu estētisko daiļradi kopumā – tā, piemēram, rakstot un rediģējot savu “Vai nu – vai arī”, Kirkegors ir ļoti aizņemts, taču savas diķdienā slavas uzturēšanai viņš katru vakaru vismaz uz piecām minūtēm parādās Karaliskā teātra ložā tā, lai viņu redzētu, pēc tam tūdaļ steidzas uz māju turpināt pārtraukto darbu. Bet vai tas neveicina filosofisko ideju devalvāciju, jo šādā gadījumā allaž pastāv risks, ka lasītājs uztvers viņa sacerējumus tikai un vienīgi kā izklaidējošu, romantisku lasāmvielu? Tieši tādēļ, pēc Kirkegora domām, ir nepieciešams uzturēt spriedzi starp ārējām izpausmēm (trivialitātēm) un to slēpto eksistenciālo jēgu. “[..] esmu pārliecināts, ka tikai retais autors ir izmantojis tik daudz viltus, tik daudz intrigu un bijis tik vērīgs, lai iegūtu cieņu un reputāciju pasaulē nolūkā to pievilt, kā to darīju es, tikai viņi pretēji – patiesības vārdā.”¹⁷¹ Savukārt reliģiskie darbi prasīja jaunu uzvedības modeli, kas atbilstu reliģiskajai intencei un, pēc Kirkegora domām, tā ir apzināta sevis pakļaušana pūļa kritikai. “Es sapratu uzreiz, ka man jāpārveido savs personiskais eksistences mods tā, lai tas atbilstu šai pārmaiņai, vai ka man ir jāmēģina

¹⁷¹ SV, 18. – S. 110.

saviem laikabiedriem sniegt atšķirīgu iespaidu par savu eksistenci.”¹⁷² Tas iespējams vien ironiska atsvešinājuma manierē, kas pirmajā acu uzmetienā var izlikties kā augstprātība, kaut gan patiesībā tā ir apzināta izaicināšana un vienpatība. “[...] īstēni reliģisks cilvēks allaž ir polemisks.”¹⁷³ Eksistenciālās komunikācijas kontekstā svarīgākais secinājums, kas izriet no “Skatījuma uz manu autordarbu”, ir tas, ka reālās dzīves formas ir jāmodelē saskaņā ar paužamajām reliģiskajām vai filosofiskajām idejām. Taču tieši tāpēc Kirkegora gadījumā var runāt par biogrāfisko anonimitāti. “[...] attiecībā uz intelektuālajiem un reliģiskajiem laukiem un ņemot vērā eksistences, tātad arī kristietības, jēdzienu, es līdzinos spiegam, kas kalpo augstākajam, kalpo idejai. Man nav nekā jauna, ko pateikt; man nav autoritātes, esmu iesaistīts krāpšanā; es neķeros pie lietas tieši, bet gan izmantoju netiešas viltības; es neesmu svētais; īsumā sakot, es esmu spiegs, kurš savas spiegošanas laikā, izzinot visu par šaubīgu uzvedību un ilūzijām, un aizdomīgiem cilvēkiem, visuzcītīgāk izspiego pats sevi.”¹⁷⁴

Visnozīmīgākais šajā teksta sadaļā ir tā divlīmeņu paralēlais vēstījums, kas neļauj šo stāstu lasīt kā vienu vienīgu savas autora pozīcijas skaidrojumu, proti, te tiek akcentēts reālās dzīves norišu pašinscenēšanās aspekts, kas savukārt netieši liecina par kāda daiļrades koplāna esamību, taču nevis sistēmas, bet gan drīzāk – savas dzīves intelektuālās un pedagoģiskās cilvēka gara modināšanas misijas apziņas nozīmē. Te svarīgu lomu spēlē autora savdabīgā ironiskā pozīcija, padarot sevi par kritikas un publikas uzbrukumu mērķi. “[...] ironija parādās atkal saistībā ar nākamo periodu,¹⁷⁵ un tā atklājas tieši tajā, ko ‘augsti cienījamā publika’ uzskatīja par absurdu. Ironiskajā paaudzē (šajā milzīgajā muļķu sakopojumā) vienīgais, ko ironiskais cilvēks var izdarīt, ir apvērst attiecību un pašam kļūt par visu cilvēku ironijas mērķi.”¹⁷⁶ Šis apgalvojums atkal no jauna apliecina to, ka Kirkegors tiecas modelēt savu dzīvi saskaņā ar savu radošo aktivitāti, viņš atzīst to, ka, sajūtot melanholisku vai, gluži pretēji, pacilātu garastāvokli, beigu beigās izrādījās, ka tāda pati noskaņa ir darbos, pie kuriem viņš tobrīd ir strādājis. Trešo darba daļu Kirkegors noslēdz ar paziņojumu par savas radošās aktivitātes izbeigšanu: “Ar šo nelielo grāmatu, kas pati pieder aizejošajam laikam, es beidzu savu kā autora darbību, un tad kā autors (nevis kā vienkārši autors, bet gan kā visas šīs ‘daiļrades’ autors) es esmu gatavs stāties pretī

¹⁷² Ibid. – S. 113.

¹⁷³ Ibid. – S. 116.

¹⁷⁴ Ibid. – S. 133–134.

¹⁷⁵ Acīmredzot Kirkegors te pretstata divus ironijas modos – romantisko, kas raksturīgs viņa estētiskajiem darbiem, un eksistenciālo jeb sokrātisko.

¹⁷⁶ Ibid. – S. 119.

nākotnei.”¹⁷⁷ Vai šis atzinums nozīmē to, ka Kirkegors patiesi vēlējās beigt savu rakstnieka darbību? Ja tā, tad nav skaidrs, kāpēc viņš šo darbu npublicē tūlīt pēc tā uzrakstīšanas? Iespējams, ka tas varētu būt tādēļ (to viņš atzīst savos dienasgrāmatas ierakstos), lai saglabātu savu kā autora (poēta/religiskā autora) eksistences divējādību (reduplikāciju). Šo secinājumu apstiprina tas, ka Kirkegors sākotnēji vēlējās šo darbu publicēt ar pseidonīmu *Johannes de silentio*,¹⁷⁸ kas, atsaucot atmiņā 1843. gadā publicēto darbu “Bailes un trīsas”, rada asociācijas ar klusuma, klusēšanas un noklusēšanas (nepateikšanas līdz galam), kā arī ‘ticības lēciena’ vai ‘lēciena ticībā’ tēmām. Joakims Garfs secina: “Kirkegors bija ne tikai cilvēks, kurš rakstīja; viņš bija arī cilvēks – un tieši to viņš nekādi nespēja izteikt vārdos –, kurš pats tika sacerēts.”¹⁷⁹ Citiem vārdiem sakot, rakstot darbus, Kirkegors radīja pats sevi kā autoru. Tomēr tas loģiski raisa nākamo jautājumu – tad kādēļ viņš, par spīti agrāk teiktajam, vēlāk (1851. gadā) pats publicē “Skatījuma” saīsināto variantu “Mana kā autora darbība” (kaut gan arī šeit viņš nogaida divus gadus pēc tā sarakstīšanas). Atšķirībā no “Skatījuma” šis ir savdabīgs *curriculum vitae*, kas sniedz īsu pārskatu par autora radošo ceļu, galvenajiem darbiem un to tapšanas motivāciju, piedāvājot konkrētu (un vienu vienīgu!) lasījuma variantu. Ja to uzlūko kā Kirkegora autora darbības noslēgumu, kā punktu, tad lasītājs, kas iepazinis visus 28 publicētos Kirkegora sacerējumus un mēģinājis minēt tajos iešifrētos intelektuālos un garīgos rēbusus, var justies vīlies un apmuļķots, jo atbilde uz visiem jautājumiem nu ir gauži vienkārša: “[...] *no* dzejnieka (no estētikas), *no* filosofijas (no spekulācijas) *pie* kristietības būtības definējuma, **no** *ar pseidonīmu parakstītā* ‘Vai nu – vai arī’ **caur** ‘Noslēdzošo postskriptu’ *ar mani kā redaktoru* **pie** ‘Runām Svētajā vakarēdienā piektdienās’, divas no kurām tika nolasītas Dievmātes baznīcā. Šī kustība tika veikta vai aprakstīta *uno tenore*, vienā elpas vilcienā, ja varētu tā izteikties, tā, ka daiļrade, uzlūkota *kopumā*, ir reliģiska no pirmā līdz pēdējam darbam, – to var redzēt ikkatrs, ja vien viņš to vēlas, un viņam tas ir jāaredz.”¹⁸⁰ Šajā ziņā “Mana kā autora darbība” līdzinās Kirkegora paša citviet asi kritizētajiem literārajiem apskatiem, kas, viņaprāt, nozīmē pakļaušanos pūļa lētas literārās gaumes prasībām, literāru darbu vietā piedāvājot īsus satura

¹⁷⁷ Ibid. – S. 141.

¹⁷⁸ Skat.: Garff J. Søren Kierkegaard. A Biography. – P. 559. Lai gan vēlāk viņš no šīs idejas atsakās, jo tādā gadījumā zūd šī teksta kā autobiogrāfiska liecinājuma jēga, viņš tomēr saglabā retoriskas spēles elementus, uzturot spriedzi starp Kirkegoru kā autoru un Kirkegoru kā darbojošos personu pseidoautobiogrāfiskajā naratīvā.

¹⁷⁹ Ibid. – P. 557.

¹⁸⁰ SV, 18. – S. 63–64.

konspektus. Šie konspekti ir viegli lasāmi un var radīt priekšstatu par būtības zināšanu, kaut arī tie tver tikai ārējās izpausmes un darbības šķietamību. Šķiet, ka viens no šī darba lasīšanas kodiem varētu būt meklējams sacerējuma nobeigumā, kur Kirkegors atsakās no autoritātes jeb savām tiesībām piedāvāt vienu vienīgu (lineāru) savas daiļrades interpretāciju. “To, ka man ‘nav autoritātes’, es jau no paša sākuma esmu teicis skaidri un ne vienu reizi vien kā stereotipisku frāzi. Es labprātāk uzskatu sevi par grāmatu *lasītāju*, nevis to *autoru*.”¹⁸¹

Līdzīgu savas daiļrades apskatnieka pozīciju atrodam “Noslēdzošā nezinātniskā postskripta” pielikumā/iestarpinājumā “Ieskats dāņu literatūras mūsdienu situācijā”. Šis teksts ir īpatnējs ar to, ka tas ir ārpuskontekstuāls, proti, nav saturiski saistīts ar to aptverošajām nodaļām, – tas ir otrās daļas otrās nodaļas pielikums un vienlaikus iestarpinājums, kas savā ziņā kalpo par visa darba simetrijas asi un vienlaikus ir arī stāstījuma pārtraucējs (liek lasītājam domāt par pārtraukšanas cēloņiem). Turklāt, un tas ir vēl būtiskāk, – šis naratīvs saturiski (bet ne idejiski) sasaucas ar darba pielikumu “Pirmā un pēdējā atzīšanās”, kur Kirkegors pirmo reizi atklāti atzīstas savu darbu autorībā. Paradokss ir tas, ka abi šie teksti (viena lielāka darba ietvaros) stāsta par gandrīz vienu un to pašu – autora daiļrades plānu un komunikācijas stratēģijām, taču atšķirīgas ir vēstījuma formas un virstoņi (ietvertās papildu jēgas), un interesanta un produktīva varētu būt abu tekstu kontrastējoša salīdzināšana. Turpmāk tekstā šie divi pielikumi tiks apzīmēti kā “Ieskats” (“Ieskats dāņu literatūras mūsdienu situācijā”¹⁸²) un “Skaidrojums” (“Pirmais un pēdējais skaidrojums”¹⁸³). Ja pirmā pielikuma autors ir Johanness Klīmakss, tad otrā pielikuma publicētājs ir pats Sērens Kirkegors (par ko liecina paraksts un datējums). Pirmais teksts pēc savas formas ir literatūrkritiska eseja (un te, protams, jāatceras Kirkegora negatīvā attieksme pret šādiem sacerējumiem), kuras autors ir sava veida literāts neveiksminieks, kura ambīcijām un plāniem allaž ceļā stājies kāds nezināms autors vai autori, allaž pasteidzoties publicēt darbu par tēmu, kas interesējusi viņu pašu. Tā Klīmakss atzīst: “[..] jo soli pa solim, tiklīdz es gribēju iesākt pildīt savu apņemšanos un sākt darbu, klajā nāca ar pseidonīmu parakstīta grāmata, kas paveica to, ko gribēju paveikt es pats. Tajā visā bija kas dīvaini ironisks. Labi, ka es nebiju izpaudis nevienam savu apņemšanos un ka pat mana ekonomē nevarēja neko izsecināt no

¹⁸¹ Ibid. – S. 69.

¹⁸² SV, 9. – S. 210–252.

¹⁸³ SV, 10. – S. 285–289.

manas uzvedības, jo tad cilvēki smietos par manu komisko situāciju, jo tas patiesi ir visai jocīgi, ka tas, ko gatavojos darīt, ir jau paveikts. Un katru reizi, kad lasu šādu ar pseidonīmu parakstītu grāmatu un skaidrāk izprotu to, ko biju iecerējis pats, es pārlicinājos, ka lieta jau darīta. Tādējādi es kļuvi par Viktora Eremīta un citu pseidonīmu darbības traģikomiski ieinteresētu liecinieku.”¹⁸⁴ Tā kā autors (Johanness Klīmakss) savas ieceres nespēj īstenot, tad vienīgais, ko viņš var darīt, ir sekot citu, starp tiem arī kāda maģistra Kirkegora, kurš laiku pa laikam publicē savus audzinošos diskursus, aktivitātēm. Būtiskā atšķirība starp abiem pielikumiem ir tā, ka “Ieskats” ir vēstījums par citiem autoriem (kuri beigu beigās izrādās esam pats Kirkegors), bet “Skaidrojums” ir tiešās komunikācijas piemērs. “Formas un kārtības labad ar šo es atzīstos tajā, kas diez vai kādu interesētu *uzzināt*, ka es esmu autors [...]”¹⁸⁵ Tālāk seko ar pseidonīmiem parakstīto darbu uzskaitījums. Tādējādi “Ieskatā” gan Klīmakss, gan Kirkegors atrodas vērotāja no malas pozīcijā. “Protams, neviens nezina, ka es šeit klusi sēžu, pastāvīgi alkstot darīt to, ko veic dažādie autori. Tomēr maģistrs Kirkegors katru reizi, iznākot šādai grāmatai, par to maksā.”¹⁸⁶ Kirkegors maksā ar to, ka nonāk smalko tējas salonu publikas, filosofijas un teoloģijas profesūras un ielas publikas uzmanības centrā, kamēr pats Klīmakss ir aizvien palicis noēnā, taču līdz ar “Filosofisko drumsli” un “Noslēdzošā nezinātniskā postskripta” publicēšanu ar savu vārdu viņš piedzīvo metamorfozi – kļūst par autoru, viņa ieceres realizējušās darbos. Kurpretim maģistra Kirkegora metamorfoze jāgaida līdz grāmatas noslēgumam, kaut gan jau “Ieskatā” Klīmakss uzsver, ka abu attīstība ir notikusi paralēli. “Maģistra Kirkegora audzinošie diskursi gāja soli solī ar pseidonīmajiem darbiem, kas, manuprāt, liecināja par to, ka viņš visu laiku tiem sekojis.”¹⁸⁷ Šos darbus un audzinošos diskursus vieno to polemika pret spekulatīvo domāšanu un savdabīgs aplūkojamo tēmu paralēlisms. Ja “Skatījumu uz manu autordarbu” un “Manu kā autora darbību” nosacīti var uzlūkot kā literāri filosofiskas autobiogrāfijas variācijas, “Ieskatu dāņu literatūras mūsdienu situācijā” – kā vairāku viens otram pretstāvošu līmeņu subjektīvu naratīvu, tad “Pirmo un pēdējo skaidrojumu” – kā autora pozīcijas manifestu, kas pārsteidz ar savu viennozīmīgumu. Tas tā varētu būt, ja šis pašprietekamais fragments tiktu publicēts kā atsevišķs sacerējums, taču Kirkegors pievieno to “Noslēdzošajam nezinātniskajam postskriptam”, tādējādi liekot

¹⁸⁴ SV, 9. – S. 210.

¹⁸⁵ SV, 10. – S. 285.

¹⁸⁶ SV, 9. – S. 218.

¹⁸⁷ SV, 9. – S. 229.

uztver visu kā vienu veselumu. Svarīgi tas, ka viņš pievienoja šo pielikumu, kad pats darbs jau atradās tipogrāfijā. Vai tas nozīmē, ka sākotnēji viņš to nemaz nevēlējās publicēt? Taču, kā liecina 1846. gada janvāra ieraksts dienasgrāmatā, tas ir bijis iepriekš izplānots un labi apdomāts solis. Kirkegors raksta: “Viss manuskripts tika nogādāts iespiedējam [...] aptuveni 1845. gada decembrī. – „Pirmais un pēdējais skaidrojums” tika uzrakstīts ātrumā uz vienas manuskripta lapas, taču tas tika nolikts sāņus pabeigšanai un nosūtīts izdevējam tikai pēdējā brīdī, lai tas nemētātos apkārt tipogrāfijā.”¹⁸⁸ Tālāk viņš runā par to, ka pielikuma pievienošana bija īpaši pārdomāts plāns nolūkā, lai informācija priekšlaikus nenonāktu atklātībā, tādējādi mazinot pārsteiguma efektu. Šis pielikums satur rindas, ko nu jau Kirkegora daiļrades pētnieki uztver kā hrestomātiskas: “Tas ir, es esmu bezpersoniski vai personiski trešā persona – suflieris, kas ir poētiski radījis *autorus*, kuru darbu *priekšvārdi* savukārt ir viņu pašu sacerēti, tāpat arī viņu *pseidonīmi*.”¹⁸⁹ Šis citāts ir interesants ar to, ka tas skar jautājumus, kas, tāpat kā autobiogrāfiskie naratīvi un biogrāfiskā anonimitāte, ir būtiski, runājot par Kirkegora attiecībām ar paša radītajiem tekstiem, citiem vārdiem sakot, proti, tas skar nefunkcionālos priekšvārdus un funkcionālos pseidonīmus. Tomēr šīs apakšnodaļas kontekstā jāpievērš uzmanība tam, kā viņš skaidro savas kā autora pozīcijas divējādību. Tas ir, Kirkegors atzīst: “Mana divkāršā loma ir: sekretārs un ironiskā kārtā dialektiski reduplicētais autors jeb autoru autors.”¹⁹⁰ Ko tas nozīmē? – To, ka viņa kā autora pozīciju visdrīzāk raksturo tieši reduplikācijas jēdziens jeb, citiem vārdiem sakot, plaīsa, kas šķir Kirkegoru kā autoru, kas parakstās ar savu vārdu un Kirkegoru kā autoru, kas parakstās ar dažādiem pseidonīmiem, proti, šī pozīcija ir kāda nenoteikta vieta kaut kur starp abiem poliem. Viens no viņa komunikācijas mērķiem ir apzināta nenoteiktības uzturēšana, ļaujot katram rast savu eksistēšanas pasaulē, interpretācijas un pašinterpretācijas kodu, kas tomēr, ciešāk ielūkojoties, var izrādīties kāda cita (šajā gadījumā Kirkegora) taktiski un neuzkrītoši izstrādāts un piedāvāts. Tā izpaužas Kirkegora pieminētā sufliera darbība – teikt priekšā, ļaujot katram piepildīt tekstu ar savu unikālo jēgu, un improvizēt. Kirkegors nebūt neatvieglina lasītāja improvizācijas procesu, jo kā suflieris viņš ne vienmēr saka priekšā vārdus no pareizās lugas, reizēm atstāj lasītāju vientulībā, lai vēlāk atgrieztos un piedāvātu jau pavisam citu sižetu. “Ja kāds, kas nepārzina manis kultivēto

¹⁸⁸ Kierkegaard S. *Dagbøger i udvalg*. – S. 432.

¹⁸⁹ SV, 10. – S. 285–286.

¹⁹⁰ SV, 19. – S. 287.

distancējošas idealitātes principu un kas pārlietu interesējies par manu aktuālo personību, ir guvis izkropļotu priekšstatu par grāmatām, kas parakstītas ar pseidonīmiem, ir piekrāpis pats sevi, *patiesi* piekrāpis, iedziļinoties manā personiskajā aktualitātē, tā vietā, lai sastaptos ar poētiski aktuāla autora vieglo, divkārši reflektēto idealitāti.”¹⁹¹ Šis citāts apliecina distancējošas idealitātes nozīmi eksistenciālajā komunikācijā, kuru raksturo nepieciešamība nošķirt autora aktuālo un poētisko eksistenci, tieši distancēšanas nolūkā Kirkegors piedāvā dažādus savas autordarbības skatījumus.

2.1.2. Netiešā komunikācija kā divkāršā refleksija

1847. gada lekciju par komunikāciju visai detalizētā uzmetumā, kas gan paliek tikai uzmetuma stadijā,¹⁹² Kirkegors koncentrētā teorētiskā formā atklāj tiešās komunikācijas (*Ligefrem Meddelelse*) stratēģijas un netiešās komunikācijas (*Indirekte Meddelelse*) stratēģijas būtību, to pielietošanas mērķus, nosacījumus un ierobežojumus. Tādējādi tiešo komunikāciju viņš saista ar zināšanu komunikāciju (*Videns Meddelelse*), kamēr netiešo – ar spēju komunikāciju (*Kunnens Meddelelse*).¹⁹³

Kirkegors runā par trim tiešās un netiešās komunikācijas atšķirībām saistībā ar četriem komunikācijas pamatelementiem – objektu (*Gjenstanden*), komunicētāju (*Meddeleren*), saņēmēju (*Modtageren*) un komunikāciju (*Meddelelsen*).¹⁹⁴

Visskaidrāk atšķirība starp zināšanu komunikāciju un spēju komunikāciju izpaužas refleksijā par objektu. Zināšanu (tiešā) komunikācija vienmēr ir objekta jeb specifiskas informācijas komunikācija, kamēr spēju komunikācijā objekts (nododamā informācija) ir nebūtisks. Pirmā komunikācijas forma ir objektīva (kā piemērus viņš min matemātisko, vēsturisko un filosofisko, proti, šeit, spekulatīvo, komunikāciju), bet otrā – subjektīva (estētiskā, ētiskā un reliģiskā komunikācija).

¹⁹¹ SV, 10. – S. 287.

¹⁹² Skat. šādu dienasgrāmatas ierakstu: “Pēdējā laikā esmu sācis gatavot dažas lekcijas par ētikas un reliģijas komunikācijas dialektiku. Tomēr es esmu pārliecinājies, ka nespēšu šīs lekcijas nolasīt. Esmu paradis visu izstrādāt ļoti detalizēti; man pārāk daudz nozīmē mana stila krāšņums, mans izklāsta veids un paradums rūpīgi pārdomāt katru līniju. Ja man būtu jālasa lekcijas, tās būtu jāgatavo tikpat rūpīgi kā viss pārējais un tad tās publiski jāstata priekšā, bet mani tas neinteresē. Nekas cits mani neapmierina.” (The Journals of Kierkegaard. – Pp. 122–123.)

¹⁹³ JP, 1. – Pp. 267–307.

¹⁹⁴ Ibid. – P. 281.

Otrā atšķirība ir saistīta ar refleksiju par pašu komunikācijas procesu jeb, precīzāk izsakoties, par komunikācijas vidi. Tiešajā komunikācijā tā ir iztēle (*Phantasie-Mediet*) vai iespējamība (*Mulighed*), kurpretim netiešajā – aktualitāte (*Virkelighedens-Mediet*). Tomēr arī aktualitātes līmenī pastāv atšķirības starp estētisko, ētisko un reliģisko komunikāciju, proti, pēc Kirkegora domām, tikai un vienīgi ētiskā komunikācija ir beznosacījuma spēju komunikācija. Lekcijas uzmetumā šāds dalījums sīkāk paskaidrots netiek, taču, iespējams, tas izriet no atzinuma, ka estētiskā un reliģiskā komunikācija paredz gan zināšanu, gan spēju nodošanu.

Trešā atšķirība saistīta ar refleksiju par komunicētāja un uztvērēja attiecībām komunikācijas procesā. Ja komunikācijas procesā vienlīdz svarīgas ir abas puses, tad tā ir estētiskā spēju komunikācija; ja uzsvars tiek likts uz saņēmēju, tad tā ir ētiskā spēju komunikācija; bet – ja uz komunicētāju, tad tā ir reliģiskā spēju komunikācija. Tā kā objektīvās zināšanas nav atkarīgas no iesaistīto cilvēku personības īpašībām, ētiskajām pozīcijām vai reliģiskajiem uzskatiem, tad zīmīgi tas, ka komunicētāja un uztvērēja attiecības ir iespējamās vien netiešajā formā. “Komunicētājs vienmēr uzdrošinās ietekmēt tikai netieši, jo, pirmkārt, viņam vienmēr ir jāpauž tas, ka viņš nav skolotājs, bet gan skolnieks un ka, no otras puses, Dievs ir katra cilvēka skolotājs; otrkārt, viņam jāsaprot tas, ka uztvērējs to zina; treškārt, jo viņa ētiskā pozīcija ir šāda – katrs cilvēks Dieva priekšā ir viens. Līdz ar to uztvērējs nekad nekļūs par netiešā komunicētāja skolnieku.”¹⁹⁵

Visas šīs netiešās jeb spēju komunikācijas formas vieno tāda būtiska iezīme kā – divkāršā jeb divkāršotā refleksija (*Dobbelt-Reflexionen*), lekcijas konspektā Kirkegors šo tēmu plašāk neizvērs, atzīstot vien to, ka, ētiski runājot, tieša attiecība starp komunicētāju un uztvērēju nav iespējama, tādēļ tai jāiziet divkāršās refleksijas process – vispirms kā refleksija par ideju, pēc tam – par formu. Šī termina būtības izvērstākam skaidrojumam Kirkegors pievēršas jau agrākā, viņa komunikācijas stratēģiju izpratnei nozīmīgā darbā “Noslēdzotais nezinātniskais postskripts ‘Filosofiskajām drumslām’”. Viņš raksta: “Divkāršās refleksijas princips ir iekļauts jau pašā komunikācijas idejā: subjektīvais indivīds [...], eksistējot savā iekšējās pasaules izolācijā, grib izpaust sevi, tādējādi vienlaikus viņš vēlas savā domāšanā saglabāt subjektīvās eksistences iekšējību un tomēr vēlas izpaust sevi. Šī pretruna

¹⁹⁵ Ibid. – Pp. 273–274.

nevar izpausties tieši (vienīgi varbūt bezdomu stāvoklī, kurā iespējams ir itin viss).¹⁹⁶ Objektīvā domāšana turpretim prasa skaidrību, noteiktību, pateiktību līdz galam, ko nevar prasīt no subjektīvā domātāja, tā kā viņš allaž atrodas tapšanas procesā, iekšēju pretrunu varā. "Atšķirībai starp subjektīvo un objektīvo domāšanu jāizpaužas katrai no tām atbilstošā komunikācijas formā"¹⁹⁷ – netiešā vai tiešā. Ja pirmā no tām vairāk līdzinās mākslai ar tās iluzoro iedabu un uztvērēja subjektivitātes modināšanas funkciju, tad otrās raksturīgākā iezīme ir saprašanas vienkāršība un informācijas apmaiņa (ikdienas komunikācijā), formas precizitāte un informācijas drošticamība (objektīvajā domāšanā). Netiešo komunikāciju raksturo vērstība uz subjektu, tiešo komunikāciju – vērstība uz objektu.¹⁹⁸

Kirkegors raksta par netiešo komunikāciju un divkāršo refleksiju arī savā darbā "Ievingrināšanās kristietībā". "Netiešā komunikācija var būt komunikācijas māksla, pateicoties komunikācijas divkāršai refleksijai (*i at fordoble Meddelelsen*). Šīs mākslas būtība ir paša komunicētāja reducēšanā uz neko, objektīvu faktoru, tādējādi nemitīgi saistot kvalitatīvos pretstatus. Tieši to daži no kirkegoriskajiem autoriem sauc par komunikācijas divkāršo refleksiju. Šādas netiešas komunikācijas izpausme ir tāds asprātības un nopietnības sakausējums, ka komunikācija kļūst par dialektisku mezglu, bet komunicētājs pats tomēr komunikācijas procesā nepiedalās. Ja kāds vēlas saprast šāda tipa komunikāciju, viņam pašam ir jāspēj šo mezglu atšķetināt. Vēl cits paņēmieni ir aizsargāties un uzbrukt vienlaikus tā, lai neviens nevarētu saprast, vai autors aizsargājas vai uzbrūk, lai tādējādi visdedzīgākie aizstāvji un visīgnākie oponenti ticētu, ka autors ir viņu sabiedrotais – un tomēr viņš būtu personiski klāt neesošs, bezpersoniska, objektīva vienība."¹⁹⁹ Tieši šis pēdējais formulējums ļauj, iespējams, ļauj mums vislabāk izprast to, kā Kirkegors savā daiļradē praktiski lieto šo netiešās komunikācijas stratēģiju. Laikā no 1843. gada līdz 1845. gadam tiek publicēta virkne sacerējumu, kas parakstīti ar dažādiem pseidonīmiem – Viktors Eremīts, nezināmie autori A, B ("Vai nu – vai arī"), Johanness de silentio ("Bailes un trīsas"), Konstantīns Konstantiuss ("Atkārtošanās"),

¹⁹⁶ SV, 9. – S. 69.

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Marks Teilors atzīst, ka Kirkegors izmanto netiešās komunikācijas stratēģiju divu mērķu sasniegšanai: vispirms viņš vēlas piedāvāt lasītājam eksistences karti, uz kuras viņš varētu iezīmēt savu personisko dzīves pozīciju (*Livs-Anskuelse*), samērot to ar citām, lai pēc tam realizētu nu jau padziļināto sevis redzējumu realitātē. (Taylor M. C. Language, Truth, and Indirect Communication // Tijd schrift voor Filosofie, No 1, 1975. – Pp. 86–87.)

¹⁹⁹ SV, 16. – S. 129–130.

Johanness Klīmakss (“Filosofiskās drumsklas”), Vigilius Haufniensis (“Bažu jēdziens”), Nikolauss Notabene (“Priekšvārdi”), Jautrais Grāmatsējējs, Viljams Afhams, Precētais vīrs, Frater Taciturnus (“Dzīves ceļa stadijas”). Visos šajos darbos Kirkegora vārds neparādās, virknē laikraksta publikāciju viņš nepārprotami noliedz savu autorību, vēlēdamies palikt aiz kadra vien kā domas un darbības rosinātājs. Dažādie viņa radītie autori piedāvā dažādas imagināras konstrukcijas vai “poētiskas personas”, katrs darbs ir stila, formas un satura ziņā atšķirīgs, lasītājam tiek piedāvāti iespējami pasaules redzējumi. “Man nav nekāda viedokļa par tiem [ar pseidonīmiem parakstītajiem darbiem – V. V.], izņemot – tikai kā novērotājam, nav priekšstata par to jēgu, izņemot – kā lasītājam; man ar tiem nav ne vismazākās personiskās saistības, jo nav iespējama personiska saistība ar divkārši reflektētu komunikāciju.”²⁰⁰

1843. gada 27. februārī, nākamajā nedēļā pēc darba “Vai nu – vai arī” iznākšanas, Kopenhāgenas avīze “Tēvzeme” (*Fædrelandet*) publicē rakstu “Kurš ir “Vai nu – vai arī” autors”, kuru sacērējis kāds A. F...²⁰¹ Tajā summētas karstās diskusijas par grāmatas autorības jautājumu, proti, vai šo formā un izteiksmes ziņā tik neviendabīgo darbu sacērējis kāds ar bohēmas dzīvi labi pazīstams estēts vai, gluži pretēji, k – didaktiski domājošs, no reālās pasaules atsvešināts askēts. “Grāmatai ir divas daļas. Daži lasījuši tikai pirmo daļu, citi – tikai otro. Tā kā tās ir ļoti atšķirīgas, lasītāji nonāk pie pretējām domām, atkārtībā, vai viņi sava sprieduma par grāmatu kopumā pamatojumā izmanto tās pirmo vai otro daļu.”²⁰² Taču ir arī tādi, kuri izsaka spriedumus, nemaz grāmatu nelasot, un viņu interese ir vienkārši dīka ziņkārība. Vai grāmatu sarakstījis viens, divi vai pat trīs autori un kāda ir šo autoru savstarpējā saistība? Arī šeit ir dažādi viedokļi – teologs, piemēram, uzskata, ka autors ir filologs, savukārt filologs saskata šeit pārāk daudz teoloģisku atsauču un pārāk maz zināšanu par grieķu kultūru. Tiek minēti dažādi iespējamo autoru, tostarp arī Kirkegora, vārdi. Taču raksts noslēdzas ar šādu secinājumu: “Vairums cilvēku, arī šī raksta autors, uzskata, ka domāt par to, kurš ir autors, nav pūļu vērts. Viņus apmierina neziņa par autora identitāti, jo tad viņu priekšā ir tikai grāmata, ko lasīt, un autora personība netraucē un nenovirza no galvenā.”²⁰³ Šodien, zinot, ka raksta autors patiesībā ir Kirkegors, jājautā par šādu, ar pseidonīmu parakstīta raksta, jēgu? Škiet, ka tā slēpjas divos galvenajos secinājumos – par kontrastējošas formas izmantojumu un par autora

²⁰⁰ SV, 10. – S. 288.

²⁰¹ SV, 18. – S. 18–21.

²⁰² Ibid. – S. 20.

²⁰³ Ibid. – S. 21.

labprātīgu atkāpšanos. Būtībā tā ir netiešās komunikācijas stratēģijas īstenošana praksē.

1843. gada 5. martā tajā pašā laikrakstā publicēta Viktora Eremīta piezīme “Pateicības vārdi profesoram Heibergam”.²⁰⁴ Tajā viņš izsaka ironisku pateicību profesoram Heibergam, kurš savā Kirkegora grāmatas recenzijā tik vērīgi pamanījis “Vai nu – vai arī” fragmentārismu un nenobeigtību. “Es priecājos par to, ka mācība ir tik veiksmīgi imitēta. Es pateicos par jūsu vēlēšanos savu vērtējumu tik ātri pavēstīt.”²⁰⁵ Šādu ironisku pateicību var, iespējams, uzlūkot kā provokāciju un kā pēc pāris gadiem notiekošā “Korsāra” skandāla ģenerālmēģinājumu.

16. maijā šīm abām publikācijām seko “Neliels skaidrojums” (*En lille Forklæring*),²⁰⁶ kurā Kirkegors paziņo, ka nav kāda nesen publicēta sprediķa autors un ka viņam tas pierakstīts kāda ne pārāk vērīga klausītāja atstāstā. Te varētu jautāt, kādēļ bija nepieciešams šāds publisks paziņojums, jo reliģiskās un audzinošās runas viņš allaž parakstījis pats ar savu vārdu? Būtiski tas, ka viņš runā nevis par to, vai viņam pierakstītā sprediķa saturs viņu apmierina vai neapmierina, bet gan viņš uzsver, ka viņu neapmierina pasludināšana par tā autoru. Tas ļauj izdarīt secinājumu, ka visas šīs publikācijas bija nepieciešamas distances starp sevi kā autoru un lasītāju iedibināšanai, divkāršās refleksijas statusa uzturēšanai. “Tā nu es stāvu aci pret aci ar lasošo publiku šajā izšķirīgajā momentā: es atzīstos savā nespēkā, es neesmu uzrakstījis neko, nevienu rindu; es atzīstos savā vājumā, man par to nav nekādas, pat ne vismazākās, daļas. Esi stipra, mana dvēsele, es atzīstos, ka pat neesmu to visu lasījis.”²⁰⁷

Ja ar pseidonīmiem parakstītajos darbos netiešās komunikācijas stratēģijas izmantojums ir nepārprotams, tad loģiski rodas jautājums – vai reliģiskajās un audzinošajās runās, reliģiski kritiskajos rakstos un, protams, dienasgrāmatās viņš izmanto tiešās komunikācijas stratēģiju? 1847. gada lekciju uzmetumā par komunikācijas dialektiku izstrādātajām tiešās/netiešās komunikācijas stratēģiju atšķirībām (orientāciju uz objektu vai subjektu; komunikācijas norisi iespējamības/aktualitātes vidē; orientāciju uz komunicētāju vai uztvērēju) jāsecina, ka arī ar Kirkegora vārdu parakstītie sacerējumi vērtējami kā spēju jeb netiešās komunikācijas piemēri.

²⁰⁴ Ibid. – S. 22–25.

²⁰⁵ Ibid. – S. 25.

²⁰⁶ Ibid. – S. 26–27.

²⁰⁷ Ibid. – S. 10.

2.1.3. Komunikācijas stratēģijas maiņa (reduplikācija)

Kirkegora darbs “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts” (1846) citu viņa ar pseidonīmiem parakstīto darbu vidū ir īpaši nozīmīgs vairāku iemeslu dēļ. Pirmkārt, tieši šīs grāmatas pielikumā Kirkegors pirmo reizi publiski atzīst, ka ir virknes ar pseidonīmiem parakstīto darbu autors. Otrkārt, šo darbu viņš bija iecerējis kā savas estētiskās daiļrades noslēgumu. To apliecina viņa tā laika ieraksts dienasgrāmatā par vēlēšanos pievērsties draudzes mācītāja darbam.²⁰⁸ Treškārt, šis darbs iezīmē netiešās komunikācijas stratēģijas maiņu – pāreju no divkāršās refleksijas uz reduplikāciju.

Visbeidzot, būtisks ir darba formas jautājums. Kā liecina grāmatas pilnais nosaukums “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts “Filosofiskajiem fragmentiem””, tā iecerēta kā papildinājums (turklāt noslēdzošais) jau agrāk uzrakstītajam darbam. Šo papildinājumu papildina divi, savstarpēji kontrastējoši pielikumi. Kāda ir to loma? Grāmatas kompozīcija ir izteikti asimetriska, tas ir, liela tās daļa veltīta iepriekšējo “Filosofisko fragmentu” domu atkārtojumam un papildinājumam, taču tās smaguma centru veido daļa, kas veltīta subjektīvajai patiesībai un Lesingam kā paradigmātiskam subjektīvam domātājam. Kādēļ tieši Lesingam? Un vai Kirkegora Lesings ir vācu domātājs Gotholds Efraims Lesings vai arī tikai kārtējais Kirkegora pseidonīms, tikai šoreiz šis vārds ir kā pseidonīms pseidonīma ietvaros?²⁰⁹

Vai tā ir apzināta provokācija vai pilnīga ieslēgšanās savu pašradīto tēlu iluzorajā pasaulē? Tad kādēļ tam visam seko gluži vai triumfējoša atzīšanās “Postskripta” pēcvārdā? Iespējams, ka daļēji iemesls meklējams Kirkegora sākotnējā iecerē ar šo darbu pabeigt ar pseidonīmiem parakstīto darbu sēriju, un tādējādi atzīšanās pēdējā darba pēdējā lappusē ir kā pēdējā punkta pielikšana. Turklāt šāds paņēmieni itin labi kalpo intrigas un lasītāja intereses uzturēšanai, ja vien lasītājs, kā tas notiek bieži, vispirms neielūkojas grāmatas pēdējā lappusē. Varbūt tieši tāda bijusi Kirkegora iecere? Tas mūs noved pie nākamā jautājuma par darba formu, tas ir, par diviem viens otram sekojošiem pielikumiem-pēcvārdiem, no kuriem vienu parakstījis J. K. (tas ir grāmatas autors Johannes Klīmakss), bet otru – S. Kirkegors. Jāpiebilst: pirmo reizi pseidonīmo darbu tapšanas un publicēšanas vēsturē Kirkegora vārds tiek

²⁰⁸ SKD, 2. – S. 60.

²⁰⁹ Par to, kā Kirkegors izmanto Lesinga tēlu kā pseidonīmu savu uzskatu par subjektivitāti un subjektīvo patiesību izteikšanai skat.: Stott M. Behind the Mask. Kierkegaard's Pseudonymic Treatment of Lessing in the Concluding Unscientific Postscript. – Lewisburg: Bucknell University Press, 1993.

likts titullapā blakus Joanna Klīmaksa vārdam, kur viņš parādās kā redaktors. Līdz ar to vārds “Kirkegors” kā redaktors skan gluži tāpat kā Viktors Eremīts – “Vai nu – vai arī” redaktors. Tieši šī analogija (Viktors Eremīts – pseidonīms, tātad arī Sērens Kirkegors – pseidonīms?), kā arī nepārprotamais autora paraksts (S. Kirkegors) un datējums (1846. gada februārī) grāmatas beigās nostata lasītāju jautājuma un visai sarežģītas izvēles priekšā, proti, kā šo darbu lasīt: sākot ar priekšvārdu, ievadu un tad ar pirmo nodaļu vai, sākot ar pēdējo pielikumu, tad priekšpēdējo pielikumu un tādā pašā garā pretējā virzienā? Kirkegors netieši norāda uz šo otro lasījuma iespēju. “Dialektisks lasītājs ātri vien apjautīs, ka pētījums virzās atpakaļgaitā un nevis uz priekšu [...] Un tomēr šī atpakaļgaita ir vienlaikus arī virzīšanās uz priekšu, ja ar virzīšanos uz priekšu mēs izprotam iedziļināšanos kādā jautājumā.”²¹⁰ Patiesībā šāda virzīšanās atpakaļgaitā ir sokratisks sevis iztaujāšanas paņēmiens, kad ar katru nākamo “kāpēc?” mēs it kā aizejam tālāk atpakaļ pagātnē un aizvien dziļāk gremdējamies savā eksistencē. Pētījums, kā arī izklāsta veids, kas prasa lasīšanu, sākot ar pēdējo nodaļu, mēģina vest lasītāju pa šo sokratisko ceļu. Lasītāja un Kirkegora pētnieka problēmu, šķiet, vislabāk izteicis Rodžers Pūls: “lietojot pielikumu, Kirkegors apzināti mums neļauj atrast jebkādu drošu pieturas punktu, kas varētu kalpot par pamatu mūsu secinājumiem.”²¹¹ Tādējādi lasītājs zaudē kontroli pār tekstu un nonāk tā varā. Rodžera Pūla skatījumā pati “Postskripta” komplicētā struktūra un forma dod mājienu potenciālajam interpretam, kā darbs būtu lasāms, proti, iesākot ar pēcvārdu kā priekšvārdu. Tādā gadījumā pēdējās rindas pārvēršas par darba moto: “Ak, lai neviens ikdienišķais kuģinieks nepieliek dialektisku roku šim darbam, bet ļauj tam palikt tādām, kāds tas ir.”²¹² Savukārt Johannes Klīmaksa parakstītais pēcvārds “Saprašanās ar lasītāju”, šādi lasot, pārtop par grāmatas ievadu un grāmatas pamatidejas izteikumu: “Es, Johanness Klīmakss, šobrīd trīsdesmit gadus vecs, dzimis Kopenhāgenā, vienkārša ikdienišķa persona, tāpat kā visi pārējie cilvēki, esmu dzirdējis sakām, ka eksistē augstākais labums, ko sauc par mūžīgo laimi, kuru, kā vēsta kristietība, nosaka saista cilvēka attieksme pret ticību. Tagad es jautāju: kā man tapt kristietim?”²¹³

Taču jānorāda, ka netiešās komunikācijas paņēmiens, ko Kirkegors sevišķi spoži demonstrē šajā darbā, liek šaubīties, ka tas varētu būt vienīgais ceļš, kas ejams

²¹⁰ SV, 10. – S. 199.

²¹¹ Poole R. Kierkegaard. The Indirect Communication. – P. 8.

²¹² SV, 10. – S. 289.

²¹³ Ibid. – S. 278.

lasītājam. Palikdams uzticīgs pats sev, viņš atstāj lasītāju vienatnē ar tekstu, liekot nemītīgi apšaubīt savas izvēles un secinājumu pamatotību. Šādas Kirkegora sokratiskā tehnikas apliecinājums ir kāds cits šī darba pielikums “Skatījums uz dāņu literatūru”, kas ievietots pirmās daļas noslēgumā. Šajā pielikumā Kirkegors, atzīstot sevi vienīgi par traģisku un vienlaikus komisku, atsvešinātu un vienlaikus ieinteresētu lasītāju, cildina pseidonīmos autorus par to, ka viņi darbu priekšvārdos atturējušies no savas autora pozīcijas izklāsta: “.. mani iepriecina tas, ka autori –, šķiet, apzinoties netiešās komunikācijas saistību ar patiesību kā subjektivitāti – paši nav pateikuši neko vai nav ļaunprātīgi izmantojuši priekšvārdu, lai izteiktu viedokli par savu sacerējumu tā, it kā autoram būtu tiešā nozīmē absolūtas tiesības būt par savu paša vārdu labāko interpretu.”²¹⁴ Bet vai tādā gadījumā tas nepadara jebkuru lasīšanas aktu par absurdu procesu? Savā ziņā jā – ja par lasīšanas vienīgo uzdevumu uzskatām autora domas atšifrējumu, taču nē – ja atceramies, ka visa Kirkegora netiešās komunikācijas stratēģija ir virzīta uz to, lai lasīšanas procesā cilvēks, ja vien viņš ir tam gatavs un viņa domāšana ir atbrīvota no teoriju, koncepciju un dogmu varas, spēj apjaust pats savu iekšējību un izdarīt pats savu izvēli.

Iespējams, ka tieši tādēļ “Noslēdzošajā nezinātniskajā postskriptā” nodaļā, kas veltīta subjektivitātes aplūkojumam, Kirkegors pievērsies vācu domātājam Gotholdam Efraimam Lesingam nevis kā vēsturiskai, bet gan kā idealizētai figūrai, tādējādi pārvēršot viņu par vēl vienu savu pseidonīmu. Šo nodaļu “Postskripta” autors, proti, Johanness Klīmakss, iesāk ar pateicību Lesingam. Viņš min nevis to, par ko apbrīno šo vācu domātāju, bet gan – gluži pretēji – to, par ko viņu *neapbrīno*. Tas ir, Klīmakss saka, ka Lesings saista viņu nevis kā zinātnieks, nevis kā erudīts cilvēks un bibliotekārs, nevis kā dzejnieks un dramaturgs, nevis kā estētiskās teorijas radītājs un praktiķis. Tādējādi, soli pa solim, atsakoties no vēsturiskās personības iezīmēm, Klīmakss rada idealizētu Lesinga tēlu, kuru raksturo subjektīvs skatījums, atsvešinājums no pasaules, mācības nesistemātiskums un ironija tās visspilgtākajā izpausmē. Pēc Mišelas Stotas domām, semiotiskā plaista, kas rodas vēsturiskas personības un tās ideālās pārstāvniecības sadūrā, ļauj skatīt Lesingu kā vēl vienu – kārtējo – Kirkegora pseidonīmu. Taču šajā gadījumā tas ir divkārtšs pseidonīms: pseidonīms, kas slēpjas aiz cita pseidonīma maskas. Tādējādi izveidojas savdabīga triāde Lesings – Klīmakss – Kirkegors, kur patiesībā katrs šis vārds ir pseidonīms un

²¹⁴ SV, 9. – S. 210.

nevienam no tiem nav pēdējā vārda jeb absolūtās, objektīvās patiesības izteikšanas tiesības. “.. iluzorā forma ir vienīgā adekvātā forma, jo tiešās komunikācijas pamatā ir saistība, kamēr eksistences iluzoriskums, kad es to apjaušu, mani izolē.”²¹⁵

Tomēr Kirkegora iecere ar “Noslēdzošo nezinātnisko postskriptu” izbeigt savu literāta darbību neizdodas, jo Kopenhāgenā izraisās tā sauktais “Korsāra” skandāls, kur galvenās iesaistītās personas bija Sērens Kirkegors, Meijers Goldšmits (*Meier Goldschmit*) un Pauls Mellers (*Poul Møller*), un skandāla norises vide – Kopenhāgenas ielas, satīriski politiskais žurnāls “Korsārs”, literārais mēnešraksts “Gaja” un laikraksts “Tēvzeme.” Šis skandāls ietekmēja visu iesaistīto tālāko dzīvi – Goldšmits pārdeva savu žurnālu, Mellers, zaudējot cerību kļūt par Kopenhāgenas Universitātes profesoru, emigrē uz Franciju, kur Djepas pilsētā pavada savas atlikušās mūža dienas, Kirkegors vēl vairāk noslēdzas sevī, kļūst melanholisks; iespējams, ka vienīgais šī konflikta pozitīvais iznākums bija Kirkegora lēmums turpināt rakstīt (viņam vēl bija daudz ko teikt; vēlēšanās kļūt par mācītāju, īpaši lauku draudzē, acīmredzot nebija tik spēcīga, lai atteiktos no savas ierastās dzīves; tāpat nerakstīšana nozīmētu atzīt “Korsāra” uzvaru, un to Kirkegors nevarēja pieļaut). Komunikācijas stratēģijas maiņas iemesli ir gan ārēji (konflikts), gan iekšēji, jo tiklab var teikt, ka konflikta provocētājs bija pats Kirkegors. Var būt, ka viņš jau bija šai stratēģijas maiņai iekšēji nobriedis. Par labu šādai interpretācijai liecina 1846. gada marta 9. marta ieraksts dienasgrāmatā. “Pašreiz mana vieta literatūrā no ideoloģiskā viedokļa ir tik pareiza, cik vien tas iespējams, un tajā pašā laikā šis novietojums nozīmē, ka būt par autoru ir rīcība. Ideja sastrīdēties ar *Korsāru*, lai nepieļautu jebkādu tiešu interpretāciju laikā, kad biju nolēmis beigt rakstīt un atzinis visus pseidonīmus, riskējot kļūt par autoritāti, bija ļoti veiksmīga. [...] Ir ļoti zīmīgi, ka tieši tad, kad kāds var iedomāties un, iespējams, ļauni priecāties par to, ka rīkojos pārsteidzīgi – es patiesībā esmu tik aprēķina pilns, tik piesardzīgs kā nekad agrāk.”²¹⁶

Žurnāls “Korsārs” dibināts 1840. gada 8. oktobrī, dibinātāji – rakstnieki Pauls Čevics (*Poul Chievitz*), Arbo Mālers (*Arboe Mahler*), kāds ierēdnis vārdā Biserups (*Bisserup*) un Meijers Ārons Goldšmits (*Meier Aaron Goldschmit*), kurš rakstīja lielāko daļu rakstu un bija faktiskais redaktors. Iknedēļas žurnāls (tirāža 3000 eksemplāru) bija iecerēts kā politiski neitrāls izdevums, taču jau no paša sākuma tas ieņēma visai radikālu pozīciju, kuras dēļ ne reizi vien nācās tiesāties. Tā, piemēram,

²¹⁵ Ibid. – S. 71.

²¹⁶ SKD, 2. – S. 82.

1842. gadā Goldšmitam par pretvalstisku uzskatu paušanu piesprieda 24 dienu cietumsodu, naudas sodu, kā arī obligātu cenzora uzraudzību visā žurnāla iznākšanas laikā. Apnikuši cīnīties ar varas iestādēm un cenzūru, pārējie dibinātāji atstāj žurnāla redakciju, un pilnīgu atbildību par žurnālu, kā arī oficiālu galvenā redaktora amatu uzņemas Goldšmits, cilvēks bez formālas izglītības, bet ar asu spalvu, no kuras uzbrukumiem cieš ne viens vien sabiedrībā pazītams cilvēks, tā, piemēram, filosofijas profesoram Ludvigam Heibergam žurnālā nākas izlasīt savu nekrologu (un tas notiek 18 gadus pirms viņa nāves). Taču ar Kirkegoru viņa attiecības ir draudzīgas (Kirkegora biogrāfs Joakims Garfs domā, ka dažu labu ideju Goldšmits varētu būt smēlies no Kirkegora).

1845. gada 22. decembrī literatūras un mākslas gadagrāmātā “Gaja” publicēts P. Melleras literārais apskats, kurā autors cita starpā pievēršas arī diviem Kirkegora sacerējumiem (jāatceras, ka šajā laikā Kirkegors vēl nav publiski atzinis savu autorību) – “Vai nu – vai arī” un “Dzīves ceļa stadijas”. Ja “Vai nu – vai arī” viņš uzteic par darba estētiskajām kvalitātēm un izsaka dažas kritiskas piezīmes par ētisko daļu, tad “Dzīves ceļa stadijas” tiek nolīdzinātas līdz ar zemi, atzīstot darbu par nesaprotamu un autoru – par neirotisku grafomānu. J. Garfs raksta: “Kaislību uz rakstīšanu, kuru Kirkegors pats uzskatīja par Dieva dāvanu, Mellers interpretēja kā maniākālu aktivitāti, lai kompensētu bioloģiskos defektus, kas ietekmēja viņa ikdienas dzīves ritmu un instinktu realizāciju.”²¹⁷

27. decembrī, tikai 5 dienas pēc šī uzbrukuma, Kirkegors kā *Frater Taciturnus* (viens no “Dzīves ceļa stadiju” poētiskajiem autoriem) laikrakstā “Tēvzeme” publicē rakstu piecu sleju garumā “Ceļojošā estētiķa rīcība un kā viņam tomēr nācās samaksāt par pusdienām”.²¹⁸ *Frater Taciturnus* raksta par to, ka, tā kā Melleram trūkst pašam savu oriģinālu ideju, viņš sarīkojis literātu tikšanos pie pusdienu galda un, gluži tāpat, kā citi, dodoties mājās, iebāž kabatā kādu neapēstu kumosu, Mellers iebāž azotē svešas idejas. Tālāk tiek atklāta Melleras un “Korsāra” slēptā saistība, proti, tas, ka faktiski Mellers nosaka to, ko publicēt un ko ne, kā arī vispārīgo žurnāla idejisko ievirzi: “.. *ubi spiritus, ibi ecclesia: ubi P. L. Møller, ibi ‘Corsaren.’*”²¹⁹ Ar šo latīnisko izteikumu: “Kur gars, tur baznīca: kur P. L. Mellers, tur ‘Korsārs’”

²¹⁷ Garff J. Søren Kierkegaard. A Biography. – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005. – P. 393.

²¹⁸ SV, 18. – S. 31–38.

²¹⁹ Ibid. – S. 38.

Kirkegors publiski paziņo visiem it kā jau zināmo, tomēr tieši šī publiskotā saikne ar skandalozo izdevumu sagrauj Mellerā akadēmiskās karjeras iespējas.

1846. gada 2. janvārī Goldšmits “Korsārā” publicē parodiju ar visai nepārprotamu nosaukumu “Kā ceļojošais filozofs atklāja ceļojošo patieso “Korsāra” redaktoru”. Uz reakciju nebija ilgi jāgaida – 10. janvārī Kirkegors, atkal kā *Frater Taciturnus*, rakstā “Literārās policijas izmeklēšanas dialektiskais rezultāts” piedāvā savu notikumu versiju,²²⁰ tā bija viņa pēdējā iesaistīšanās publiskā domu apmaiņā. Viņš raksta par to, ka žurnāls atgādina prostitūtu, ko par samaksu iespējams iegūt uz vienu nakti un ka godīgam cilvēkam tas būtu jāignorē.

Nākamais “Korsāra” izdevums publicē iztēlotu sarunu starp Kirkegoru, Heibergu un astronomu Olufseni – Kirkegors te pirmo reizi tiek nosaukts vārdā – runa ir par jaunas noslēpumainas zvaigznes parādīšanos pie apvāršņa un par Kirkegora ērmīgo apģērbu. Apģērba jautājums ir īpaši nozīmīgs, jo tas un vēl Kirkegora stājas un gaitas īpatnības, kļūst par Pētera Klēstrupa (*Peter Klæstrup*) karikatūru sižetiem.

P. Klēstrups attēlo Kirkegoru kā mazu sakumpušu vīreli ar pārmēru lielu cepuri galvā, milzu lietussargu padusē, un – uzjautrinot kopenhāgeniešus jo īpaši – nevienāda garuma bikšu starām. Garāmgājēji uz ielas sekoja Kirkegoram ar skatieniem, bakstīja cits citam ar elkoņiem un dažs pat nāca klāt, lai apjautātos, vai šīs patiešām ir *tās pašas* bikses, kuras attēlotas karikatūrās. Kirkegors bija pakļauts ielas teroram, kas jo īpaši nežēlīgs bija tādēļ, ka Kopenhāgenas iela kājāmgājējiem bija viņa iemīļotā ikdienas pastaigu vieta. Ja agrāk varēja runāt par sava veida ironisku Kirkegora atsvešinājumu no pseidonīmajiem autoriem, par literāru intrigu, tad tagad tas viss zaudēja jēgu, jo karikatūrās tieši un nepārprotami visi pseidonīmi tika pierakstīti pašam Kirkegoram.

Pēc “Korsāra” skandāla *dubultotā refleksija*, proti, autora redukcija (slēpšanās), zaudē nozīmi. Zinot, ka aiz katra pseidonīma maskas slēpjas Kirkegors, ironisks atsvešinājums vairs nav iespējams. Ja līdz šim bija iespējams turēties nomaļus un ironiskā atsvešinājumā vērot akadēmiskās un neakadēmiskās gaiļu cīņas par īstenā autora atklāšanas godu, ja bija iespējams sastādīt literārās šarādes un no malas noskatīties, kā citi mokās atbilžu meklējumos, tad tagad Kirkegors pats bija nonācis uz skatuves uzmanības centrā. Atlika vai nu rast jaunas izteiksmes formu vai

²²⁰ Ibid. – S. 39–42.

arī ... beigt savu literāro karjeru tieši tur un tad – 1846. gadā. Rodžers Pūls šo izvēli raksturo šādi: “Netiešās komunikācijas otrā fāze bija jārealizē pilnīgi citādos apstākļos, bez ironijas, bez jaušamas autora klāt-neesamības vai esamības un bez anonimitātes.”²²¹ Kirkegors šo dilemmu atrisina, liekot Anti-Klīmaksam darbā “Ievingrināšanās kristietībā” runāt par netiešo komunikāciju kā *reduplikāciju* – saistību starp rakstīto tekstu un teksta pārdzīvojumu, tas ir, starp tekstu un vēstītāju. Ja divkāršās komunikācijas gadījumā būtiska ir autora atkāpšanās un lasītāja konfrontācija ar tekstu un savu eksistenciālo situāciju, tad reduplikācija paredz gan autora, gan pseidonīma vienlaicīgu eksistēšanu, atklātību, kas rada iekšēju spriedzi un citādi lasītāja pašrefleksiju. “Bet netiešā komunikācija var būt realizēta arī citādā veidā – kā attiecība starp komunikāciju un komunicētāju. Šajā gadījumā komunicētājs ir klātesošs, kamēr pirmajā gadījumā klāt neesošs. [...] Taču mūsu laikmets patiesībā pazīst vien tādu nelāgu saziņas formu kā pamācīšana. Cilvēki ir pilnībā aizmirsuši, ko nozīmē “eksistēt”. [...] Eksistēt tajā, ko cilvēks saprot, nozīmē to reduplicēt.”²²²

Pēc Sērena Kirkegora domām, eksistences pamats ir subjektīvs tai ziņā, ka vienīgi komunikācija sniedz mums zināšanas par patības eksistenci. Un šādas zināšanas ir gūstamas tikai netiešās komunikācijas procesā.

2.2. Komunikācijas ierobežojumi

Promocijas darba otrās nodaļas sākumā šī darba autore aplūkoja terminu “komunikācija” un “eksistenciālā komunikācija” izmantošanas pamatotību Kirkegora daiļrades analīzē, kā arī terminu latviskojuma iespējas. Tika secināts, ka, pirmkārt, komunikācijas tēma šī termina paplašinātā nozīmē (kā sazināšanās, kā autora vai kā pašas eksistences izpaušanās) tā vai citādi caurauž visus Kirkegora darbus; otrkārt, vārdsalikums “eksistenciālā komunikācija” lietots deskriptīvā nozīmē; treškārt, izmantojot terminu “komunikācija”, jāņem vērā, ka oriģinālais dāņu valodas termins *Meddelelse* paredz virkni ierobežojumu un ka tikai šo ierobežojumu apzināšana ļaus pietuvoties Kirkegora komunikācijas koncepcijai, ko raksturo komunikācijas distances uzturēšana, eksistenciāla negatīvā majeitika, kā arī komunikācijas divkāršā kustība un Absolūti Citādā iesaiste šajā kustībā.

²²¹ Poole R. Kierkegaard. The Indirect Communication. – P. 22.

²²² SV, 16. – S. 130.

Termina “komunikācija” ierobežotajam un ierobežojošajam lietojumam Kirkegora filosofijā vairākos savos rakstos pievērsies pētnieks no Norvēģijas Alstētrs Hanejs²²³, aplūkojot komunikāciju hermeneitikas un radikālās verbālās komunikācijas kontekstā.

Ja latīņu izcelsmes termins ‘komunikācija’ (*Komunikation*) nozīmē informācijas savstarpēju apmaiņu, to nodrošina komunicētāju līdzvērtīgums sarunā un kādas kopīgas valodas esamība. Tādējādi te runa ir par saprašanu un saprašanos. Savukārt dāņu termins *Meddelelse* (A. Hanejs uzskata, ka Kirkegora izvēle par labu pēdējam ir apzināta), pretstatā komunikācijai ir būtiski asimetriska attiecība – pat ja kas tiek dots, tad tas vispirms ir bijis kāda īpašumā un šī kāda varā ir izlemt, cik daudz, ko un kādā formā pavēstīt.²²⁴ Tas nostata komunicētāju privilēģētā stāvoklī, un šāda attiecība ir principā nehermeneitiska. “Ja hermeneitika tiecas padarīt par jēgpilniem sākotnēji nesaprotamus vai viegli pārprotamus izteikumus, Kirkegora uzskats, liekas, ir tāds, ka vārdi, kuros mēs tveram mūžīgo [...], jāatbrīvo no nozīmēm, tām nozīmēm, kuras radušās laika gaitā. To var saukt par sokratisku kustību, neziņas ironiju.”²²⁵ Bet šī kustība paredz eksistenciālā šoka terapiju, šķēršļu likšanu netraucētas komunikācijas plūsmas ceļā nolūkā neļaut informācijas saņēmējam identificēties nedz ar komunicētāju, nedz pašu informāciju (nedz ar saturu, nedz ar formu). Ja pirmajā brīdī varētu šķist, ka tā ir tikai un vienīgi lingvistiska problēma, tad patiesībā jautājums ir daudz dziļāks, jo šāda savdabīga komunikācijas kā (ne)pateikšanas līdz galam, (ne)saprašanas līdz galam, (ne)saprašanās savā starpā izpratne, pēc promocijas darba autores domām, ļauj izteikt minējumus, kas sakņojas Kirkegora tekstu lasījumā, par autora sākotnējām intencēm, to realizācijas veidiem un pasaules tvērumu kopumā.

2.2.1. Distance un distancēšanās

Distance, distancēšanās un apzināta distancēšana Kirkegora eksistenciālajā komunikācijā spēlē vairākas nozīmīgas lomas: pirmkārt, kā biogrāfiskās

²²³ Hannay A. Kierkegaard, Hermeneutics, and Indirect Communication // Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003. – Pp. 11–27; Hannay A. Something on Hermeneutics and Communication in Kierkegaard After All // Søren Kierkegaard Newsletter, No. 42, 2001. – Pp. 8–14.; Hannay A. Kierkegaard and Philosophy. – London and New York: Routledge, 2003.

²²⁴ Hannay A. Kierkegaard, Hermeneutics, and Indirect Communication. – P. 12.

²²⁵ Ibid. – Pp. 16–17.

pašinscenēšanās instruments,²²⁶ kas ļauj uzlūkot autora dzīvi kā mākslas darbu, liekot lasītājam iet virzienā no darba pie autora (nevis no autora pie darba), ik reizi, atkarībā no konkrētā sacerējuma žanra un rakstura, lasītāja zināšanu līmeņa un noskaņu maiņas, iegūstot citādu autora portretējumu, kas tomēr nekad nav autora īstenā seja; otrkārt, kā nepieciešamā eksistenciālā šoka nosacījumu (tikai šoka rezultātā ir iespējama patības individualizācija) un, visbeidzot, – kā īpašu, atsvešinošu komunikācijas formu. Apzinot šo lasīšanas modu, attieksmi pret tekstu, kļūst iespējams runāt par Kirkegora īpašo pieeju saprašanas (vai teksts ir jāsaprot?) un komunikācijas (tās irobežojuma) problemātikai. Tādējādi, šķiet, saprašanas jeb hermeneitiskais projekts te pārvēršas par nesaprašanas projektu, kamēr komunikācija – par nekomunikāciju (apzinātu norobežošanos). Alstērs Hanejs raksta: “Citiem vārdiem sakot, vai tad nav tā, ka tas, ko ievērojame hermeneitiskās pieejas proponētāji uzskata par visraksturīgāko šī projekta iezīmi, nav pilnīgā pretrunā visai Kirkegora domāšanas un daiļrades virzībai? Ja hermeneitiskā pieeja tiecas piešķirt jēgu sākotnēji neizprotamiem vai viegli pārprotamiem izteikumiem, tad, šķiet, Kirkegoraprāt, vārdi, kuros mēs satveram mūžīgo (arī specifiski kristīgo mūžības izpratni, kuras trūka Ābraāmam), ir *jāiztukšo* no to jēgām, tieši no tām jēgām, kuras tie nejausības pēc ieguvuši laika gaitā. Šo var nosaukt par sokratisku kustību, proti, neziņas ironiju.”²²⁷ Ja runa ir par jēgas iztukšošanu jeb saprotamā padarīšanu par nesaprotamu, tad loģiski var rasties secinājums, ka saprašana un saprašanās jautājumi Kirkegora projekta ietvaros ir vismaz sekundāri. Tomēr tas nav gluži tā, jo attiecības ‘teksts – autors,’ ‘teksts – lasītājs’ un ‘autors – lasītājs’ caurauž visu viņa daiļradi kopumā kā darbu radīšanas noslēpums, kā radikāla polisēmija, kā atteikšanās no autora autoritātes, kā nesapratne, pārsteigums un noklusēšana un vienlaikus kā nemanāma lasītāja vadīšana sevis paša izpratnes virzienā. Šis pārsteigums (eksistenciālais šoks) savukārt paredz to, ka lasītājs distancējas gan no viņam priekšā esošā teksta, gan no autora; sākot ar šo brīdi, iespējami divi attīstības scenāriji – atteikšanās domāt par tekstu vispār, tā atlikšana sānis (varbūt uz laiku) vai arī – teksta kā hermeneitiska instrumenta sevis, pasaules sevī un sevis pasaulē saprašanai izmantošana. Citējot Džordžu Patisonu: „... paši Kirkegora darbi konstruē to lomu (vai tās lomas), kuras lasītājam jāuzņemas lasīšanas laikā. Lai atklātu, ko Kirkegors uzlūko par labu lasīšanas praksi, mums

²²⁶ Šis jautājums detalizēti aplūkots promocijas darba nodaļā par Kirkegora autobiogrāfisko pašinscenēšanos.

²²⁷ Hannay A. Kierkegaard, Hermeneutics, and Indirect Communication// Søren Kierkegaard and the Word(s). – Copenhagen: C.A. Reitzel, 2003. – Pp. 16–17.

jāiemācās reflektēt par to, kā mēs kā lasītāji tiekam uzrunāti: kā mēs tiekam iekārdināti un atstāti, kā mēs tiekam provocēti.”²²⁸ Faktiski apgūt Kirkegora lasīšanas prasmi mēs varam vien pašā lasīšanas procesā, tikai atceroties to, ka šis jautājums par lasīšanu pārvēršas jautājumā par pavisam ko citu – par patības pašizziņu un pašrealizāciju, kur teksts ir kustības aizsākums, bet distance starp tekstu un lasītāju – pašizziņas telpa. Vai tādā gadījumā iespējams runāt par distances un distancēšanās hermeneitisko (saprāšanas) nozīmi Kirkegora filosofijā? Citiem vārdiem sakot, – vai distances jēgums ir saistīts ar saprašanu vai arī, gluži pretēji, – ar nesaprašanu, proti, vai tas kalpo vien autora personības noslēpuma uzturēšanai? Paradoksālā veidā Kirkegora gadījumā apstiprinoši (un pie kam vienlaicīgi) var atbildēt uz abiem savstarpēji izslēdzošiem jautājumiem. Distance autoram kalpo kā atsveinošs (pozitīvs) faktors, kas, raisot nesapratni, virza uz sapratni, attālinoties tuvina, savukārt, raisot izpratni un tuvinot, – attālina. Tieši šāds distances un tuvuma sastatījums rodams Kirkegora pārdomās par lasīšanas modi un to hermeneitisko nozīmi.

Neapšaubāmi, jautājums par hermeneitiskās (arī anti-hermeneitiskās) problemātikas klātesamību Kirkegora daiļradē ir daudz plašāks nekā šajā nodaļā pieteiktā distances tēma, tas aptver gan empātijas/neempātijas, gan interpretācijas, gan tradīcijas, gan saprašanas/nesaprašanas, gan teksta pašpietiekamības/pašnepietiekamības utt. problemātiku. Distances aspekta izcēlums promocijas darbā saistīts ar specifiskās, ierobežotās komunikācijas formas raksturojumu. Taču plašāk hermeneitisko jautājumu loks un Kirkegora hermeneitiskā nozīme aplūkota rakstu krājumā “Sērens Kirkegors un vārds (vārdi). Esejas par hermeneitiku un komunikāciju,”²²⁹ kas, pēc autores domām, ir nozīmīgākais izdevums

²²⁸ Pattison G. If Kierkegaard is Right about Reading. Why Read Kierkegaard? // Kierkegaard Revisited. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1997. – P. 292.

²²⁹ Søren Kierkegaard and the Word (s). Essays on Hermeneutics and Communication. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003. Tā kā tas ir rakstu krājums, tad būtu svarīgi pakavēties pie dažiem tēmas risinājumiem, kas saistīti ar promocijas darbu kopumā un šīs nodaļas tematiku.

Tā Alstērs Hanejs savā rakstā “Kirkegors, hermeneitika un netiešā komunikācija” (Kierkegaard, Hermeneutics, and Communication // Søren Kierkegaard and the Word (s). – Pp. 11–27.) apšaubā komunikācijas traktējumu tradicionālajā saziņas izpratnē un līdz ar to arī hermeneitikas nozīmi Kirkegora daiļradē; vēl vairāk, viņš apgalvo, ka Kirkegora ievirze ir apzināti antihermeneitiska, viņa radītā teksta izpratni bloķējoša. Deivids Goikoečeja raksta par hermeneitiskā apļa pārrāvumu Kirkegora daiļradē (Goicoechea D. Kierkegaard’s Leap Out of the Hermeneutical Circle // Søren Kierkegaard and the Word (s). – Pp. 39–48.); viņš secina, ka par hermeneitiku nevar runāt radikālas ticības, kuru pārstāv Kirkegors, gadījumā, proti, “ticības lēciens” jeb “lēciens ticībā” prasa pilnīgu atteikšanos no vārdiem vai no to jēgas, jo lēciens ir saskarsme ar neizprotamo. Deivids Govens rakstā “Kirkegora apustuliskā hermeneitika. Bībeles sociālais un kritiskais lietojums 1854.–1855. gada uzbrukumā” (Gouwens D. J. Kierkegaard’s Hermeneutics of Discipleship. Comunal and Critical Uses

eksistenciālās komunikācijas, Kirkegora teksta un valodas problēmu pētniecības jomā (jāatzīst, ka šī joma līdz šim ir maz pētīta).²³⁰

Tomēr, lai precīzāk iezīmētu distances un distancēšanās problemātiku Kirkegora un tās hermeneitisko vai antihermeneitisko kontekstu un pievērstos piemēriem viņa darbos, te, vietā, iespējams, būtu salīdzinājums ar franču fenomenologa Pola Rikēra pārdomām par distancēšanās hermeneitisko funkciju un lasītāja pašapratni teksta priekšā.²³¹ Pozīciju sastatījums šajā gadījumā nepieciešams tāpēc, lai atklātu šo būtisko Kirkegora komunikācijas aspektu.

Pols Rikērs, tāpat kā Kirkegors, runā par tekstu kā instrumentu sevis saprašānai un lasītāja subjektivitātes modināšanai. Rakstītais teksts (diskurss) pretstatā ikdienas izteiksmei un mutiskam dialogam jau pats par sevi paredz distances (pastarpinājuma) klātesamību. “.. šī nepastarpinātā attiecība nav dota diskursa situācijā; to, ja es drīkstu teikt, rada vai iedibina pats darbs. Darbs atveras pret savu

of Scripture in 1854–55 Attack // Søren Kierkegaard and the Word (s). – Pp. 81–92.) izvirza priekšplānā reliģisko tekstu sapratnes problēmu, taču akcentējot teksta atklāšanās sociālos aspektus. Tajā pašā laikā Pols Mjūnhs (Muench P. The Socratic Method of Kierkegaard's Pseudonym Johannes Climacus: Indirect Communication and the Art of “Taking Away”// Søren Kierkegaard and the Word (s). – Pp. 139–150.) reflektē par tādu komunikācijas formu, kuras uzdevums ir atsvešināt lasītāju, lai liktu atcerēties sākotnējo, vēl vārdos neietērpto, – tādējādi te parādās būtisks aspekts, proti, tas, ka nesapratne var kļūt par gluži citas saprašānas pamatu. Šī tēma tiek izvērstā divos nākamajos rakstos, kuri veltīti specifiski eksistences komunikācijas iespējamībai/neiespējamībai un tās izpaudumiem. Tāpat Džons Polings rakstā “Kirkegors un “Komunikācija”” (Poling J. D. Kierkegaard and “Communication”// Søren Kierkegaard and the Word (s). – Pp. 151–159.) izceļ atšķirības, kuras pastāv starp subjektīvo ētiski reliģisko domāšanu un sistemātiskās filosofijas objektivizācijas tendenci, lai vairītos no objektivizācijas, Kirkegors, kā uzskata Polings, izmanto netiešās komunikācijas metodi, proti, nevis patiesības atzišanu vai pasludināšanu, bet gan tās iemiesojumu paša dzīvē, tāpēc arī var izmantot termin “eksistences komunikācija”. Tēmu turpina Noels Adamss, jautājot: “Vai eksistences komunikācija ir iespējama?” (Adam N. Is an Existence-Communication Possible?// Søren Kierkegaard and the Word (s). – Pp. 160–170.) Uz šo jautājumu viņš atbild apstiprinoši, taču tā iespējama vien kā ētiski reliģiska, bet ne kā filosofiska, tas ir, konceptualizējoša, komunikācija. Kā pēdējo no šīs rakstu kopas varētu minēt Vanesas Rambles eseju “Naratīvs un galīgums Kirkegora un Rikēra darbos” (Rumble V. Narrative and Finitude in Kierkegaard and Ricoeur // Søren Kierkegaard and the Word (s). – Pp. 259–272.); salīdzinot Rikēra un Kirkegora skatījumu uz naratīvu, autore secina, ka Kirkegors apzināti izvēlējis taktiku sagraut naratīvās vai vismaz fragmentēt naratīvās struktūras, lai izbēgtu no teksta piesaistošās, ierobežojošās iedarbes jeb, citiem vārdiem sakot, atbrīvotos no galīguma. Taču vai tas nozīmē pilnīgu atteikšanos no naratīva? Nē, Kirkegors piedāvā tradicionālā naratīva apvērsumu jeb tādu teksta formātu, kas liek lasītājam pašam radīt savu lasīšanas modeli.

²³⁰ Var minēt vēl trīs izdevumus, kuros skarta teksta, lasīšanas, empātijas un interpretācijas tēma: Rodžera Pūla “Kirkegors. Netiešā komunikācija” (Poole R. Kierkegaard. The Indirect Communication. – Charlottesville, VA: University of Virginia Press, 1993), uzlūkojums no postmodernās semiotikas viedokļa, “Kirkegors pēc Makintīra” (Kierkegaard After MacIntyre. Essays on Freedom, Narrative, and Virtue. – Chicago Peru, Illinois: Carus Publishing Company, 2001) – par valodu, ētiku un racionalitāti, kā arī Džordža Heila “Kirkegors un valodas uzdevumi” (Hale G. A. Kierkegaard and the Ends of Language. – Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2002), kas centrējas ap lasīšanas un interpretācijas problemātiku.

²³¹ Ricoeur P. The Hermeneutical Function of Distanciation // From Text to Action. Essays in Hermeneutics II. – Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1991. – Pp. 75 – 88.

lasītāju un tādējādi rada pats savu subjektīvo *vis-a-vis*.²³² Tas padara iespējamu teksta apgūšanu, kas savukārt ir būtiski un dialektiski saistīta ar distancēšanos. Tas ir, teksta apgūšana neslēdz distanci, bet gan drīzāk to saglabā. “Pateicosties rakstītā distancējumam, ko rada teksts, apgūšana vairs nekādā ziņā nav atkarīga, nav saistīta ar autora intenci. Apgūšana nav tas pats, kas vienlaicīgums un garīga radniecība: tā ir sapratne no attāluma un caur attālumu.”²³³ Distancēšanās savukārt ļauj lasītājam saprast pašam sevi teksta priekšā: “.. saprast nozīmē *saprast pašam sevi teksta priekšā*. Tas nenozīmē uztiept tekstam mūsu lielisko saprašanas spēju, bet gan nostāties neaizsargātam teksta priekšā un saņemt no tā paplašinātu sevi..”²³⁴ Tādējādi distances hermeneitiskā nozīme ir patības dzimšanas veicināšanā tieši lasīšanas procesa laikā. Citiem vārdiem sakot, šāda pašsapratne parasti nav atkarīga no ārpusvalodas eksistenciālajiem nosacījumiem vai vismaz no tiem, kuri nav izteikti diskursa formā. “Tādējādi kā pašsapratnes pamats mums jāuzlūko tā objektivizācijas un sapratnes dialektika, kuru mēs sākotnēji sajūtām teksta, tā struktūru un tā atsauču līmenī.”²³⁵ Rikēra pētniece Latvijā Žante Narkēviča savā rakstā “Distancēšanās kā hermeneitikas pamatproblēma”²³⁶ atzīmē, ka Rikērs teksta pasaules problemātiku risina trijos aspektos – saistībā ar distancēšanos un apgūšanu, lasījumu kā apgūšanu un teksta referenci. Ja apgūšana kā distancēšanās pretmets nozīmē teksta jēgu padarīšanu par savējām lasīšanas procesā, tad lasījums kā apgūšana ir teksta atsvešinātības (svešatnības) pārvarēšana un jauna teksta dzimšana, savukārt teksta reference nozīmē īpašu lasītāja esamību teksta priekšā, slēpto jēgu un indivīda pašjēgu atklāšanos.²³⁷

Kirkegoru, gluži tāpat kā Rikēru, nodarbina patības dzimšana sadūrā ar tekstu un distancēšanās kā hermeneitiska instrumenta nozīme, tomēr viņu abu pieejas ir būtiski atšķirīgas, un tieši šī atšķirīguma atklāšana ļauj saskatīt kirkegoriskās pieejas savdabību. Tātad, ja Rikēra skatījums sakņojas pašās diskursīvajās struktūrās, tad Kirkegors piešķir distancei eksistenciālas pretrunas raksturu, saistot to ar klusuma komunikāciju, lasīšanu kā pašinterpretāciju eksistencē, jo lasīšana šajā gadījumā

²³² Ricoeur P. The Hermeneutical Function of Distanciation // From Text to Action. Essays in Hermeneutics II. – Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1991. – P. 87.

²³³ Ibid.

²³⁴ Ibid. – P. 88.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Narkēviča Ž. Distancēšanās kā hermeneitikas pamatproblēma Pola Rikēra filosofijā // Filosofija'2, 2000. – 118.–127. lpp.

²³⁷ Ibid. – 123.–124. lpp.

pārstāj būt vien par lasītāja un teksta attiecību, tā jāuzlūko plašākā (ētiskā, reliģiskā, kultūras, sociālā utt.) kontekstā. Proti, te ārpusvalodiskie elementi spēlē, iespējams, lielāku lomu nekā pats lasāmais teksts, jo Kirkegora skatījumā patiesība neslēpjas lietu, pat paša cilvēka, iedabā, bet gan īpašā dzīves modelī. Ja Rikērs runā par subjektivitātes dzimšanu teksta klātienē, tad Kirkegoram būtiska ir atbrīvošanās no teksta varas (teksts kalpo tikai par pašrefleksijas katalizatoru). Vai tas nozīmē, ka teksts kļūst nesvarīgs? Gan jā, gan nē. Tas kļūst nesvarīgs tai brīdī, kad cilvēks vērš skatu uz sevi, bet atgūst savu nozīmīgumu tad, kad viņš no jauna vērsas pie tā, lai, iespējams, atsvešinātos un atkal atgrieztos pie teksta. Tomēr vai tas attiecināms uz visiem tekstiem, jo, piemēram, tiklab mūsu priekšā var atrasties laika prognoze vai biržas akciju vērtības saraksti? Tas acīmredzot un noteikti, pēc Kirkegora domām, būtu absurdi, ja meditātīvu noskaņojumu radītu ik izkārtne pie veikala uz ielas. Protams, Kirkegors runā par estētiskajiem (tajā skaitā paturot prātā arī pats savus ar pseidonīmiem parakstītos darbus), kā arī par ētiski un reliģiski ievirzītajiem sacerējumiem.

Kirkegora ieskatu par distances hermeneitisko lomu ilustrēšanai var izmantot viņa pārdomas par to, ko nozīmē sliktas lasīšanas prakse, lai pēc tam ar implikācijas palīdzību izsecinātu labas lasīšanas raksturojumu. Džordžs Patisons sliktlasīšanu raksturo šādi: “Lasīt šādi [estētiski – V. V.] nozīmē zaudēt sevi; tas nozīmē iegrimt tekstā [...] Es padodos tekstam, tieku tajā pilnībā absorbēts un aizrautībā sekoju teksta pamatidejai. Šī ideja ir autora iztēles formveidojošais gars. Šajā svētā vakarēdiena brīdī mana apziņa ir uztvērīga: katrs teksta vārds caurdur visu manu būtību. Es padodos tam bez jebkādas nožēlas.”²³⁸ Estētiskā lasītāja nelaime ir nespēja distancēties no lasāmā materiāla, iznākumā notiek akla ļaušanās tekstam un autora autoritātei. Darbā “Atkārtosšanās” Kirkegors apraksta divus “sliktās lasīšanas prakses” piemērus, kas ļauj izdarīt secinājumus par to, kas būtu jāsaprot ar “labas lasīšanas praksi” (izrādās, ka “labas lasīšanas prakse” Kirkegoram nozīmē distancēšanos no teksta). Pirmā epizode. Viens no sacerējuma galvenajiem varoņiem – Jauneklis – deklamē Paula Mellera dzejoli, taču Kirkegoru interesē nevis pats dzejolis, bet gan Jaunekļa reakcija uz to. “Viņa acis pildījās asarām, viņš iekrita krēslā, viņš atkārtoja pantu atkal un atkal. Mani satrieca šī aina. Ak, Dievs, man šķiet, ka es savā dzīvē

²³⁸ Pattison G. If Kierkegaard is Right about Reading. Why Read Kierkegaard? – P. 293.

nekad neesmu redzējis tik lielu melanholiju kā šo.”²³⁹ Otrā epizode. Dzejnieks lielā aizrautībā lasa Ījaba grāmatu: “Lai gan es lasīju grāmatu atkal un atkal, katrs vārds no jauna mani uzrunāja. Katru reizi, kad es to paņēmu rokās, manā dvēselē radās kas jauns un oriģināls. Gluži kā dzērājs es malku pa malkam saindēju sevi ar kaisli līdz ilgstošas dzeršanas rezultātā esmu gandrīz dzēruma nemaņā. Puse vārda – un mana dvēsele seko viņa domai, viņa izmisuma kliezienam; straujāk nekā grimstošs kuģis sasniedz jūras dibenu, nekā zibens uzplaiksnījums sasniedz zibensnovedēju, mana dvēsele tiecas pie viņa un tur arī paliek.”²⁴⁰

Še nevar runāt par lasītāja individualitātes dzimšanu teksta priekšā, bet gan par pilnīgu lasītāja/teksta distances slēgumu, kas, pēc Kirkegora domām, kalpo vien izklaidei un kaislības acumirkļīgai apmierināšanai, līdz ar to pārdzīvojums ir īslaicīgs un būtiski nemaina cilvēka pasaules uzskatu. Taču tiklab var runāt par pretējo galējību – estētiski reflektējošo pieeju, kur autora pozīcija tiek absolutizēta. Proti, tas nozīmē, ka lasītājs tuvojas tekstam ar iepriekš izveidojušos priekšstatu par autoru un teksta iedabu, to, kā tas būtu pāreizi jāinterpretē. Arī šādā gadījumā nenotiek teksta un lasītāja mijiedarbe un nevar runāt par distances un distancēšanās hermeneitisko nozīmi. Būtībā tas nozīmē automātisku pagātnes pārnesumu tagadnē jeb to kustību, kuru Kirkegors sauc par atcerēšanos (rekolekciju). Tātad šie divi “sliktās lasīšanas prakses” modeļi paredz vai nu pilnīgu ļaušanos mirkļa izjūtu varai, vai arī – neradošais un sevi neattīstošais sekošanai autora norādēm un sen iestrādātām interpretācijas klišejām. Kirkegoru neapmierina nedz viens, nedz otrs variants. Viņa skatījumā “labai lasīšanas praksei” jābūt tādai, kas, no vienas puses, ļauj saglabāt lasīšanas distanci jeb, citiem vārdiem sakot, nemesties uz galvas kaisles mutulī, visu laiku saredzēt gan sevi, gan tekstu; no otras puses – neabsolutizēt arī savu kā lasītāja pozīciju un nezaudēt saikni ar tekstu, kas atrodas acu priekšā vai rokas stiepiena attālumā.

2.2.2. Eksistenciālā negatīvā majeitika

Jautājums par to, kādēļ filosofijas vēsturē laiku pa laikam notiek atgriešanās pie noteiktiem sižetiem, tēliem un diskursīvajām formām, ir fascinējošs, jo ļauj (vai pat liek) pārdomāt šādu savdabīgu tematiski idejisko variāciju iemeslus, kas var būt

²³⁹ SV, 5. – S. 119.

²⁴⁰ Ibid. – S. 174.

visai dažādi – sākot ar vēlmi piesaistīties kādai filosofiskai tradīcijai līdz pat mēģinājumam parādīt šī sižeta vai arī pašas racionalitātes paradigmas neaktualitāti un dzīvotnespēju. Ja pirmajā gadījumā ir iespējams runāt par sava veida apoloģētiku, tad otrajā – par sākotnējās idejas apvēršanu un parodēšanu. Taču iespējams ir arī trešais ceļš – klasiska sižeta jauns inscenējums citā kontekstā un ar citām darbības personām, lai akcentētu tematisko pēctecību un vienlaikus atšķirīgo jēgas izvērsumu. Tieši tā rīkojas Sērens Kirkegors apcerējumā “Bankets” (*In Vino Veritas*),²⁴¹ kas ir plašāka darba “Dzīves ceļa stadijas” nodaļa. Jau pats nosaukums atsauc prātā Platona dialogu “Dzīres”, un šo saistību apstiprina arī teksta organizācija un specifiski retoriskie paņēmieni – sarunas tēma (erotiskā mīlestība), naratīvie fakti un to dramaturģiskais izkārtojums (runu secība, pauzes utt.) un darbojošos tēlu „vēsturiskums” (Platonam sarunas dalībnieki ir vēsturiskas personas, kamēr Kirkegoram – citu viņa sacerējumu varoņi). Kirkegors apzināti izceļ šīs līdzības kā fonu, lai demonstrētu savu atšķirīgo majeitikas traktējumu, kuras dominējošā iezīme ir dialoga distances uzturēšana: “Būdama ‘eksistenciāla’, šāda ‘komunikācija’ atšķiras no sarunāšanās par jautājumiem, kur cilvēki cits citam var dot padomus, pārrunāt problēmas un vienoties par risinājumiem vai arī izstrādāt un piedāvāt vispārīgus noteikumus vai rīcības priekšrakstus. Eksistenciāla pieeja prasa, tā sakot, informācijas saņēmēja paša personisko aktivitāti, kaut ko vairāk par likuma atzīšanu un pakļaušanos tam. Tādējādi to, kas sniedz informāciju (*Meddeleeren*), mēs uzlūkojam kā personu, kuram/kurai ir kas pavēstāms, viņš vai viņa ir it kā skolotājs/skolotāja, kas vēlas dot kaut ko no sevis audzēknim (*Modtageren*), vienlaikus saprotot, ka var kaut ko iemācīties, nevis akli sekojot instrukcijām, bet gan pašam nonākot pie secinājumiem.”²⁴²

Šāds secinājums atvedina aristotelisko izšķirību starp *technè* un *praxis*, kur *praxis* (prakse) vērsta uz harmonijas ar dabu, sabiedrību un pasauli kopumā iedibināšanu caur personisko aktivitāti; tas faktiski nozīmē to, ka disharmonija ir novēršama, tā kā tās cēloņi ir ārpusaulē. Kirkegoram disharmonijas avots ir iekšējs, tādējādi dialoga un eksistenciālās komunikācijas kopumā virzība ir uz patības pašidentitāti kā tās ideālo mērķi. Un tā kā mērķis aizvien paliek ideāls, un priekšstati par šo ideālu aizvien mainās, svarīgākais, pēc Kirkegora domām, ir ceļš, kuru izvēlamies, lai iepazītu paši sevi, un nevis sasniegtais rezultāts. Tādējādi *praxis* kirkegoriskajā izpratnē ir iekšup vērsta aktivitāte, un, lai tā varētu īstenoties, ir

²⁴¹ SV, 7. – S. 13–80.

²⁴² Hannay A. Something on Hermeneutics and Communication in Kierkegaard After All. – P. 12.

nepieciešama specifiska – aranžēta – dialoga organizācijas forma, citiem vārdiem sakot, eksistenciālā majeitika. Proti, kāds (šajā gadījumā Kirkegors) inscenē situāciju, kas padara neiespējamu lasītāja identificēšanos ar kādu no proponētajiem viedokļiem, – viņš, neparakot visu līdz galam, rada distanci starp sevi un lasītāju. Protams, šādas attiecības ir asimetriskas, jo vienam no dialoga partneriem (iniciatoram) ir priekšrocība – tikai viņš viens zina iespējamās attīstības scenārijus (tādēļ to var nosaukt par aranžēto dialogu) un to, ka sarunas gaitā vairošies nevis zināšanas, bet gan neziņa, mulsums, nesaprašana, par ko tad īsti ir runa, jo sākotnējā tēma var pēkšņi izlikties aplam nesvarīga. Ir jāmācās saprast, ka ļauties vai arī pretoties šīm provokācijām nozīmē izvērtēt mūsu personīgo attieksmi pret tekstu un pret tām pārmaiņām, ko šis teksts ir radījis mūsos.

Vēlamā rezultāta sasniegšanai Kirkegors izmanto dažādas dialoga apstādināšanas (nevis atcelšanas vai izbeigšanas, bet tieši sastindzināšanas – kā kadra apturēšana skinofilmā) retoriskās tehnikas. Starp tām var minēt atšķirīgu viedokļu un dzīves pozīciju sastatījumu viena darba ietvaros, literāro žanru miksēšanu, atteikšanos no naratīviem noslēgumiem, pārrāvumus vēstījuma gaitā, pseidonīmu identitātes problematizēšanu un autora kā neieinteresēti ieinteresēta liecinieka/novērotāja situāciju,²⁴³ kas savukārt ļoti cieši saistīta ar klusuma un klusēšanas problemātiku. Kirkegora pētnieks Džordžs Patisons secina: “.. dažādo pārstāvēto viedokļu konflikts pārvēršas jautājumā par pašsapratni tad, kad es jautāju: “Kā gan es saprotu *pats sevi* šo viedokļu kontekstā un kā, guvis ieskatu neizbēgami dialogiskajā apziņas struktūrā, es varu pacelties pāri ironijai un uztvert šo pašsapratni ar entuziasmu un visā nopietnībā?”²⁴⁴ Apturētais, apstādinātais jeb, citiem vārdiem sakot, aranžētais dialogs Kirkegora darbos kalpo tam, lai cilvēks, tā vietā lai tiektos pēc kņīga viedokļa ar kādu citu, vispirms ir spiests vērsties pats pie sevis – cita izpratnes pamatā ir patības pašizpratne.

²⁴³ Šādu retorisko stratēģiju savā rakstā “Kurš, ja ne viņš? Kirkegora ‘Vai nu – vai’ arī naratīvi semiotisks lasījums” raksturo Skajs Marsens (Marsen S. Who if Not He? A Narrative Semiotic Reading of Kierkegaard’s *Either/Or* // *Philosophy Today*. Vol. 48:3, 2004. – Pp. 264–275.) Autors atzīst, ka Kirkegors darbā “Vai nu – vai arī” (gluži to pašu varētu teikt arī par “Dzīves ceļa stadijām”) konstruē specifisku vēstītāja (autora) kā iesaistīti neiesaistīta vērotāja lomu. Tas ir, no vienas puses, stāstnieks (šajos darbos Viktors Eremīts un Jautrais Grāmatsējējs) uzņemas tekstu sakārtotāja un līdz ar to arī potenciālās lasīšanas gaitas plānotāja lomu, kamēr, no otras puses, – viņš pats kā vēstītājs paliek neitrāls, viņš ir tikai un vienīgi skatītājs. “Kirkegora rakstīšanas stratēģija rada naratīvu klātesamību, kas simboliski atspoguļo viņa izpratni par zināšanām un komunikācijas jēgu.”(Ibid. – P. 265.) Proti, autora pozīcija īstenojas tikai caur tekstu sakārtojumu un diskursīvajām struktūrām, ļaujot lasītājam pašam konstruēt vēstītāja identitāti un vērtību sistēmas. Iesaistoties šādā spēlē, ir spiests formulēt arī savu personisko attieksmi pret izlasīto un savus personiskos vērtēspriedumus.

²⁴⁴ Pattison G. If Kierkegaard is Right about Reading, Why Read Kierkegaard? – P. 304.

Majeitikas jēdzienam, tā filosofiskajam saturam, praktiskajam īstenojumam Kirkegors pirmo reizi teorētiski pievēršas savas disertācijas nodaļā par ironiju, kas veltīta sokratisķajam diegmātiskajam (naratīvajam) dialogam “Uzskats, kas padarīts iespējams”. Soli pa solim izsekojot sokratisķās iztaujāšanas mākslas ārējām izpausmēm un tās slēptajām jēgām, viņš formulē pats savas, eksistenciālās majeitikas principus, kuru praktiskam izvērsumam viņš pievēršas vēlāk, inscenējot un adaptējot Platona dialogu “Dzīres” savā darbā “Dzīves ceļa stadijas”. Jāatzīmē tas, ka šis Platona dialogs (līdz ar dialogiem “Apoloģija” un “Faidons”) ir Kirkegora uzmanības centrā jau disertācijas rakstīšanas laikā 1841. gadā.

Sokratisķās majeitikas būtību Kirkegors satver šādā secinājumā: “.. domāšana spēj saprast pati sevi, spēj mīlēt sevi tikai tad, kad tā ir iesaistīta cita esamībā un šādām harmoniski saistītām esamībām [manai esamībai un cita esamībai – V. V.] kļūst nesvarīgi un pat neiespējami noteikt, kas pieder katrai no tām, jo cilvēkam nepieder nekas un vienlaikus pieder viss cita esamībā.”²⁴⁵ Proti, patības pašizziņa sākas ar to, ka kļūstam cita cilvēka zināšanu par mums līdzīpašniekiem (identifikācijas intence), pēc tam robeža starp mani un citu izzūd un beigu beigās – es apzinos savu iekšējo nabadzību un arī to, ka es tajā pašā laikā esmu citas patības pašizziņas avots. Kirkegoriskā eksistenciālā majeitika savukārt atšķiras pēc savas virzības – tā paredz patības vērsanos vispirms pie sevis (subjektivitātes modināšanu) un tikai tad pie cita. Vēl būtiskāka atšķirība ir tā, ka barjera, kas šķir mani no cita, paliek nenojaukta – neviens no mums nepasaka visu līdz galam, mēs izmantojam viens otru kā pašizziņas katalizatoru. “Sokrata iztaujāšana bija būtiski vērsta uz izzinošo subjektu, lai parādītu, ka tad, kad viss ir pateikts un izdarīts, viņš nezina vairs neko.”²⁴⁶ Arī Kirkegora majeitika ir vērsta uz izzinošo subjektu, taču atšķirīgs ir gala neziņas raksturs. Ja sokratisķais disciplinētais²⁴⁷ dialogs ir mēģinājums ļaut domai izpausties visā tās objektivitātē, tad kirkegoriskais aranžētā dialoga²⁴⁸ rezultāts ir subjektivitātes dominēšana. Tādējādi sokratisķā neziņa ir neziņa par pasauli un sevi pasaulē, kamēr kirkegoriskā – neziņa par sevi un pasauli sevī. Sokratam “Jautāšana –

²⁴⁵ SV, 1. – S. 87.

²⁴⁶ Ibid. – S. 93.

²⁴⁷ Sokratisķais dialogs ir disciplinēts tādēļ, tas paredz noteiktu – iztaujātāja un iztaujājamā – lomu sadalījumu.

²⁴⁸ Termins “aranžētais dialogs” šajā rakstā lietots, lai uzsvērtu Sokrata un Kirkegora dialogu strukturālās atšķirības – Kirkegoram tikpat svarīgs ir iepriekšējs lomu sadalījums, taču tas necentrējas ap jautājumiem un atbildēm (izņemot vienīgi fragmentu *In Vino Veritas* no “Dzīves ceļa stadijām”) kā Sokratam, bet gan īstenojas netiešās komunikācijas stratēģijā – ar pseidonīmiem parakstītajos darbos – kopumā.

tas ir, abstrakta attiecība starp subjektīvo un objektīvo – beigu beigās viņam [Sokratam – V. V.] kļūst par pašu svarīgāko jautājumu.”²⁴⁹ Savukārt Kirkegors vēlas radīt situāciju, kurā būtu iespējama indivīda sevis izjautāšana jeb sava veida pašdiagnostika, kurai seko (vai arī neseko) patības pakāpeniska kļūšana par pašu. Tādējādi Kirkegors dialogam piešķir eksistenciālu statusu. Tālāk Kirkegors pievēršas atšķirības starp jautāšanu (*spørge*) un iztaujāšanu (*udspørge*) aplūkojumam. Viņš atzīst, ka patiesi majeitiska attiecība veidojas tikai otrajā gadījumā, jo “risinājums jārod kopīgi jautātājam un atbildētājam, un domas attīstība rod savu piepildījumu šādā svārstīgā gaitā (*alterno pede*), kļūstot ar abām kājām.”²⁵⁰ Kirkegora aprakstītais sokratisks naratīvais dialogs ir būtiski ironisks. Tieši ironijas gadījumā dialoga distances uzturēšana vai pat palielināšana ir jo nozīmīgāka – ironija ir bezgalīga negativitāte, jo nepiedāvā problēmu risinājumus un dialogu noslēdzošus atrisinājumus. Šāda ironiska skatījuma piemērs ir fragments *In Vino Veritas*, kur ļoti skaidri izpaužas ironiskais atsvešinājums (dialoga distance), kas ir viena no kirkegoriskās eksistenciālās majeitikas raksturiezīmēm. Par to liecina jau pats fragmenta ievads, kur paskaidroti kopenhāgeniešu kopā sanākšanas un laika pavadīšanas nosacījumi. To starpā kā pats nozīmīgākais tiek minēts teatrālisms, kas paredz noteiktu darbības laiku (visu nakti līdz pirmajiem gaismas stariem), vietu (mežu Kopenhāgenas tuvumā, kur pats Kirkegors bieži devās garākās pastaigās) un specifisku vidi. “Viss ir jārada pilnīgi no jauna un vēlāk viss jālikvidē, patiesi, cilvēkam varētu patikt, pieceļoties no galda, izdzirdēt gatavošanos svinību vietas nojaukšanai.”²⁵¹ Tāpat banketa koda vārdi ir *In vino Veritas*, proti, tajā drīkst izskanēt tikai tās runas un var tikt uzklautas tikai tās patiesības, kas izskanējušas vīna skurbinošajā ietekmē – “neviens nedrīkst runāt, līdz nav izdzēris tik daudz, lai viņš sajustu vai arī ir tādā stāvoklī, kurā cilvēks pasaka to, ko citā stāvoklī labprāt neteiktu, – tas gan nenozīmē, ka runas vai domas gaitu pastāvīgi nepārtrauks žagošanās.”²⁵² Kā redzam, te ir tieša atsaukšanās uz Platona dialogu un ligu, kas piemētās Aristofanam dzeršanas rezultātā. Treškārt, pēc Konstantīna (kurš ir šī pasākuma režisors) priekšlikuma, sarunu tēmai jābūt saistītai ar mīlestību jeb, citiem vārdiem sakot, ar attiecībām starp sievieti un vīrieti; runas nedrīkst būt tikai banāli personiskās

²⁴⁹ SV, 1. – S. 93.

²⁵⁰ Ibid. – S. 92.

²⁵¹ SV, 7. – S. 26.

²⁵² Ibid.. – S. 32.

pieredzes pārstāsti (kaut erotiskie piedzīvojumi var kalpot par stāsta ierosinājumu), tām jābūt intelektuāli reflektējošām un līdz ar to ironiski atsvešinātām.

In Vino Veritas īpaši organizētā banketā satiekas "Vai nu – vai arī" redaktors Viktors Eremīts un Johanness Kārdinātājs – "Kārdinātāja dienasgrāmatas" varonis, grāmatas "Atkārtošanās" autors Konstantīns Konstantijs un tās varonis – Jauneklis (cilvēks bez vārda), kā arī – kāds dāmu drēbnieks. Līdz ar to viena teksta ietvaros pārstāvēti dažādu Kirkegora darbu filosofiskie un ētiski reliģiskie uzskati, piedāvājot lasītājam vairāku līmeņu naratīvus: noemātisko, kas saistīts ar reālo notikumu secību, naratīvajiem faktiem (runu secību banketā un vispārīgo notikumu virzību), asociatīvo – saikni ar citiem Kirkegora darbiem, kurus pārstāv pseidonīmie autori, un eksistenciālo – dažādu eksistences pozīciju izvirzījumu, lasītāja nostatīšanu personiskas eksistenciālas izvēles priekšā. Tomēr tieši tas, ka *In Vino Veritas* gan strukturāli, gan tematiski atvedina Platona dialogu "Dzīres", piešķir šim fragmentam īpašu lomu Kirkegora majeitikas izpratnē. Šāds literārs pārstrādājums ļauj mums uzlūkot fragmentu *In Vino Veritas* par savdabīgu kirkegoriskās majeitikas kodu. Te gan allaž jāpatur prātā tas, ka viena no viņa daiļrades īpatnībām ir vienlaicīgs dažādu žanru izmantojums un autora pozīcijas iešifrējums dažādu darbojošos personu naratīvajos izteikumos (tas, protams, darīts nolūkā, lai nepieļautu lasītāja identificēšanos ar vienu vienīgu dzīves vērojumu vai vērtību spriedumu). Tiesas un netiešas atsauces uz Platonu ievieš Kirkegora vēstījumā papildus naratīvos un asociatīvos līmeņus, taču vienlaikus te jaušama arī distancēšanās no platoniskā dialoga, tā kā dāņu autoru interesē citas – ar indivīda eksistenci – saistītas problēmas. Tātad galvenais jautājums, ko šeit uzdod Kirkegors, ir: "Kas nosaka patības autentiskumu vai neautentiskumu?" Kirkegors uzsver individualitātes nereducējamību uz kādu abstraktu, universālu principu, no klasiskās grieķu filosofijas viedokļa tā var likties kā iracionāla pieeja. Taču, pēc viņa domām, tas tā nav, jo viņu interesē individualitāte kristīgajā izpratnē (individualitāte Dieva priekšā) – subjektīvā domāšana un subjektīvā eksistence, norūpe par cilvēku ētisko integritāti un patiesības jēdziena paplašināšana ārpus objektivitātes robežām. *In Vino Veritas* runātāji saprot to, kāda ir šī ētiskā individualitāte, taču nespēj to realizēt dzīvē, tāpēc rodas izmisums. Šķiet, ka Platona dialogā Kirkegoru visvairāk interesē dialogs kā netieša, nesistemātiska komunikācijas forma – nemitīga stāstu sazarošanās, kādas vienas galvenās sižetiskās līnijas neesamība (Kirkegoram kurpretim runātāju secība gan diezgan strikti ievērota). Tikpat nozīmīga viņam šķiet dažādu ārpusnaratīvo faktu

iekļaušana dramatiskajā darbībā – Aristofana žagošanās, Eriksimaha palīdzība tikt galā ar žagām, iedzērušā Alkibiāda ierašanās, Sokrata aizkavēšanās pie kaimiņa durvīm, trokšņaino dzīrotāju ielaušanās dialoga noslēgumā; katra šī epizode apaug ar komentāriem (bieži vien ironiskiem), kas, pēc Kirkegora domām, kalpo stāsta plūduma pārtraukšanai. Tā, piemēram, novēloti ierodoties Sokratam, Agatons, kurš bija apgūlies nomaļus, teica: "Nāc šurp un atgūlies man blakus, Sokrat, lai es kaut ko iegūstu no tās gudrības, kas pār tevi ir nākusi pie kaimiņa durvīm. Nākusi tā noteikti ir, citādi jau tu nebūtu ne soli spēris."²⁵³ Dažādo tēlu iesaisti dialogā Kirkegors komentē šādi: "Tādējādi visas šīs runas līdzinās izbīdāmam teleskopam; viena uzstāšanās dabiski pāriet otrā, un šī pāreja ir tik liriski dzirkstoša, ka tā atgādina vīnu kristāla glāzē, kas ir tik brīnišķīgi nopulēta, ka reibina ne tikai putojošais vīns, bet arī fantastiskās gaismas staru spēles, gaismas, kas uzmirdz katru reizi, kad mēs uz to lūkojamies."²⁵⁴ Tas nozīmē, ka katrā uzlūkojumā viss izskatās citāds esam – mainās tēlu attiecības, veidojas jaunas jēgnesošās struktūras. Ja kāda cita autora gadījumā, iespējams, varētu teikt, ka kāda agrāka autora darba adaptēts iekļāvums oriģināltekstā ir imitējošs vai parodējošs literārs paņēmiens, tad Kirkegora gadījumā (kaut *In Vino Veritas* sastopami gan imitācijas, gan parodijas elementi) šāds secinājums varētu būt pārāk vienkāršots.

Tomēr, ja salīdzinām Atēnu un Kopenhāgenas dzīres tēlu novietojuma ziņā, tad šķiet, ka Kirkegora tekstā ir lielāks nošķīrums, proti, strikti tiek ieturēta runu secība (lai gan arī te sastopami komentāri, jautājumi, ķermeniskas reakcijas uz pateikto). Vēl viena platoniskā taktika, kuru apspēlē Kirkegors, ir divkāršotās atmiņas motīvs, proti, "Dzīres" ir notikušā pārstāsta atstāstījums – Apollodors stāsta, ko viņam reiz vēstījis Aristodēms, kas ir bijis notikušā aculiecinieks. Taču arī viņam jāpaļaujas uz citu stāstīto, jo dzīru beigās viņš aizmieg un zaudē sarunas pavedienu (tātad pats liecinieks kļūst apšaubāms). "Par ko viņi runājuši, Aristodēms lāga neatceras."²⁵⁵ Aristodēma lomu kirkegoriskajā banketā uzņemas allaž klusējošais hronists Viljams Afhams. Līdzība saskatāma arī abu dialogu finālā – dienas gaismai austot, Sokrats atstāj citus guļam un dodas vispirms uz Likeju, tad uz mājām. "Tādējādi dialogam, šķiet, nav noslēguma, taču beznoslēguma dislogs nekādā ziņā nenožīmē, ka tas

²⁵³ Platons. Dzīres // Menons. Dzīres. – Rīga, 1980. – 64. lpp.

²⁵⁴ SV, 1. – S. 97.

²⁵⁵ Platons. Dzīres. – 108. lpp.

beidzas ar negāciju.”²⁵⁶ Kamēr Kopenhāģenas dzīrotāji, izejot laukā, ierauga idillisku laulības dzīves ainiņu – Tiesnesi Viljama (vēl vienu personāžu no "Vai nu – vai arī") un viņa sievu, malkojot rīta tēju un demonstrējot apmierinātību ar savu situāciju ("mierīgo un pašpietiekamo laulības dzīves drošību"²⁵⁷). No vienas puses, var teikt, ka Kirkegoram šī aina bija nepieciešama, lai nodrošinātu literāru pāreju uz nākamo "Dzīves ceļa stadiju" fragmentu, kas veltīts ētiskajai stadijai, taču, no otras puses, – šī aina, kas runā pretī visam, kas teikts banketa laikā, kalpo par kārtējo kirkegorisko cezūru, kas neļauj lasītājam iedzīvoties tikko izlasītajā.

Roberts Pērkinss rakstā "Sievietes niecināšana Kirkegora *In Vino Veritas*"²⁵⁸ atzīmē vismaz trīs nepārprotamus abu dialogu saskarsmes punktus: (1) Kirkegora dialoga nosaukums liek apzināties asociatīvo saistību, jo *In Vino Veritas* ir dziesma, kuru savā nodabā, ierodoties dzīrēs, dungo iereibušais Alkibiāds; (2) abu dialogu tēma ir erotiskā mīlestība; (3) *In Vino Veritas* ievadā Jaunais cilvēks tieši atsaucas uz "Dzīrēm", sakot, ka šajā saietā runa būs par heteroseksuālo mīlestību, atšķirībā no Platona dialogiem, it īpaši "Dzīrēm".²⁵⁹ Tāpat var minēt vēl citas sakritības – piemēram, sievietēm dalība abos saietos ir liegta, kaut gan fonā vīd pareģe Diotīma, kuras vēstījumu nodod Sokrats un Tiesneša Viljama sieva; abos gadījumos tiek nolemts vīnu lietot mērenās devās. Pēc sākotnējās saprašanās ar lasītāju iedibināšanas Kirkegors tūdaļ pat dekonstruē iespējamās interpretācijas (tas ir, analogijas ar platonisko dialogu) paradigmu. To viņš panāk ar to, ka, četri no sešiem saieta dalībniekiem ir pašreferatīvi tēli. Darbojošos personu pašreference (atsauces uz iepriekš publicētiem pseidonīmajiem darbiem) ir viens no uzdotā interpretācijas koda dekonstruēšanas paņēmieniem. Vienīgais vēl nepazīstamais runātājs ir dāmu drēbnieks, no kura mutes atskan radikāla sievietes intelektuālo spēju kritika. Un visbeidzot – interpretācijas paradigmu dekonstruē teksta virzība nevis uz lasītāju, bet gan, gluži pretēji, prom no lasītāja (dialoga ironiskās distances palielināšana). Par šo

²⁵⁶ SV, 1. – S. 109.

²⁵⁷ SV, 7. – S. 77.

²⁵⁸ Perkins R. L. *Woman-Bashing in Kierkegaard's In Vino Veritas // Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*. – University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1997. – P. 86.

²⁵⁹ Kaut gan, kā atzīmē Kirkegora pētnieks Tomass Pepers, arī Kirkegora darbos, it īpaši sacerējumā "Atkārtotāšanās", jūtami homoerotiski motīvi, jo tas ir vēstījums par divām mīlas dēkām – starp jaunekli un meiteni, kā arī starp autoru – Konstantīnu un Jaunekli. Turklāt šis otrais mīlas sakars ir tikpat nozīmīgs kā pirmais. (Pepper T. *Male Midwifery: Maeutics in The Concept of Irony and Repetition // Kierkegaard Revisited*. – Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1997. – Pp. 460–480.) Un zīmīgi – tieši abi šie tēli (Konstantīns un Jauneklis) ir Kopenhāģenas banketa dalībnieku vidū. Ja uzlūkojam viņus kā tēlus, kas atsaucas paši uz sevi, tad veidojas vēl viena, iespējams, pirmajā brīdī nepamanāma, saikne ar Platona "Dzīrēm".

pēdējo Kirkegors saka: “ironists allaž jāsaprot no attāluma, jo ikkatru līdzpārdzīvojumu un gaistošo, netveramo sapratnes acumirkli tūdaļ pārmāc bažas tikt nesaprastam...”²⁶⁰ Tātad virzība ir no šķietamās sākotnējās skaidrības dažādu, savstarpēji kontrastējošu paradigmu virzienā. Tieši caur konfrontāciju ar šīm dažādajām dzīves iespējām lasītājs spēj apjaust savu personisko situāciju un brīvi (bez piespiešanas) aktualizēt kādu (iespējams, ne vienu vien) eksistenciālo iespēju.

In Vino Veritas pirmais runātājs – Jaunais cilvēks – iezīmē aplūkojamo jautājumu loku (heteroseksuālo erotisko mīlestību un laulību) un uzdod apspriešanas laikā dominējošo toni (visā visumā aizbildnieciski augstprātīgu attiecībā pret sievietēm un sievišķā izpausmēm). Diskusijas pirmais jautājums ir principiāls – vai erotiskā mīlestība ir vispār iespējama? Pēc Jaunekļa domām – nē, tā kā, no vienas puses, mīlestības jūtas ir iracionālas un tādēļ no refleksijas viedokļa bezjēdzīgas (“Tādējādi es uzskatu, ka mīlestība ir vislielākā iespējamā pretruna, un tajā pašā laikā tā ir komiska.”²⁶¹); savukārt, no otras puses, – idealizējot mīlestību, cilvēks vairs nespēj iemīlēties ar dažādiem sadzīviskiem netikumiem apveltītā galīgā būtnē.²⁶² Tādas pašas loģiskās pretrunas slēpj sevī arī laulības ideja – ja cilvēks šai pasaulē ienāk kā vesela būtne, tad kāpēc zināmā dzīves periodā viņš pēkšņi iedomājas sevi par pusi no veseluma esam? Un šajā laulībā radītais bērns ir veselums, kas atkal kādreiz nākotnē kļūs par daļu, tādējādi pasaulē vairojot sašķeltās dzīves traģēdiju.²⁶³ Savukārt Konstantīns Konstantijs pievēršas sieviešu nepastāvībai – tās allaž maina savus ieskatus atkarībā no ārējiem apstākļiem (sievietes nevis kā pašpietiekamas, bet gan relatīvas būtnes), katru reizi ticot savu vārdu patiesumam. Viņš saka: “Arī es esmu par to domājis un esmu izdibinājis, kādu kategoriju viņa [sieviete – V. V.] pārstāv; arī es esmu meklējis un beigu beigās izdarījis vienreizēju atklājumu, par ko vēlētos jums pavēstīt. Sieviete kā konstrukcija²⁶⁴ aplūkojama tikai saistībā ar joku kategoriju. Vīrieša varā ir būt par absolūtu, rīkoties absolūti, izpaust absolūto; sieviete eksistē

²⁶⁰ SV, 1. – S. 103.

²⁶¹ SV, 7. – S. 34.

²⁶² Šis apgalvojums par īstas fiziskas mīlestības neiespējamību ir interesants divējādā ziņā. Pirmkārt, tas ir kā trūkstošais noslēgums – epilogs stāstam par Jaunekļa un meitenes attiecībām darbā “Atkārtotā” (lēmuma par attiecību saraušanu iemīļoto iekšējā motivācija paliek neatklāta); otrkārt, iespējams, tas ir arī paša Kirkegora slēpto rīcības (saderināšanās ar Regīnu Olsenu atsaukšanas) motīvu iešifrējums.

²⁶³ Tas atvedina Aristofana teikto "Dzīrēs": "Man šķiet, ka atradu līdzekli, kā saglabāt cilvēkus un darīt galu viņu nekrietnībai, viņi jāpadara vājāki, katrs jāsagriež divās daļās." (Platons. Dzīres. – 77. pp.)

²⁶⁴ Būtiski, ka Kirkegors runā par sievietes kā teorētiskas kategorijas konstruēšanu, kā citu/citādo, kas padara iespējamu vīrišķo pašsapratni. Citiem vārdiem sakot, te uzskatāmi parādās kirkegoriskās eksistenciālās majeitikas iezīmes – distancēšanās un izziņas sākotnējā kustība subjekta virzienā.

tikai attiecībās. Starp šādām tik dažādām būtņēm patiesa līdzvērtīga mijiedarbība nav iespējama. Tieši šī neatbilstība rada nenopietību...”²⁶⁵ Sieviete kā kārdinājums, kas vilina nevis grēkā, bet gan pazemojumā (saistoties ar sievieti, vīrietis kļūst smieklīgs). Viktors Eremīts vērsas pret laulību kā idealitātes galu, jo laulība neizbēgami nozīmē ieslīgšanu mietpilsonībā (sieviete nav spējīga uz teorētisku refleksiju, tāpēc viņas dzīve noris nepastarpinātā ikdienības pasaulē). Dāmu drēbnieks uzskata, ka sieviete nav pat tik vērtā kā būt par seksuālas iekāres un erotiskas izklaides objektu. Šķiet, ka vienīgais, kas šajā banketā cildina sievieti, ir pēdējais runātājs – Johanness Kārdinātājs, kuru mēs pazīstam jau no “Kārdinātāja dienasgrāmatas”. Johanness pa kārtai kritizē visus iepriekšējos runātājus un viņu aizspriedumaini mietpilsoniskos uzskatus par sievieti un mīlestību, taču, lasot tālāk, aizvien skaidrāka kļūst ekshibicionisma pieskaņa, proti, sieviete Johannesam ir tikai viņa pašrealizācijas instruments, abstrakcija, untums: “Sieviete [...] ir vīrieša prātā dzimusi kaprīze, nomoda sapnis, kuru katrs izsapņo vienatnē, izsverot visus *pro et contra*.”²⁶⁶ Arī Johannesam, tāpat kā visiem pārējiem, sieviete ir tikai imagināra konstrukcija, seksuāla fantāzija. Tātad pēc šīs pēdējas runas iegūstam nedaudz atšķirīgu, bet visā visumā vienā virzienā orientētu ieskatu kopumu. Tas, šķiet, ir pretrunā ar sākotnējo majeitisko ievirzi, jo, izņemot Kirkegora trīskārši pastarpināto autorību,²⁶⁷ te netiek piedāvāti atšķirīgi eksistences modeļi. Tā rezultātā ir iespējama vai nu tikai absolūta identifikācija ar izteiktajām domām (ne-majeitiska attiecība), vai to absolūts noliegums (tāpat ne-majeitiska attiecība). Tomēr, šķiet, šī dialoga eksistenciālā jēga izpaužas nevis tekstuālajā savērpumā, lai cik grods tas izliktos esam, bet gan jautājumā, kas visu laiku skan kā refrēns: "Ko tas nozīmē – būt autentiskai patībai? Vai šāda patība var realizēties dzimumu attiecībās?" Un uz šiem jautājumiem mēs iegūstam gan negatīvu, gan pozitīvu atbildi (dzirotāju runas un Tiesneša Viljama laulības epizodes atainojums). Šādas majeitikas mērķis ir konfrontēt lasītāju ar dažādiem eksistences modeļiem, neļaujot identificēties ar kādu vienu no tiem. “Kirkegora nemieru raisošā majeitika vēlas virzīt indivīdu savas patības pašsaprātnes

²⁶⁵ SV, 7. – S. 47.

²⁶⁶ SV, 7. – S. 69.

²⁶⁷ Veidojas savdabīga trīselementu virkne S. Kirkegors – grāmatasveidotājs, kas nejausi atrod un izdod “Dzīves ceļa stadijas”, – *In Vino Veritas* vēstītājs Viljams Afhams. Te, tāpat kā visos Kirkegora ar pseidonīmiem parakstītajos darbos, tiek uzturēta distance starp pseidonīmiem; tas gan kavē dialogu, gan rada dialoga iespējamību.

virzienā, neļaujot ceļiniekam pārlietu dziļi iesakņoties galīgumā,²⁶⁸ tā Kirkegora majeitiku raksturo Marks Teilors darbā “Ceļš pie patības. Hēgelis un Kirkegors”. Tomēr arī ar to šis ceļojums nebeidzas: “Tā vietā, lai tikai ļautu lasītājam saprast pašam sevi, Kirkegors mudina indivīdu tapt par to, kas viņš nav.”²⁶⁹ Estētiskais, ētiskais un reliģiskais nav tikai dzīves ceļa stadijas, eksistences sfēras vai eksistences modi, bet tiklab arī patības pašsapratnes stadijas (dabiskā, ētiskā un reliģiskā). Dabiskā stadija aptver patības emancipāciju no sākotnējā nediferencētā stāvokļa (nepastarpinātības) līdz savas diferences apziņai jeb sākotnējai pašrefleksijai. Ētiskajā stadijā patība realizējas visā savā konkrētībā, individualitātē, kas nesaraujami cieši saistīta ar apzinātu, brīvu lēmumu pieņemšanu. Taču, neapšaubāmi, autentiska patība Kirkegoram reliģiskā patība, “kas visā pilnībā apzinās atbildību par savu dzīvi, kas viedo savu unikālo individualitāti, nošķirot sevi no citiem un definējot savu mūžīgo identitāti absolūti citādā Dieva priekšā.”²⁷⁰ Tādējādi Kirkegoram majeitika ir vispirmām kārtām pedagoģiska stratēģija, kuru iespējams realizēt tikai un vienīgi netiešā manierē (tāpēc arī netiešās komunikācijas formas prioritāte eksistenciālās komunikācijas projektā). Tā vietā, lai patstāvīgi identificētos ar lasītāju un piedāvātu viņam konkrētus skatpunktus, autors atkāpjas otrajā plānā un atstāj lasītāju vienatnē ar poētiskā darbā iešifrētiem iespējamiem interpretācijas modeļiem. Tieši šo modeļu kontrastējumā, sadursmē (nevis saskaņošanā), pēc Kirkegora domām, kļūst iespējama indivīda pašrefleksija. Tomēr sākotnēji tā ir tikai refleksijas potence (nepastarpinātā esamība), kuras aktualizācijai nepieciešama vispirms brīva, unikāla gribas akta realizācija (refleksija) un pēc tam samērošanās ar universālo (otreizējā nepastarpinātā esamība). Izvēlētajai izklāsta formai ir jābūt tādai, lai lasītāju pakāpeniski iesaistītu dramatiskā dialogā vispirms ar autoru (vai autoriem, kā Kirkegora gadījumā) un pēc tam, iespējams, pašam nemanot, – ar sevi.

Jāizmanto tāda valoda (vismaz sākotnēji), kāda sarunu biedram būtu saprotama. Lai palīdzētu kādam, ir jāsaprot tas, ko cilvēks zina, jāprot pieciest to, ka kādam citam varētu nebūt taisnība. Kā tas ir gadījumā, piemēram, ar mīlētāju, kura aizraušanās šķiet necienīga un smieklīga, – ja sarunas biedrs viņu neuzklausīs, neuzkrītoši piedāvājot citas notiekošā iespējamās interpretācijas, tad viņš tikai noslēgsies sevī. Tieši tāpēc estētiskā autora pārtapšanu reliģiskajā autorā viņš skaidro

²⁶⁸ Taylor M. *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*. – Berkley/Los Angeles: University of California Press, 1980. – P. 104.

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Ibid. – P. 252.

nevis ar autora intelektuālo briedumu, kas nrodasāk laika gaitā, tas, ir diahroniski, bet gan kā izsmalcinātas majeitiskās stratēģijas realizāciju. Estētiskais autors vienlaikus ir arī reliģiskais autors, kas, izmantojot estētiskās suģestijas paņēmienu, liek lasītājam pievērsties cilvēka eksistenciālās situācijas fundamentāliem jautājumiem, daudzus no kuriem nav iespējams ietērt vārdos. Šajā gadījumā priekšplānā izvirzās klusuma kā fenomena un klusēšanas kā īpaša komunikatīva paņēmienu problemātika.

2.2.3. Klusuma komunikācija

Viena no raksturīgākajām Kirkegora filosofiskās refleksijas īpatnībām – jēdzienu periodisks atkārtojums un mainīgas jēgas piešķirums tiem – spilgti izpaužas klusuma/klusēšanas tematikas izvērsumā, tādējādi uzsverot jēdziena eksistenciālo piepildījumu un vienlaikus arī tā komunikatīvo potenci. Kā potence tā var realizēties vai arī nerealizēties atkarībā no interpretētāja personiskā redzējuma un interpretācijas metodes. Būtiski ir arī tas, ka Kirkegora izpratnē komunikācija ar lasītāju, ar pseidonīmajiem autoriem un pašam ar sevi (autokomunikācija) paredz noklusējumu, neizteikšanos līdz galam, noslēpumu kā patības pašapšanas priekšnosacījumu. Tā kā patiesi autentiska patība ir reliģisks indivīds (Tas indivīds), klusums un klusēšana, viņaprāt ir kristīgi reliģiskā jeb absolūtā paradoksa visautentiskākā izpausme. Taču tas izvirza priekšplānā jautājumu: "Kā šāda eksistenciāla klusēšana atšķiras no citām klusēšanas (kautrības, nezināšanas, baiļu, drosmes, bijības, apstulbuma, ļaunprātības dēļ) formām?" Kirkegors atbild, ka tas saistīts ar to, ka patība pieņem savu un līdz ar to pasaules absolūto un nenovēršamo paradoksalitāti.

1843. gadā vienā un tajā pašā dienā (16. oktobrī) klajā nāk divas Sērena Kirkegora grāmatas – "Bailes un trīsas: Johanna de silentio dialektiskā lirika" un "Atkārtšanās. Eksperimentālās psiholoģijas mēģinājums" (autors – it kā kāds Konstantīns Konstantiuss). Kirkegora pētnieku vidū nav vienprātības par to, vai tā ir bijusi plānota akcija vai tikai nejauša sakritība, taču jebkurā gadījumā tieši šo abu darbu kopuzlūkojums var kalpot par būtisku eksistenciālās/eksistences komunikācijas aspektu (to skaitā majeitiskās distances un klusuma diskursa) analīzei. Pirmkārt, te parādās komunikatīvās formas daudzveidība (gan abu darbu salīdzinājumā, gan viena darba ietvaros); otrkārt, – runāšanas/nerunāšanas pretstatījums vai, citiem vārdiem sakot, kā jautājums: "Ko nozīmē runāt nerunājot un nerunāt runājot?"; treškārt, – kā

absolūtās un relatīvās klusuma distances loma patības tapšanas procesā; un, ceturtkārt, – kā komunikatīvās distances slēgums un eksistenciālā negatīvā majeitika (klusējošās sievietes tēma Kirkegora daiļradē).

Valerijs Podoroga savā grāmatā "Ainavas metafizika" pievēršas Kirkegora klusuma diskursa formu aplūkojumam Kirkegora sacerējumā "Bailes un trīsas". Pēc viņa domām, daudzdimensionalitāte ir iekodēta paša darba episkajā vēstījumā, kas atklājas gan caur dažādu lasīšanas tempu iestatīšanu, gan plaisām naratīvajā struktūrā (pauzēm, noklusējumiem). "Kirkegora komunikatīvā stratēģija pēc sava rakstura ir lineāri punktēta vai, vēl precīzāk izsakot, tā ir *kaskādes* tipa attīstība. Lasītājs līdztekus virzās lēcieniem it kā pa neredzamu parabolu, pārejot no viena komunikatīvā plāna uz citu."²⁷¹ Šie komunikatīvie plāni ir lasītāja virzība prom no sevis (maksimāla distances palielināšana) lasītāja virzība pie sevis (distances regresija), tāpat atgriešanās pie sevis jau kā cita jeb citādā. Šādu virzību iespējamu padara episkajā vēstījumā iekodētais dažāda lasīšanas ātrums – palēninājumi un pauzējumi darba ekspozīcijā, kas attēlo Abraāma un Izaāka ceļojumu uz Morija kalnu, pats stāsts nevar un nevar iesākties. Kirkegors piedāvā vairākus iesākuma variantus. Pirmais: "Bija agrs rīts. Abraāms piecēlās laikus, lika apseglot ēzeļus un kopā ar Izaāku atstāja savu telti; savukārt Zāra nolūkojās uz viņiem no sava loga līdz pašai ielejai, kamēr viņus vairs nevarēja saskatīt."²⁷² Otrais: "Bija agrs rīts. Abraāms piecēlās laikus, viņš apskāva Zāru – savu vecumdienu līgavu, un Zāra noskūpstīja Izaāku, kas bija atsvabinājis viņu no negoda un kļuvis par viņas lepnumu un cerību visām nākamajām paaudzēm."²⁷³ Trešais: "Bija agrs rīts. Abraāms piecēlās laikus, viņš noskūpstīja Zāru – jauno māti, un Zāra noskūpstīja Izaāku, savu laimi un prieku uz mūžīgiem laikiem."²⁷⁴ Ceturtais: "Bija agrs rīts. Abraāma mājā viss bija gatavs ceļošanai. Abraāms atvadījās no Zāras, un Elizārs, uzticamais kalps, viņu pavadīja, līdz tam nācās griezties atpakaļ."²⁷⁵ Četri vienas situācijas apraksti, kas atšķiras tikai nedaudz, taču tieši šīs nelielās atšķirības kalpo kā pauzes, kas neļauj lasītājam identificēties ar notiekošo un liek uzdot sev jautājumus par vēstījuma slēpto jēgu un savu attieksmi pret attēloto, vispirmām kārtām Abraāma klusēšanu, jo, ja viņš zināja sava ceļojuma īsto mērķi (Izaāka upurēšanu) un, protams, viņš to zināja, vai viņam

²⁷¹ Подорога В. Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии 19–20 вв. – Москва: Наука, 1993. – С. 47.

²⁷² SV, 5. – S. 14.

²⁷³ Ibid. – S. 15.

²⁷⁴ Ibid.

²⁷⁵ Ibid. – S. 16.

nevajadzēja par to pavēstīt Zārai un Izaākam, jo tā taču, iespējams, bija viņu atvadišanās uz mūžu. Kā atzīst Kirkegors, šāda Abraāma uzvedība nav izskaidrojama ne estētikas, ne ētikas kategorijās. "Ētiskais kā tāds ir vispārīgais, un kā vispārīgais tas ir arī izpaustais. Atsevišķais indivīds, jutekliski un garīgi konkrētais, ir apslēptais. Viņa ētiskais uzdevums ir izrauties no apslēptības, lai izpaustos vispārīgajā. Tādējādi katru reizi, kad viņš vēlas slēpties, viņš grēko un nonāk kārdinājuma situācijā, no kuras viņš iziet tikai tiktāl, ciktāl atklājas."²⁷⁶ Abraāma uzvedība nevar būt atbildīga, jo viņš pilnīgi neņem vērā ētiskos nosacījumus. Taču viņa klusēšana nav arī estēta klusēšana, jo viņš atsakās runāt ne tādēļ, lai pasargātu Izaāku vai Zāru. "Estētika pieļauj vai pat prasa no atsevišķā indivīda klusēšanu, ja ar to viņš var izglābt kādu citu. Tas vien jau pierāda to, ka Ābrahams neatrodas estētiskās sfēras ietvaros."²⁷⁷ Viņa klusēšanai ir cits jēgas piepildījums, ko nevar vērtēt pēc estētiskiem vai ētiskiem kritērijiem un kas ir saistīts ar ticības kustību un pretkustību.²⁷⁸ Tādējādi Kirkegors nošķir estēta, traģiskā varoņa, un Abraāma kā ticības bruņinieka klusēšanu. Ella Buceniece savā rakstā "Upurēšana" secina: "Ticība ir pretstats ētiskajai, laiciskajai intencei, kura parasti cenšas izskaidrot, norādīt pienākumu pret dēlu utt. Ticība ir brīnums, ko nevar izsecināt, no tās var tikai sastingt izbrīnā."²⁷⁹ Abraāma rīcība nevar nemainīt arī viņu pašu, pārdzīvojis tukšuma, iztukšotības pieredzi, viņš no ceļojuma atgriežas jau pavisam citāds, taču arī tad viņš nerunā, jo citādības pieredzi nav iespējams izteikt vārdos, jo tas nozīmētu atkal nonākt ētiskajā sfērā. "Vai nu eksistē paradokss, saskaņā ar kuru atsevišķais indivīds kā atsevišķais indivīds atrodas absolūtā attiecībā pret absolūto, vai arī Abraāms iet bojā."²⁸⁰ Taču viņa klusēšanas kvalitāte pirms un pēc notikuma ir atšķirīga – ja sākotnēji Abraāms nerunā tādēļ, ka viņa rīcībā ir tikai viņam vien zināma informācija – viņš ir Dieva izredzētais, bet tomēr viņš vēl pārstāv ētisko sfēru, tad beigās viņš klusē tādēļ, ka citi viņu nesapratīs, it kā viņš runātu svešā valodā. Tas nebūt nenozīmē to, ka viņš devis mūžīgas klusēšanas zvērestu, bet gan to, ka viņš nerunā par būtisko, par savas izvēles un rīcības pamatu, un tieši tādēļ viņš paliek nesaprasts. Lai akcentētu šo nesapratnes

²⁷⁶ Ibid. – S. 75.

²⁷⁷ Ibid. – S. 101.

²⁷⁸ Ticības kustība un pretkustība Kirkegoram nozīmē neizbēgamu Absolūti citādā iesaisti eksistenciālajā komunikācijā. Par to viņš runā savā darbā „Slimība uz nāvi”, kur viņš pievēršas izmisuma formu analīzei.

²⁷⁹ Buceniece E. Upurēšana // Upuris. – Rīga: LZA Filozofijas un socioloģijas institūts, 1995. – 115.lpp.

²⁸⁰ SV, 5. – S. 101.

momentu, Kirkegors (*alias* Johannes de silentio) izmanto netieša apraksta metodi – viņš raksturo situāciju tā, kā to saredz Izaāks. "Pēc tam viņi atkal atgriezās mājās, un Zāra izskrēja viņiem pretī, taču Izaāks bija zaudējis savu ticību. Par to nekad un nevienam netika teikts neviens vārds, un Izaāks nekad nestāstīja cilvēkiem par to, ko viņš bija redzējis, un Abraāms pat nenojauta, ka viņš vispār ko bija pamanījis."²⁸¹ Tātad varam secināt, ka saskarsme ar šādu situāciju citos rada mulsumu, nesapratni, un rodas jautājums, vai tādā gadījumā tā nav komunikācijas mazspēja vai neiespējamība vispār. Pēc Kirkegora domām, tas nebūt nav tā, jo tieši eksistenciālā šoka stāvoklis, tēva nežēlīgās rīcības un tās motivācijas neizpratne paver eksistenciālās komunikācijas iespējamību, kuras pirmais solis ir komunikācija pašam ar sevi, savas eksistences situācijas un attieksmes pret to apzināšana. "Baiļu un trīsu" vēstījuma forma nostata arī lasītāju līdzīgā situācijā, it īpaši tādēļ, ka te tiek apzināti atmesti jebkādi sadzīves elementi (mājas iekārtojums, vispārīgā atmosfēra) un cilvēku psiholoģiskie raksturojumi (V. Podoroga to dēvē par "fizisko ticības ekonomiju"). Mūsu priekšā ir tikai kaila shēma. Un, ja lasītājam sākotnēji varētu šķist, ka šī shēma laika gaitā tiks papildināta un apaudzēta ar detaļām un piepildīta jūtām, tad viņam iznāk vilties, jo ievada ekspozīcijas divām daļām – "Vispārīgā jēga" un "Abraāma slavināšanas runa" – seko tēmas problematizācija, proti, aplūkojums no dažādiem viedokļiem. Un katras analīzes noslēgumā vēstītājpersonai Johannesam de silentio nākas atzīt, ka viņš nesaprot Abraāma rīcību.

Pirmā problēma: "Vai pastāv ētiskā teleoloģiskais atcēlums?" Par to, ka šāds atcēlums pastāv, Johannes de silentio nešaubās, taču grūtības rodas sakarā ar to, ka šādu atcēlumu nav iespējams izteikt valodā, jo tad viņam nāktos aprakstīt to ētikas kategorijās, proti, saattiecināt ar kaut ko augstāku. Ticības gadījumā tas nav iespējams. "Tiklīdz es sāku runāt, es paužu vispārīgo, bet, ja es to nedaru, – mani neviens nespēj saprast."²⁸² Taču, ja ētiskais tiek atcelts, tad kā var pastāvēt indivīds, kurā realizēties šis atcēlums? Viņš var eksistēt tikai pretstatā vispārīgajam, saglabājot absolūto distanci – klusuma distanci. Cik liela ir varbūtība, ka klusēšana būs citus cilvēkus uzrunājoša? Uz šādu jautājumu Johannes de silentio atbildi nerod.

Otrā problēma: "Vai eksistē absolūtais pienākums pret Dievu?" Johannes de silentio iesāk ar atziņu, ka būtībā jebkurš pienākums (to skaitā arī ētiskais) ir pienākums pret Dievu. Pienākums kļūst par pienākumu tad, kad cilvēks atsaucas uz

²⁸¹ Ibid. – S. 16.

²⁸² Ibid. – S. 56.

Dievu, taču viņš vēl nestājas attiecībās ar to. Piemēram, ir pienākums mīlēt savu tuvāko, taču tās ir attiecības ar šo tuvāko un nevis ar Dievu. Tātad saskaņā ar Johannesu de silentio, ir jāšķir absolūtais un relatīvais pienākums. "Viņa [Abraāma – V. V.] attieksme no ētiskā viedokļa sakņota tajā, ka tēvam ir pienākums mīlēt dēlu. Šī ētiskā attiecība izrādās reducēta uz kaut ko relatīvu pretstatā absolūtajai attiecībai pret Dievu."²⁸³ Taču ētiskajā paradoksā šis pastarpinājums – relatīvā attiecība – tiek dzēsts. No vienas puses, ticība ir augstākā egoisma izpausme (ticības dēļ viņš ir gatavs ziedot savu dēlu), kamēr, no otras puses, – tā ir absolūta pakļaušanās. Šāda pakļaušanās ir iespējama tikai pilnīgā vienatnībā. "Un jebkādu precīzāku skaidrojumu tam, kas būtu jāsaprot šajā notikumā ar Izaāku, atsevišķais indivīds var sniegt tikai pats sev."²⁸⁴ Šīs problēmas analīzē Johanness de silentio pirmo reizi izvirza ticības bruņinieka metaforu pretstatā traģiskā varoņa dēlam. Traģiskais varonis atsakās no sevis, lai paustu vispārīgo, kalpotu vispārīgajam, kamēr ticības bruņinieks atsakās no vispārīgā (arī no sociālā), lai kļūtu par atsevišķu, unikālu indivīdu. Traģiskais varonis rod baudu no savas atteikšanās, jo tā kļūst vispārnozīmīga, kamēr ticības bruņinieks ir spiests noslēgties savā vientulībā. "Un Abraāms vairāk neko nevar paskaidrot, jo viņa dzīve ir kā grāmata, kas pieder Dievam, grāmata, kurai nav lemts nonākt atklātībā."²⁸⁵ Un tieši tas ir biedējoši, jo pastāv drauds netikt saprastam vispār.

Trešā problēma: "Vai no Abraāma puses bija ētiski atbildīgi slēpt savu nodomu no Zāras, Elizāra un Izaāka?" Šīs noslēdzošās problēmas aplūkojumā Johanness de silentio pievēršas tieši saprašanas jautājumam un varbūtējam Abraāma klusuma vēstījumam jeb, citiem vārdiem sakot, jautājumam, kā iespējams nerunāt runājot un runāt nerunājot? Kādēļ varbūtējam vēstījumam? "jo [...] es nespēju saprast Abraāmu, es varu viņu tikai apbrīnot."²⁸⁶ Abraāms klusē, viņš *nevar* runāt, jo, ja viņš pat varētu to, viņu neviens nesaprastu. "Jo, ja es pat runājot nevaru padarīt sevi saprotamu citiem, tad patiesībā es nerunāju..."²⁸⁷ Tātad Abraāma klusēšana ir runāšana, nepasakot būtisko, tātad viņš nerunā runājot un runājot nerunā. Johanness de silentio atkal salīdzina Abraāma (ticības bruņinieka) situāciju ar traģiskā varoņa situāciju. Traģiskajam varonim ir tiesības uz pēdējo vārdu, jo tieši tajā viņš apliecina savu savas dzīves un sava varoņdarba jēgu. Tā, piemēram, Sokrats bija intelektuālais

²⁸³ Ibid. – S. 65.

²⁸⁴ Ibid. – S. 66.

²⁸⁵ Ibid. – S. 102.

²⁸⁶ Ibid. – S. 101.

²⁸⁷ Ibid. – S. 110.

tragiskais varonis, jo, saskaroties ar nāves tuvumu, viņam bija jāapliecina savas dzīves un filosofiskās pozīcijas nozīmīgums. Pat ja līdz mums nebūtu nonākušas pēdējās Sokrata replikas, tad tās varētu iztēloties. „.. ja Sokrats nerunātu šajā nāves krīzes brīdī, viņš mazinātu savas dzīves nozīmīgumu, viņš modinātu apkārtējos aizdomas, ka ironijas māksla ir viņā, nevis tā pasaules spēks, bet gan tikai spēle, kas viņam bija jāizmanto, [..], lai saglabātu cieņu.”²⁸⁸ Kurpretim Abraāma teiktais nepavisam neatspoguļo notiekošā īsteno jēgu. Proti, uz Izaāka jautājumu Moreja kalnā par to, kur gan viņi ņems jēru upurēšanai, Abraāms atbild: "Dievs pats atradīs sev jēru upurēšanai, mans dēls.”²⁸⁹ Ar šiem vārdiem viņš patiesībā neatbild neko uz dēla jautājumu. Viņa teiktajam būtu bijusi jēga, ja viņš, nonācis līdz šim izšķirīgajam mirklim, nezinātu to, kam jānotiek. Taču viņš *zina*. Tāpat viņš zina arī to, ka, atklājot sevi, viņš izies ārpus ticības paradoksa, kura būtība ir gan sevis kā atsevišķa indivīda izcelšana pāri absolūtajam (ētiskajam), gan absolūtā pašatsacīšanās. Tomēr tajā pašā laikā savos pēdējos vārdos viņš arī nemelo, jo nesaka, ka nezina, kas notiks, aizvien paliek cerība, ka Dievs kaut ko izdarīs un izglābs Izaāku. Tieši būtiskā noklusējums ir nerunāšana runājot (viņš kaut ko saka, bet mēs nesaprotam – ko), taču Abraāmam ir svarīga klusēšanas iekšējā motivācija, tātad klusuma vēstījums. Tā ir atšķirība starp relatīvo un absolūto klusēšanu – viņš vienkārši runā Izaākam un mums nesaprotamā valodā. Ja tragisko varoni var saprast (pat ja viņu nevar attaisnot), tad Abraāma vēstījums izprotams tikai caur paradoksu un ticības kustību.

Kirkegora klusuma vēstījums ir viens no jautājumiem, kuru savā grāmatā "Nāves dāvināšana" aplūko Žaks Deridā.²⁹⁰ Viņu interesē nevis Kirkegora dīvainā autorība, viņa pseidonīmi, bet gan "fascinē nepasakāmais, noslēpums, kas ir Johanna de silentio uzmanības centrā "Bailēs un trīsās".”²⁹¹ Noslēpums prasa, lai Abraāms atteiktos no ētiskā, Johanna de silentio grib izziņāt šo noslēpumu, taču tā kā, izsakot vārdos, noslēpums zūd (to nākas izteikt ētiskajās grēka un grēkošanas kategorijās), tad rezultāts ir totāla nesapratne – bailes un trīsas. Deridā runā par nāves dāvināšanu kā tīru atteikšanās aktu, neprasot neko pretī un neko negaidot. Tā ir atteikšanās, absolūta pašuzpurēšanās, kas nesakņojas racionālā pasaules redzējumā. Taču šķiet, ka Deridā tīrās dāvināšanas redzējums atšķiras no kirkegoriskās ticības

²⁸⁸ Ibid. – S. 105.

²⁸⁹ Ibid. – S. 104.

²⁹⁰ Derrida J. *The Gift of Death*. – Chicago: Chicago University Press, 1995.

²⁹¹ Jegstrup E. Kierkegaard and Deconstruction. Is Kierkegaard *inter alia* anywhere in Derrida's *The Gift of Death* // Søren Kierkegaard Newsletter. No. 41, 2001. – P. 20.

kustības interpretācijas. Deridā tā ir bezgalīga kustība prom no sevis, kamēr Kirkegoram tā vienlaikus ir gan kustība, gan pretkustība – pasaules (tikai tagad jau citādas) atgūšana. Deivids Goikoečeja savā rakstā "Atbildības moments. Deridā un Kirkegors" to izsaka šādi: "Kirkegora persona nonāk līdz absolūtā absolūtai mīlēšanai, taču tad viņam jāatgriežas – relatīvi jāmīl relatīvais."²⁹² Tātad Deridā uzsver ticības kustības singularitāti, kamēr Kirkegors – tās divējādošanos (kustība vienlaikus ir arī pretkustība). Deridā Johannaesa de silentio stāstā saskata attiecību starp atbildību un tās izpausmi klusēšanā. "Valodas galvenās sekas [...] ir tādas, ka man tiek atņemta mana singularitāte, es tieku no tās izgrūsts. Atceļot savu absolūto singularitāti runā, tajā pašā laikā es atsakos no savas brīvības un atbildības. Tiklīdz es sāku runāt, es nekad vairs nebūšu es pats – vientuļš un unikāls."²⁹³ Deridā uzmanības lokā nonāk tieši šis atsvešinājums caur valodu, kas izpaužas ne tikai attiecībā pret Dievu kā absolūto citādību – "transcendentu, neizpaužušos, jau sākotnēji neklātesošu".²⁹⁴ Kurpretim Kirkegors uzsver ne tikai dievišķā transcendenci (kas visradikālāk izpaužas stāstā par Abraāmu), bet arī Dieva imanento iedabu, klātesamību (saskaņā ar kirkegorisko autentiskas/reliģiskas patības izpratni jebkurš komunikatīvais akts vispirms ir komunikācija pašam ar sevi, pēc tam – vērsšanās pie cita). Deridā uzsver, ka citādība raksturo ne tikai Dievu: "Tā kā cits ir bezgalīgi citāds *savā* absolūtajā singularitātē, nerasniedzams, neizpaužies, jau sākotnēji manam *ego* neklātesošs, [...] tad to, ko var teikt par Abraāma attieksmi pret Dievu, var teikt par manu attieksmi pret ikvienu citu."²⁹⁵ Savukārt kaut arī Kirkegors uzsver šo citādības aspektu komunikācijā, tomēr, viņaprāt, tieši citādība padara eksistenciālo komunikāciju par iespējamu, jo, tikai uzlūkojot sevi kā citu un citu – kā cita citu, veidojas patiesi majeitiska attiecība.

"Baiļu un trīsu" vēstītāja persona ir Johanness de silentio (Johanness klusais, klusētājs), zīmīgi, ka atšķirībā no citiem pseidonīmajiem autoriem (piemēram, Johannaesa Kārdinātāja vai Konstantīna Konstantiusa) viņa vārds tiek rakstīts ar mazo burtu. Ja atzīstam, ka Kirkegora daiļrade jāuzlūko kā būtiski vienots eksistenciālās komunikācijas projekts, tad arī šai detaļai būtu jāpievērš pienācīga uzmanība. Jā, šis pseidonīms norāda uz centrālo darba tēmu – klusēšanas problēmu tās dažādos literāri-

²⁹² Goicoechea D. The Moment of Responsibility. Derrida and Kierkegaard // Philosophy Today. No. 43:3, 1999. – P. 212.

²⁹³ Derrida J. The Gift of death. – P. 60.

²⁹⁴ Ibid. – P. 78.

²⁹⁵ Ibid. – P. 78.

teoloģiski-filosofiskos izvērsumos, tieši šāda secība ir tādēļ, ka literārā forma spēlē ļoti lielu lomu (jau iepriekš pieminētās iekšējā ritma maiņas un pauzējumi, refrēna tipa atkārtojumi, piemēram, katrā nodaļā uzsverot, ka "atsevišķais indivīds kā atsevišķais indivīds atrodas absolūtā attiecībā pret absolūto", taču katru reizi nedaudz citā kontekstā). Vai Johanness de silentio pats ir klusētājs? Formāli nē, jo mēs taču uzklusām viņa vēstījumu. Taču svarīgi, ka tas ir vēstījums no malas, de silentio pats neiesaistās notiekošajā, bet gan atsvešinātā formā (problēma numur viens, problēma numur divi, problēma numur trīs) reflektē par situāciju, kuru viņš patiesībā neizprot. Iespējams, tieši tādēļ, lai uzsvērtu šo atsvešinājumu un neizpratni, dzēstu autora klātesamību tekstā, viņa vārds rakstāms ar mazo burtu. To varētu dēvēt arī par formas paplašinājumu (šajā gadījumā – Abraāma klusēšanas telpas paplašinājumu). Pretēji tam vēstījums no iekšienes (sava veida reportāža no notikuma vietas), kā tas ir darbā "Atkārtotās" (autors Konstantīns Konstantiuss piedalās darbībā) – formu sašaurina, mēs esam spiesti skatīt situāciju it kā Konstantīna acīm. Taču jāatzīst, ka Kirkegors atkal izmanto dažādus stāstījuma tempus (pirmās personas vēstījums un jaunā cilvēka vēstules), kā arī iešifrē atpazīstamas biogrāfiskas atsauces.

Lai arī darbu ("Bailes un trīsas" un "Atkārtotās") tematiskā aploce ir atšķirīga, proti, tie aplūko klusēšanas un atkārtotās problēmas, tomēr abos skan arī kāds kopīgs motīvs – klusējošās sievietes (Zāras un jaunās meitenes) tēma.

Sievietes klusēšanas tēma ir nozīmīga kirkegoriskajā eksistenciālās komunikācijas projektā, jo aranžētajā jeb disciplinētajā dialogā bieži tieši sievišķajam ir cita, citādā loma. Klusēšana tiek tvērtā nevis kā kādu ārēju (politisku, ekonomisku, sociālu, kultūras) apstākļu uzspiests mēmums, stingums, nespēja vai liegums izpausties (kaut arī Kirkegora darbos jūtamas 19. gadsimta patriarhālo spriedumu par dzimumu lomu publiskajā un privātajā telpā ietekme²⁹⁶), bet gan kā īpaša komunikācijas ar transcendentu forma, kur sieviete, apzināti vai neapzināti izvēloties klusuma diskursu, ir daudz tuvāka dabiskajai reliģiozitātei. Tādējādi sievietes klusuma telpa iegūst simbolisku dimensiju. "Bailes un trīsās" tā ir Zāras klusēšana. Zīmīgi, ka Zāras tēls parādās tikai grāmatas ievaddaļā jeb četrās Abraāma un Izaāka

²⁹⁶ Vanda Vorena Berija savā rakstā "Heteroseksuālā iztēle un estētiskā eksistence Kirkegora "Vai nu – vai arī" 1. daļā" runā par sešiem negatīviem sievišķā raksturojumiem Kirkegora darbos. Tie ir: (1) pilnīga neaizsargātība; (2) totāla atkarība; (3) absolūta mīlestība pret un absolūta identifikācija ar savu pavedēju; (4) pasivitāte; (5) neviennozīmīgums; (6) sevis aizliegšana un sabiedrības uzspiesto sociālo un kultūras stereotipu labprātīga pieņemšana. (Berry W. W. The Heterosexual Imagination and Aesthetic Existence in Kierkegaard's *Either/Or*, Part I // *Feminist Interpretations of Kierkegaard*. University park, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1997. – P. 36.)

ceļojuma uz Moreja kalnu epizodēs. Ir izšķirošās dienas rīts, Zāra saņēma ceļam savu vīru un dēlu un klusējot noraugās, kā viņi izgaist tālumā. Viņa nejautā, kurp viņi dodas, kāds ir viņu ceļamērķis un kad viņi atgriezīsies. Varbūt, ka viņa nojauš neizbēgamo, taču, neraugoties uz to, Zāra klusē. Klusē arī Abraāms, jo viņš nevar runāt. Bet kādēļ klusē Zāra? Varētu būt, ka netieša norāde uz to atrodama epizožu noslēguma piezīmēs par bērna atšķiršanu no mātes krūtis. "Kad bērns jāatšķir no krūtis, māte savas krūtis nosmērē melnas; būtu grēks, ja krūtis izskatītos pievilcīgas, bet bērns nedrīkstētu tās aizskart. Tādējādi bērns tic, ka mainījušās krūtis, bet māte palikusi tāda pati, viņas skatiens ir tikpat liegs un maigs. Laimīgs ir tas, kuram nav vajadzīgi briesmīgi līdzekļi, lai atšķirtu bērnu no krūtis!"²⁹⁷ Vai nu māte nosien savas krūtis, vai arī piedāvā bērnam garšīgāku ēdienu. Te attēlota neizbēgamā bērna šķiršanās no mātes, viņam pieaugot. Tomēr darba idejiskā satura un eksistenciālās jēgas kontekstā šāda sadzīviska interpretācija neiederas. Kirkegora atveidojumā klusē gan Zāra, gan Abraāms jeb, precīzāk sakot, viņš nerunā par būtisko. Ja Abraāma gadījumā klusēšana simbolizē viņa ļaušanos paradoksam, tad klusējošā klusuma atblāzma (Zāras tēls) kalpo tam, lai uzsvērtu absolūto loģiskā skaidrojuma, kā arī tikumiskā vērtējuma un tradicionālo komunikatīvo uzvedības modeļu neiespējamību. Klauss Kodeils to raksturo šādi: "būtiski kristīgais ir nevis specifisks saturs, bet gan drīzāk individuālās paštapšanas intensitātes forma, kuras garīgo piepildījumu atklāj bezierunu ētiskās saistības, kuras nevar pragmatiski izskaidrot."²⁹⁸

Darbā "Atkārtotāšanās" sastopamies ar sievietes pieredzes atainojumu vīrišķā skatījumā. Šajā stāstā, kas sižetiski un strukturāli atvedina agrāk (gan tā paša 1843. gada sākumā) publicētā darba "Vai nu – vai arī" daļu "Kārdinātāja dienasgrāmata",²⁹⁹

²⁹⁷ SV, 5. – S. 15.

²⁹⁸ Kodalle K. M. The utilitarian self and the "useless" passion of faith // The Cambridge Companion to Kierkegaard. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – P. 410.

²⁹⁹ „Vai nu – vai arī” abi sējumi un „Atkārtotāšanās” nāk klajā 1843. gadā, kad dāņu publikas svaigā atmiņā ir skandāls, kas saistīts ar to, ka 1841. gada augustā Kirkegors atsauca savu saderināšanos ar Regīnu Olsenu. Līdz ar to gan „Pavedēja dienasgrāmata”, gan „Atkārtotāšanās” tekstā tiek meklētas autobiogrāfiskas paralēles un atsaucis, kuru, protams, tur ir ne mazums (piemēram, „Atkārtotāšanās” varoņa ceļojums/bēgšana uz Berlīni, saderināšanās atsaukšana). Tomēr mūsdienu Kirkegora daiļrades pētnieki, tādi kā, piemēram, Joakims Garfs (Garff J. "To Produce was my Life." Problems and perspectives within the Kierkegaardian Biography // Kierkegaard Revisited. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1997. – Pp. 75–93), Stjuarts Daltons (Dalton S. How to Avoid Writing. Prefaces and Points of View in Kierkegaard // Philosophy Today. Vol. 44:2, 2000. – Pp. 123–136), Rodžers Pūls (Poole R. "My wish, my prayer": Keeping the Pseudonyms Apart. Preliminary Considerations // Kierkegaard Revisited. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1997. – Pp. 156–176) un citi atzīst, ka šķietama biogrāfiska atpazīstamība ir Kirkegora apzināti izmantota taktika, lai, no vienas puses, piesaistītu lasītāju tekstam (filosofija kā pašrefleksija, kā audzināšanas romāns), bet, no otras puses, uzturētu nepārvaramu kritisku distanci starp autoru un lasītāju (par to liecina kaut vai tas fakts, ka Kirkegors rūpīgi rediģējis pats savas piezīmes un dienasgrāmatas). Gan „Pavedēja dienasgrāmata”, gan

izvirzītas Kirkegora eksistences filosofijai būtiskas tēmas, proti, divu eksistences modu (atceršanās un atkārtošanās) pretstatījums, metafizikas kritika, kā arī akustiskās ilūzijas (klusuma/klusēšanas) problemātika. Tieši šī pēdējā tēma to nepārprotami sasaista ar "Bailēm un trīsām", kaut gan tajā pašā laikā šie darbi proponē radikāli atšķirīgas – estēta un traģiskā varoņa – eksistenciālās pozīcijas. Taču atšķirībā no tēmas priekšstatījuma "Bailēs un trīsās", kur Kirkegors runā par *absolūto* klusuma paradoksu, darbā "Atkārtošanās" uzmanības centrā ir *relatīvais* klusuma paradokss kā viens no patības paštapšanas nosacījumiem. Absolūto un relatīvo klusuma paradoksu saista tas, ka tie abi ir akustiskas ilūzijas, kas katrā gadījumā īstenojas atšķirīgi: absolūtais paradokss – kā reduplikācija, relatīvais paradokss – kā negatīvā majeitika. Reduplikācijas nojēgumu Kirkegors lieto divējādi – specifiskas netiešās komunikācijas stratēģijas apzīmēšanai un paradoksālas reliģiski eksistenciālas cilvēka situācijas aprakstīšanai. Ja pirmajā gadījumā runa ir par komunikācijas formu, tad otrajā gadījumā – par to, ka saskare ar paradoksāli reliģisko radikāli maina cilvēku, viņa attieksmi pašam pret sevi un pasauli kopumā. Citiem vārdiem sakot, notiek paša cilvēka citādošanās (tādēļ arī reduplikācija), un rezultātā viņš, iespējams, runā citiem nesaprotamā valodā. Tādējādi te darbojas akustiska ilūzija – runāšana nerunājot un nerunāšana runājot. Savukārt relatīvā klusuma paradoksa metaforu (pretstatā absolūtajam paradoksam) Kirkegors izmanto, lai parādītu estēta pašvērojuma, pašrefleksijas neiespējamību. Šī neiespējamība īstenojas kā klusēšana jeb majeitikas apvērsums. Ja kirkegorisko majeitiku raksturo tādas iezīmes kā dialoga distances uzturējums un triangulācija (Absolūti citādā iesaistījums dialogā), tad negatīvi majeitiskā attiecība paredz dialoga distances slēgumu un estēta/dzīves baudītāja vērtību orientāciju un patības būtiskas citādošanās neiespējamību. Tieši šo negatīvās majeitikas tēmu (kā vienu starp citām) Kirkegors izvērš literāri filosofiskajā impresijā "Atkārtošanās". Par klusuma/klusēšanas tēmas

„Atkārtošanās” vēsta par divu jaunu cilvēku mīlas sakaru. Taču, ja pirmajā gadījumā tas ir vēstījums pirmajā personā (Johanness Kārdinātājs), tad otrajā gadījumā – skatījums no malas (Konstantīns Konstantiuss). Vērojuma paradigmai būtu jāliecina par neieinteresētu skatījumu, tomēr tekstā pakāpeniski priekšplānā izvirzās stāstnieks un viņa dzīvespasaule, kamēr jauneklīm un meitenei atvēlētas vien statistu lomas šajā inscenējumā. Par to liecina kaut vai tas, ka šiem tēliem nav vārda. „Kārdinātāja dienasgrāmata” iesākas ar Kordēlijas vēstulēm Johannsam, taču vēstījuma gaitā atklājas, ka Kordēlijas tēls kalpo par fonu paša Johanna pieredzei. Tātad, lai gan formāli viņai tiek dots vārds, patiesībā viņas domas un pārdzīvojumi kalpo tikai un vienīgi paša Johanna iekšējās pasaules atklāšanai. Par to liecina tas, ka tekstā praktiski nav sastopamas pašrefleksīvas izteiksmes. Johanness atzīst, ka Kordēlija ir viņa spogulis, kurā raugoties "es pats pārtopu par mītu, kas vēsta par mani pašu". (SV, 2. – S. 409.) Citiem vārdiem sakot, arī šeit, gan netieši, parādās akustiskās ilūzijas tematika, kuru Kirkegors conceptualizē savā darbā "Filosofiskās drumslas".

pieteikumu liecina arī tas, ka darbības personām (jauneklim un jaunajai meitenei) nav vārdu atšķirībā no „Kārdinātāja dienasgrāmatas” Johanna un Kordēlijas. Ja jauneklim tomēr tiek dotas epistolārās izpausmes iespējas sacerējuma otrajā daļā (un jāatceras, ka viņš arī vēlāk parādās Platona dialoga „Dzīres” kirkegoriskajā inscenējumā darbā „Dzīves ceļa stadijas”), tad jaunajai meitenei šajā lugā lemta vien klusējošas statistes loma, un viņas pieredze parādās jaunekļa pārstāstījumā līdzīgi kā tas notiek „Kārdinātāja dienasgrāmatā”. Tātad tiek iznīcināta dialoga distance, un dialogs faktiski pārvēršas divlīmeņu monologā (divlīmeņu tāpēc, ka tajā atspoguļojas gan jaunekļa paša pieredze, gan arī tas, kā jauneklis pieredz meitenes pieredzi). Tieši ar šo divlīmeņu monologu Kirkegors atklāj jaunekļa pašrefleksijas trūkumu, – tas, kas šķiet pašrefleksīvs, atkal ir tikai akustiska ilūzija. Taču, lai būtu iespējama kau vai šāda akustiska ilūzija, jauneklim ir nepieciešams sava veida skaņas atstarotājs vai, kā šajā gadījumā, klusējošā meitene. „Jaunā meitene nebija viņa īstenā mīlestība, viņa bija tikai iemesls, lai jaunekli atstotos dzejnieks. Tieši tāpēc viņš to spēja mīlēt tikai tajā nozīmē, ka nekad vairs viņu nevarēs aizmirst un iemīlēt citu, viņš allaž skums pēc viņas, taču viņas nealks. Viņa bija kļuvusi par jaunekļa būtības daļu un atmiņas par viņu bija allaž dzīvīgas. Meitenei viņa dzīvē bija ļoti liela nozīme: viņa pārvērtā jaunekli dzejniekā, tādējādi parakstot nāves spriedumu sev kā mīļotajai.”³⁰⁰ Kirkegors te demonstrē estēta pašrefleksijas neiespējamību. Taču „Atkārtotāšanās” tekstuālā struktūra izrādās vēl komplicētāka, jo divlīmeņu monologs pārvēršas trīslīmeņu monologā tad, kad pievēršam uzmanību grāmatas autora Konstantīna personiskai iesaistei šajā situācijā.³⁰¹ Te nu grāmata pārvēršas par Konstantīna pieredzi, kurš pieredzējis jaunekļa pieredzi, kurš pieredzējis meitenes pieredzi, – tas ir jau trīskāršs pastarpinājums. Izrādās, ka tagad arī jauneklim ir atvelēta klusējošas marionetes loma, un estēta pozīcijā nostājas pats Konstantīns, – un, izrādās, ka arī viņš nav spējīgs uz pašrefleksiju, tāpēc viņam nepieciešams gan jauneklis, gan meitene. Citiem vārdiem sakot, estētiskajā stadijā nepastāv patiesi majeitiska attiecība, tā tiek apvērsta, un

³⁰⁰ SV, 5. – S. 121.

³⁰¹ Tomass Peppers rakstā „Vīrišķā vecmātes māksla: Majeitika darbos „Ironijas jēdziens” un „Atkārtotāšanās”” secina, ka pētnieki ilgu laiku, pievēršot uzmanību darba „Atkārtotāšanās” reliģiski filosofiskajam un ideoloģiskajam pamatam, atstāj novārtā pašu teksta analīzi jeb poetoloģisko aspektu. Poetoloģiskais aspekts atklājas akustiski, ar tēlu paralēlajām struktūrām, atkārtojumiem utt. „Vārdu un nevis Kirkegora teksts ieslēpto domu lasīšana varētu mums palīdzēt atklāt jaunus un negaidītus attiecības starp dažādiem tekstu fragmentiem, kuru saistība agrāk likās tikai imagināra.” (Pepper T. Male Midwifery: Maieutics in *The Concept of Irony and Repetition* // Kierkegaard Revisited. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1997. – P. 480.) Raugoties no teksta analīzes viedokļa, kļūst nozīmīgas ne tikai jaunekļa un jaunās meitenes attiecības, bet arī Konstantīna un jaunekļa attiecības. Tādējādi, pēc T. Pepera domām, šajā darbā iezīmējas vēl viens – homoerotiski majeitisko attiecību – aspekts.

klusēšana (Kordēlijas, jaunās meitenes, arī jaunekļa) ir liecinājums tam, ka te pašrefleksija ir tikai atbalss, akustiska vai optiska ilūzija, jo, klausoties vai lūkojoties citos, estēts sadzird/saredz tikai pats sevi. Zīmīgi ir grāmatas nobeiguma vārdi: „Par varoni var teikt, ka viņš jau no paša sākuma ir bijis labās rokās, kaut arī man bieži nācās pakaitināt viņu, lai viņš varētu izpausties skaidrāk.”³⁰² Kurpretim paradoksāli reliģiskajā stadijā priekšplānā izvirzās absolūtais paradokss, kas izpaužas kā radikāla patības pārveide komunikācijas procesā, un šajā gadījumā klusums/klusēšana ir eksistenciālas jēgas piepildīti.

Distances uzturēšana, eksistenciālā šoka terapija un klusēšana ir būtiski Kirkegora eksistenciālās komunikācijas aspekti, kas izolē patību un liek tai pievērsties vispirmām kārtām pašai sev. Taču šeit loģiski izriet jautājums par to, vai šādu komunikācijas ierobežojumu kontekstā vispār iespējama saziņa ar citiem un pastāvēšana kopīgā sociālā telpā. Tādēļ nākamā promocijas darba sadaļa veltīta šīs problēmas iztirzājumam.

2.3. Intersubjektivitātes iespējamība

Kā Kirkegora filosofijā tiek uzlūkots cits un citāda? Vai ‘Tā vienīgā’ pretstatījums socialitātei neved pie absolūtas patības noslēgtības un savveidīgas atomāras eksistences sabiedrībā? Kā tādā gadījumā izprast ‘tuvākā’ un ‘mīlestības pret tuvāko’ konceptu iekļāvumu autora pārdomu laukā? Un vai tas vispār ir iespējams? Kirkegora pozīciju šajā jautājumā visai kritiski vērtē Martins Būbers savā apcerē “Jautājums ‘Tam vienīgajam’”, kā arī Emanuēls Levins rakstāstence un ētika.” Kirkegors sniedz visai pārlicinošu atbildi uz šo jautājumu savā sacerējumā “Slimība uz nāvi”, runājot par “nošķiruma darbību, kurā patība apzinās pati sevi kā būtiski atšķirīgu no apkārtnes un ār pasaules, kā arī to ietekmes uz viņu.”³⁰³ Tādad nošķirtība un noslēgtība ir nepieciešams priekšnosacījums patības tapšanai un pašizziņai. Būbera un Levina iebildumi, kaut arī negatīvā tonalitātē, būtiski satver Es un Cita attiecību problemātiku Kirkegora filosofijā. Tādēļ īsumā jāpakavējas pie šiem viedokļiem. Mārtins Būbers atzīst, ka mūsdienu laikmetā indivīdu apdraud tā kolektivizācija, ko viņš izprot kā individualitātes zudumu, jo neveidojas reāls ‘mēs’ fenomens, proti,

³⁰² SV, 5. – S. 194.

³⁰³ SV, 15. – S. 110.

“cilvēkam tiek atvēlēta vien šaura sīka radījuma loma,”³⁰⁴ kamēr attiecības cilvēku starpā tiek risinātas ārējām – politiskām un socioloģiski relativizējošām – metodēm. Tās savukārt atceļ individuālās ētiskās atbildības jautājumu, jo nav iespējamās Es – Tu attiecības ar kolektīvu masu. Lai rastu izeju no šī strupceļa, pēc Būbera domām, ir jāatdzīvina ‘Tā vienīgā’ jēdziens, kuru savulaik izstrādājis Kirkegors. “‘Tā vienīgā’ kategorija neapzīmē kādu subjektu vai ‘cilvēku’, bet gan konkrētu singularitāti – nevis to indivīdu, kurš apzina eksistenci, bet gan to, kurš meklē pats sevi.”³⁰⁵ Tiktāl, šķiet, tas sakrīt ar Kirkegora pozīciju, it īpaši, ja atceramies viņa pārdomas par reliģisko indivīdu. Tomēr Būberu neapmierina priekšgājēja radikālais individuālisms: “Šīs attiecības ir izslēdzošas, un, saskaņā ar Kirkegoru, tās izslēdz visus citus; precīzāk izsakoties, tās ir attiecības, kuras kā unikālas un būtiskas visas pārējās attiecības padara nebūtiskas.”³⁰⁶ Tas, vismaz potenciāli, nozīmē intersubjektivitātes neiespējamību un indivīda noslēgšanos pašam savā iekšējā pasaulē.

Līdzīgu skatījumu pauž Emanuēls Levins rakstā “Eksistence un ētika”.³⁰⁷ Viņš atzīst, ka Kirkegora mntojumā visnozīmīgākais Eiropas kultūrai ir izstrādātais eksistences nojēgums, kas sakņojas divās pamatatziņās. Pirmā no tām: “cilvēka subjektivitāti līdz visām tās iekšējības dimensijām ir jāuzlūko kā kaut kas absolūts, atsevišķs, kā tas, kas novietots šaipus, nevis viņpus Esamības.”³⁰⁸ Tas nozīmē, ka centrā ir eksistējošais, reālais indivīds un tā attiecības ar cilvēkiem un apkārtējo pasauli. Otrā pamatatziņa ir tā, ka “subjekta nereducējamība jāaizstāv no ideālisma draudiem (kaut arī tieši ideālisms piešķir subjektivitātei filosofisku statusu), ar pirmsfilosofiskās pieredzes palīdzību.”³⁰⁹ Citiem vārdiem sakot, tā kā ideālisms tiecas reducēt subjektivitāti uz loģisku aktivitāti vai prāta konstrukciju, Kirkegora iebilduma būtība ir tā, ka subjektivitāte nav identificējama ar domāšanu. Taču tādējādi rodas problēma, kā izteikt subjektivitāti valodā, jo, sekojot Kirkegoram, visaugstākā subjektivitātes izpausme ir klusēšana. Tad kā gan iespējamās ētiskas attiecības ar citu, citiem? Tās kļūst problemātiskas. Levins secina, ka, lai arī Kirkegora pasaulvēsturiskā nozīme ir subjekta unikalitātes izvirzīšana priekšplānā, viņa proponētā subjektivitāte

³⁰⁴ Ibid. – P. 105.

³⁰⁵ Ibid. – P. 62.

³⁰⁶ Ibid. – P. 71.

³⁰⁷ Levinas E. Existence and Ethics // Kierkegaard: A Critical Reader. – Oxford, UK and Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998. – Pp. 26–38.

³⁰⁸ Ibid. – P. 26.

³⁰⁹ Ibid.

“bija bezkaunīgi ekshibicionistiska”.³¹⁰ Ko tas nozīmē? Šķiet, ka Levins ar šo spēcīgo apgalvojumu mēģina pasvītrot to, ka kirkegoriskais subjekts ir sevī vērsts un citus daļēji vai pilnībā vērā neņemošs. “Visa viņa polemika pret spekulatīvo filosofiju paredz subjektivitātes pievēršanos pašai sev un eksistenci kā norūpi par savu eksistenci, kā sevis mocīšanu. Kirkegoram ētiskais ir būtiski vispārīgs.”³¹¹ Tas savukārt ļauj autoram atrasties varas pozīcijā, diktējot citiem savus spēles noteikumus.

Jā, var piekrist šiem vērojumiem, patiesi, Kirkegors savā veidā glorificē nelaimīgo, sašķelto apziņu, taču tajā pašā laikā jāatzīst, ka attiecību ar citu risinājums Kirkegora filosofijā nebūt nav tik viennozīmīgs. Šajā promocijas darba sadaļā tiks aplūkoti dažādi aspekti Kirkegora attiecībā ar citu, citādo un Absolūti citādo – gan radikālais patības nošķīrums, gan tuvākā izpratne, gan komunikācijas kustības virziens (virzieni), lai izdarītu secinājumus par intersubjektivitātes iespējamību vai neiespējamību Kirkegore eksistenciālās komunikācijas projektā.

2.3.1. Nelaimīgās (sašķeltās) apziņas apoloģija

Nelaimīgās apziņas uzskatījums Kirkegoram ir visai saistīts ar jautājumu par patības vērstību socialitātes virzienā vai prom no tās. Pēc promocijas autores domām, vērstības nojēgums ietver ne tikai aktualitātes (kustības virziena un kustības realizācijas), bet arī potences (virzības iespējamības) aspektus. Būtiski ir arī tas, ka nedz vienā, nedz otrā gadījumā nav runa par pilnīgu patības izšķīšanu sociālajā vai par totālu noslēgšanos savā subjektivitātē, varbūt var teikt, ka te ir runa par prioritātēm, proti, par to, kas ir vispirms: kustība no sevis pie cita; no cita – pie sevis vai visbeidzot no sevis – pie sevis paša un tad pie cita. Šis jautājums aplūkots promocijas darba sadaļā, kas veltīta komunikācijas divkāršanai kustībai. Šeit turpretim galvenā uzmanība pievērsta patības (at)(no)šķirtības no pasaules un šīs šķirtības pārvarēšanas vajadzības vai nevajadzības problemātikai. Šo problēmu vislabāk var raksturot, salīdzinot G. V. F. Hēgeļa nelaimīgās apziņas dialektiku “Gara fenomenoloģijā”³¹² ar Kirkegora izmisuma formu secīgo (stadiālo) izvērsumu darbā “Slimība uz nāvi”.³¹³ Abu autoru pozīcijas salīdzinājumu rakstā “Briežu parks vai klosteris? Kirkegors un

³¹⁰ Ibid. – P. 34.

³¹¹ Ibid.

³¹² Hegel G. V. F. Phänomenologie des Geistes. – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.

³¹³ SV 15. – S. 65–180.

Hēgelis par nelaimīgo apziņu, atsacīšanos un pasaulīgumu”³¹⁴ veic Metjū Edgars. Te gan nedaudz jāpārzina konteksts – Briežu parks ir izklaides vieta Kopenhāģenas pievārtē, kur iespējams gan vērot ganāmajus briežus iežogotos aplokos, gan vizināties karuseļos, gan vienkārši pastaigāties pa izkoptiem un labi uzturētiem celiņiem, siltās dienās doties ģimenes vai draugu piknikos jeb, citiem vārdiem sakot, tā ir vieta, kur cilvēkiem satikties un izkļaidēties. Tādēļ arī Briežu parks šē izmantots kā pasaulīguma un iesaistes sociālajās attiecībās simbols. Kurpretim klosteris simbolizē atteikšanos no pasaulīgajām izpriecām, askēzi, iedziļināšanos sevī un tuvināšanos Dievam. Skaidrs, ka šajā kontekstā Hēgelis varētu būt viens no Briežu parka apmeklētājiem, kamēr Kirkegors – mūks, kas noslēdzies klostera cellē. Taču, protams, tas ir hiporbolizēts attēlojums, lai akcentētu abu autoru pozīcijas atšķirīgumu, tas ir, – virzību uz pasauli vai virzību pie sevis, taču vienlaikus jārūnā arī par dziļām iekšējām saitēm. “Gan Hēgeļa, gan Kirkegora dialektika pievēršas subjekta dualitātes problēmai, un abu uzmanības centrā ir jautājums, vairāk praktisks nekā teorētisks, proti: “Kā subjekts, kas ir universāls un bezgalīgs, attiecas pret galīgo pasauli, it īpaši pats pret savu galīgumu un savdabību?””³¹⁵

Hēgelim aizvien ir svarīga indivīda konkrētība, kurpretim Kirkegors nepavisam nenoliedz savdabīgi izprastas intersubjektivitātes iespējamību. Interesanti ir tas, ka tieši patības vērstības problēmas risinājumā parādās ne tikai abu autoru domāšanas struktūru atšķirības, bet arī kopīgās iezīmes – gandrīz identiska dialektiska kustība, taču tad, kad tā veikta, izrādās, ka šī kustība ir bijusi pretējos virzienos atkarībā no viņu patības vērstības pamatredzējuma.

Iesaistot neklātienē dialogā abus domātājus jeb, precīzāk izsakoties, kontrastējot šīs divas pozīcijas, vērstības jautājums atklājas visā tā sarežģītībā, jo tas liek uzdot jautājumus par patības attiecību pašai pret sevi, iekšējas dualitātes apzināšanos, atsvešināšanos (gan no pasaules, gan par pašatsvešinātību) un plaisas pārvarēšanas iespējamību vai neiespējamību, jaunas “mēs” socialitātes formas tapšanu vai distances uzturēšanu (individuālisma apoloģētiku) kā patības tapšanas priekšnoteikumu.

Pēc Hēgeļa domām, nelaimīgā apziņa ir iekšēji divējādots vai sašķelts subjekts, kas zaudējis saites ar savu būtību un iemests galīgas eksistences pasaulē. Šīs

³¹⁴ Edgar M. Deer Park or the Monastery? Kierkegaard and Hegel on Unhappy Consciousness, Renunciation, and Worldliness // Philosophy Today. Vol. 46:3, 2002. – Pp. 284–299.

³¹⁵ Ibid. – P. 284.

patības novietojumu raksturo aizvien ilgošanās pēc nemainīgā, pēc tā, kas atrodas “viņpus,” kā patības īstenās mītnes un vienlaikus – konkrētā eksistence jeb mainīgais, kuru šī patība nevar nedz noliegt, nedz pieņemt. Hēgelis raksta: “Šai nelaimīgajai, iekšēji sašķeltajai apziņai, tā kā tās būtiski pretrunīgā iedaba priekš tās ir viena un tā pati apziņa, ir lemts tas, ka vienā apziņā otra apziņa ir allaž klātesoša; un tādējādi katru reizi tajā pašā brīdī, kad kāda no tām savu reizi šķietas sasniegusi harmonisku vienību ar otru, patiesībā tā otru ir izspiedusi. Tomēr tās patiesā atgriešanās pie sevis jeb tās samierināšanās pašai ar sevi atklās tādu Gara jēdzienu, kas kļuvis par dzīvojošu Garu un kas sasniedzis aktuālu eksistenci, jo tam jau piemīt vienota apziņa, kas ir divējāda savā iedabā. Pati nelaimīgā apziņa ir vienas paš-apziņas lūkošanās uz citu paš-apziņu, un vienlaikus – tā ir gan viena, gan otra, un to abu vienība ir tās būtiskā iedaba. Taču tā vēl pilnībā neapzinās, ka tā ir viņas patiesā daba un ka tā ir abu paš-apziņu vienība.”³¹⁶ Savā tiešajā (nepastarpinātajā) paštvērumā subjekts ir nevis partikulārs, bet gan universāls tajā nozīmē, ka tas ir centrs un viss pārējais eksistē “priekš viņa”. Pašapziņas universalitāte tādējādi ir spēja aptvert visu apziņas saturu kā eksistējošu “priekš manis”. Tomēr šī attiecība tiek apvērsta tajā brīdī, kad subjekts tiek pakļauts cita objektivizējošam skatienam un kļūst par objektu starp citiem objektiem, zaudējot savu iekšējības perspektīvu. Taču te veidojas paradoksāla situācija – jo vairāk subjekts mēģina slēpties, izolēt sevi no cita skatiena, jo atsvešinātāki un absurdāki kļūst galīgās esamības nosacījumi. Pašapziņas būtiskais iekšējais pretrunīgums (es kā fiziska būtne un es kā domas objekts) šajā situācijā realizējas kā pretruna starp iekšējo un ārējo. Nelaimīgā apziņa apzinās sevi kā subjektu un individualitāti, tādējādi paceļoties pāri “stoicisma abstraktai domāšanai, kas pilnībā noliedz individualitāti, un skepticisma nepastāvīgajai domāšanai, kas faktiski ir tikai individualitāte neapzinātas pretrunas un nebeidzamas kustības formā.”³¹⁷ Tomēr tā nerasniedz to pakāpi, kurā individuālā apziņa ir vienota ar tīro domāšanu jeb, citiem vārdiem sakot, tā līdz galam nespēj pieņemt savu duālo iedabu un tās pamatattiecība pret ārpasauli (galīgo, mainīgo) paliek noliedzoša. Viena no Nelaimīgās apziņas stratēģijām sašķeltības pārvarēšanai, kuru piedāvā Hēgelis, ir atteikšanās no pasaulīgā (kā stoicismā un skepticismā), taču stratēģija, pēc viņa domām, nav auglīga, tā kā Nelaimīgā apziņa nespēj būt pietiekami radikāla – proti, patība nevar pilnībā noliegt savu paš-apziņu un brīvību, ja tā vienlaikus neapstiprina

³¹⁶ Hegel G. W. F. Phänomenologie des Geistes. – S. 144.

³¹⁷ Ibid. – S. 148.

savu autonomiju, ko tā izdarīt nespēj. Tādēļ te nepieciešams trešais, socializējošais elements, tas ir, kristīgā baznīca (kur socializācijas funkciju izpilda grēksūdze). Hēgelis par to runā sava darba nodaļā par reliģiju, kur nopietna uzmanība pievērsta grēksūdzes lomai. Grēksūdze ir patības partikularitātes atzinums, jo tā nojauc barjeru starp iekšējo un ārējo. Kā neizbēgamas sekas ir savveidīgs iekšējības zudums. Grēksūdzes laikā notiek Nelaimīgās apziņas decentralizācija. Tas ir socializācijas process, kura laikā 'es apziņa' pārtop par 'mēs apziņu', patību, kas jau savā būtībā ir intersubjektīva.

Kurpretim, pēc Kirkegora domām, šāds skatījums uz nelaimīgo apziņu noliedz pašu subjektivitāti kā tādu. Kā kontrastējošu pretsvaru Hēgeļa nelaimīgās apziņas dialektikai var aplūkot kirkegorisko izmisušās apziņas analīzi, kur būtiska ir nevis patības iekšējās sašķeltības pārvarēšana, bet gan gluži pretēji – iekšējās (Es un Es kā Cits) un ārējās (Es un Cits) distances uzturēšana.

Izmisušās apziņas analīzei (apoloģētikai) viņš pievēršas darbā "Slimība uz nāvi". Pirmsrefleksīvā patība (*den Umiddelbare*) ir pasīva, viss, kas ar to un ap to notiek (arī izmisums), ir kādu ārēju apstākļu radīts. Un tās izmisums pat nav īstens izmisums, tie ir tikai nelabvēlīgi apstākļi, kāda vaina un tamlīdzīgi. Tomēr tas nebūt nenozīmē, ka cilvēks nevarētu nosaukt sevi par izmisušu, taču tajā pašā laikā neapzinoties, ka izmisums parādās pēkšņi neno kurienes. Ja apstākļi mainītos, tad viņš tiklab varētu izsamist citu iemeslu dēļ. Kirkegors raksta: "nereflektējošais cilvēks nezina citu veidu, kā cīnīties ar izmisumu, kā vien izsamist un krist ģībonī [...], taču tajā pašā laikā neapzinoties, kas ir izmisums."³¹⁸ Savu dzīvi šāds cilvēks dzīvo, kopējot citus. "Nereflektējošam cilvēkam pat izmisuma situācijā nav īstena Es, lai vēlētos un cerētu būt tas, kas viņš nav. Tieši tādēļ viņš palīdz sev citādāk – vēloties būt par kādu citu."³¹⁹ Šāds cilvēks nepazīst pats sevi. Katrā krīzes situācijā viņš uzdod sev jautājumu: kā būtu, ja viņš būtu kas cits? Lai to raksturotu, Kirkegors izstāsta šādu līdžību: kāds zemnieks ieradās pilsētā basām kājām, bet, nopelnījis pietiekami daudz naudas, lai nopirktu zeķes un kurpes, viņš no priekiem piedzērās. Vāļājoties ielas vidū, viņš bija ceļā karietei, kučieris uzsauca, lai viņš taču pavāc malā savas kājas. Taču no dzēruma snaudas pamodinātais zemnieks, palūkojies uz savām apautajām kājām, atrauca: "Brauciet vien garām, tās nav manējās." Par to, kas notika tālāk, Kirkegors nerunā, taču svarīga ir šīs līdžības morāle – pirmsrefleksīvais

³¹⁸ SV, 15. – S. 108.

³¹⁹ Ibid. – S. 109.

(nepastarpinātais) cilvēks nespēj apzināties pats sevi, to, ka tās ir viņa paša kājas. Šajā pakāpē vēl nav iespējams runāt par izmisušo apziņu, jo patība neapzinās pati sevi pašu esam, tātad te nevar būt runa par kādu iekšēju patības sašķeltību. Tā parādās līdz ar pašrefleksijas aizsākšanos; sākotnējā stadijā tās ir tikai pasīvas ciešanas, taču, pateicoties refleksijas elementam, patība sāk nedaudz apzināties to, ka viņā ir kaut kas no bezgalīgā (te pirmo reizi parādās pretruna starp galīgo un bezgalīgo), taču šī apzināšanās ir tikai mirklīga, proti, viņš tikai laiku pa laikam atceras savu Es, kā Kirkegors saka, apciemo savu Es, lai pārliecinātos, vai tajā pa šo laiku nav notikušas pārmaiņas (svarīgi – bez patības līdzdalības). Tomēr šo pakāpi no iepriekšējās atšķir iekšējā, vēl neizprotama nemiera izjūta. Šis ir izmisums-vājums.

Būtiska ir nākamā izmisuma pakāpe, jo ir tā saistīta ar Es pašapzināšanos, proti, lai cilvēks varētu būt izmisis pats par sevi, par savu eksistenciālo situāciju pasaulē, viņam vispirms jāapzinās savs Es, pretruna starp galīgo un bezgalīgo, kas var realizēties arī kā pilnīga atteikšanās no pasaulīgās dzīves, taču arī šī izmisuma forma vēl nav tā, ko Kirkegors dēvē par izmisumu-izaicinājumu jeb izmisumu, kas saistīts ar vēlmi būt par sevi pašu. Tas ir hermētisks izmisums jeb pašnoslēgtība. “Pārņemts ar Es attiecību pašam pret sevi, hermētiski izmisušais spēj daudzas stundas pēc kārtas vismaz daļēji nodarboties ar mūžības jautājumiem, kaut gan šīs stundas viņš nedzīvo mūžībai; viņš nevirzās uz priekšu.”³²⁰ Taču, kad pagājis kāds laiciņš vientuļnieka pārdomās, šāds cilvēks atkal ir gatavs mesties dzīves virpulī, atgriezties pie sievas un bērniem, pie ikdienas pienākumiem un izklaidēm.

Un visbeidzot Kirkegors runā par augstāko izmisušās apziņas stadiju, kas saistīta ar atziņu, ka izmisuma avots ir nevis ārējie apstākļi, sociālie, ekonomiskie nosacījumi, ģimenes situācija, bet gan pašas patības iekšējā sašķeltība. Te, pēc disertācijas autores domām, parādās atšķirība patības vērstības skatījumā, jo Kirkegora gadījumā izmisusī apziņa (izmisuma-izaicinājuma nozīmē) ir autentiskas patības eksistences priekšnosacījums, un sašķeltība nav pārvarama.

³²⁰ Ibid. – S. 119.

2.3.2. Tuvākā izpratne „Mīlestības darbos”

Atzīstot to, ka noteicoši Kirkegora eksistences/eksistenciālās komunikācijas raksturojumi ir majeitiskās distances uzturēšana, valodas paradoksalitāte, akcentēts individuālisms un triangulācija jeb Absolūti citādā iesaiste attiecībā, kā arī to, ka visa autora daiļrade būtu uzlūkojuma kopumā, neizbēgami rodas jautājums: vai kirkegoriskā “tuvākā” izpratne reliģisko diskursu kopā “Mīlestības darbi”³²¹ nav pretrunā promocijas darba autores koncepcijai? Vai, citiem vārdiem sakot, tā kā jēdziens “tuvākais” jau pats par sevi paredz savstarpēju tuvināšanos, robežšķirtņu eroziju vai pat pilnīgu izzušanu, tad eksistenciālās/eksistences komunikācijas distancējuma vērojums ir apšaubāms. Tomēr promocijas darba autore uzskata, ka “tuvākā” izpratne “Mīlestības darbos” nav viennozīmīga un ka tā vienlaikus paredz arī patības introspekciju un līdz ar to atšķirības iezīmēšanu. Taču vienlaikus Kirkegors runā arī par atšķirības/atšķirtības atcelšanu; šķiet, ka tieši šo nojēgumu dialektikā “Mīlestības darbos” parāda tuvākā kategorijas divējādo iedabu, kas attēlota caur tādām pretstata metaforām kā aklums/redzēšana, ieinteresētība/neieinteresētība, intoksikācija/prāta skaidrība un intence/rezultāts. Kā to savā Kirkegora biogrāfijas apcerējumā atzīst Alstērs Hanejs: “Cilvēkam jāklūst par indivīdu, kas *atšķiras* no citiem indivīdiem, pirms viņš var stāties attiecībās *ar* tiem vai citiem indivīdiem, kuri, pateicoties viņu ‘aktualizējamām’ patībām, ir atsevišķi indivīdi, kuriem gluži tāpat ir jārealizējas pašiem, lai pēc tam spētu vēlēties socializāciju.”³²² Proti, tas nozīmē, ka indivīdam vispirmām kārtām ir jāizraujas no garīgo, sociālo un psiholoģisko attiecību tīkla (tādām saistībām, kuras raksturo priekšrokas došana noteiktām īpašībām, fiziskajām vai rakstura kvalitātēm) un jāklūst par ‘to vienīgo’, tikai pēc tam ir iespējams runāt par ‘mēs’ attiecību veidošanos. Savukārt ‘mēs’ attiecību modelis Kirkegoram ir īpatnējs – tas neizriet no kādas cilvēcei kopumā piemītošas iekšējās kopības kvalitātes hēgeliskā izpratnē, bet drīzāk gan no indivīdu aktīvas pozīcijas attiecībā vienam pret otru, bet tas nozīmē sākotnēju es/cits nošķirumu. Par šādu šķirumu Kirkegors runā savā nelaimīgās apziņas analīzē darbā “Slimība uz nāvi”. Iespējams, ka te visnozīmīgākais ir apzinātas izvēles faktors, taču šī noslēgtība un sevis eksaminēšana var viegli pārvērsties egoistiskā sevis viena izcēlumā un pilnīgā

³²¹ SV, 12.

³²² Hannay A. Kierkegaard. A Biography. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2001. – P. 363.

un galīgā intereses zudumā par apkārt un ar citiem notiekošo. Un tāpat iespējams arī tas, ka citi šo askēzi (religisko un tikumisko stingrību un nelokāmību) var uztvert kā lepnību un augstprātību. Taču tā tas var izlikties tikai tad, ja par atskaites punktu Kirkegora vērojumā izvēlamies kādu vienu izteikumu, vienu diskursu, vienu sacerējumu vai vienu fragmentu. Bet tiklīdz pārkāpjam šīs mūsu pašu nospraustās robežas, katrs jēdziens kļūst daudzveidīgs, allaž mainīgs, neviennozīmīgs, kā tas redzams izmisuma formu analīzē. Un kaut, no vienas puses, vērstība uz sevi ir patības izaugsmes nosacījums, no otras puses, viņš jautā: “Bet vai šāds Es patiesi eksistē, vai tas nav devies tuksnesī, klosterī vai pie bezprātīgajiem? Vai Es ir kas dzīvs, tērpts gluži tāpat kā pārējie, vai arī – tas starp citiem slēpjas zem ikdienišķa apmetņa?”³²³ Šādam Es ir pietiekami daudz spēka, lai nepieļautu nevienam sev tuvu klāt, tai pašā laikā nezaudējot savu ārējo, pasaulīgo veidolu. Šis cilvēks var būt rūpīgs vīrs, tēvs, mīlētājs, mīļākais un, jā, arī kristietis. Kirkegors raksta, ka šāds cilvēks tikai laiku pa laikam apciemo savu Es. Vai šāda eksistēšana ir iespējama ilgstoši? Kāpēc ne? Bet tikai ļoti retos gadījumos. Parasti cilvēks vai nu pielāgojas laicīgās pasaules prasībām, aizmirstot pats sevi, vai arī nonāk līdz lūzuma punktam. No šī brīža, kā raksta Kirkegors, tālāka virzība ir iespējama pēc diviem attīstības scenārijiem. Pirmais no tiem: zaudējot noslēpumainības plīvuru, cilvēks iegūst savu garīgo un intelektuālo potenci nerealizējušu ģēniju, kurš allaž ir ar kaut ko neapmierināts un apvainojies uz visu pasauli par tās netaisnīgajiem pāridarījumiem. “Iespējams, ka viņš mēģinās meklēt aizmirstānos jūtās, iespējams, uzdzīvē, lai savā izmisumā atgrieztos pie nepastarpinātības, tomēr viņš allaž apzinās savu Es, to, par ko viņš nevēlas kļūt.”³²⁴ Otrajā gadījumā notiek dialektisks apvērsums: “atliek tikai izmisušajam beidzot uzzināt to, kāpēc viņš nevēlas kļūt par sevi pašu, viss apvēršas un mēs redzam izmisumu tieši tāpēc, ka izmisušais tagad jau vēlas kļūt pats par sevi.”³²⁵ Savā ziņā tas ir maksimāls distances palielinājums. Vai tas nozīmē pilnīgu atrašanos no ār pasaules, noslēgšanos klostera mūros? Taču tā tas nav, jo šādi izmisuša cilvēka ārējā uzvedība var būt nemainīga, proti, viņš tāpat dzīvo ģimenē, nodarbojas ar biznesu, pastaigājas pa ielām, apmeklē teātri, bet mainījusies ir viņa personiskā attieksme pret apkārtne notiekošo. Tas savukārt prasa noteiktu distancēšanos no pasaules, Es – Cits attiecības iedibināšanu, kā arī pašcītādošanos jeb neidentitātes paradigmas (Es kā

³²³ SV, 15. – S. 118.

³²⁴ Ibid. – S. 120.

³²⁵ Ibid. – S. 122.

Cits) iedibināšanu. “izmisumam kļūstot garīgam, notiek iekšējā kā īpašas pasaules izolēšana, hermetizācija, bet ārējās izpausmes, aiz kurām slēpjas izmisums, kļūst aizvien nenozīmīgākas.”³²⁶ Šo augstāko izmisuma formu tā iekšējās spriedzes un garīgā sabiezējuma dēļ Kirkegors dēvē par demonisko izmisumu, un, atšķirībā no sākotnējā vājuma izmisuma, tā cēloņi meklējami nevis ārējos apstākļos, bet gan iekšējā sašķeltībā un bezgalīgā distancētībā no citiem un, galvenais, pašam no sevis. Tomēr rodas jautājums – vai promocijas darba autores hipotēze par to, ka distance ir viens no Kirkegora eksistences/eksistenciālās komunikācijas pamata raksturojumiem, ir spēkā arī “Mīlestības darbos” – grāmatā, kas veltīta tuvākā tēmas izstrādāšanai? No vienas puses, atbilde varētu būt negatīva, jo tā paredz tuvuma (pretstatā distancei) konceptualizāciju, bet, no otras puses, – tuvākā jēdziens kirkegoriskajā lietojumā ir ļoti neviennozīmīgs, jo tas vienlaikus ietver arī distances dimensiju. Un, iespējams, ka tieši “Mīlestības darbos” šis dialektiskais uzstādījums (tuvums/tālums; ieinteresētības/neieinteresētības attiecības; reibums/vēss prāts) izpaužas visuzskatāmāk. Tādēļ iespējamais iebildums pret disertācijā proponēto Kirkegora eksistenciālās komunikācijas radikālās neempātiskās iedabas izpratni ir pamatots daļēji. Jā, patiesi, “Mīlestības darbi” ir attiecību ar citu (tuvāko) raksturojumi (daudzskaitlī, jo Kirkegors apraksta dažādus piemērus, kuri katrā konkrētā gadījumā kalpo par atspēriena punkts viņa refleksijai), taču vienlaikus tiek uzsvērts tas, ka attiecības ar tuvāko iespējamās tikai tad, ja vispirms tiek iedibināta patības singularitāte un atzīta attiecību ar citiem asimetrija jeb pamatnostādņu un pamatvērtējumu neatkarība no citu sprieduma (asimetrijas aspekts īpaši tiek aplūkots diskursā “Mīlestības darbi, atceroties to, kurš ir miris”).

Taču vispirms īsumā par pašu grāmatu “Mīlestības darbi”. 1847. gadā publicētie “Mīlestības darbi” ieņem īpašu vietu Kirkegora ar savu vārdu parakstīto darbu vidū, jo, pirmkārt, tā ir tematiski un sižetiski (konceptijas izvērsuma ziņā) viengabalaina reliģisko pārdomu kopa (atšķirībā no citiem audzinošajiem un reliģiskajiem diskursiem); otrkārt, šķiet, ka šis darbs var kalpot par saikni, kas vieno ar pseidonīmiem un ar paša vārdu parakstītos darbus, formāli tas ir autorizēts runu krājums (tiešā komunikatīvā stratēģija), bet idejiski un stilistiski tas ir tuvāks ar pseidonīmiem parakstītajiem darbiem. Izsakoties precīzāk, tematiskā uzstādījuma ziņā tas sasauca ar tādiem darbiem kā “Filosofijas drumslas”, “Noslēdzošais

³²⁶ Ibid. – 127.

nezinātniskais postskripts”, kā arī ar nepabeigto un nepublicēto *De Omnibus dubitandum est*, kas parakstīti ar Johanna Klīmaksa vārdu. Protams, nav pamata apgalvot, ka te pastāv tieša saistība, taču eksistē nozīmīgi jēgas pārklājuma lauki tādos jautājumos kā ticības paradoksalitāte, individuālisms, patiesības subjektivitāte, vēršanās prom no sociālās un intelektuālās dzīves ārējām norisēm, kā arī Dieva iesaiste eksistences komunikācijā (Dievs kā starpnieks). Taču, no otras puses, gandrīz ikkatra darba piesaiste šiem pieminētajiem darbiem, pēc disertācijas autores domām, ir loģiska, jo tieši sacerējumi un to caurviju tēmas veido kirkegoriskās eksistenciālās komunikācijas kanonu, saistot ap sevi visu citu uzrakstīto. Taču Kirkegora daiļrades specifika ir tāda, ka iespējams izveidot dažādus lasīšanas kanonus. Svarīgi tas, ka pētnieciskajā literatūrā šis darbs uzskatīts par viņa galveno ētisko sacerējumu.³²⁷ “Kopumā “Mīlestības darbu” teksts pauž specifisku skatījumu uz jūtām caur savas eksistences apjaušanas prizmu, no kā izriet morālās dzīves paradoksalitātes akcentējums un morālās domāšanas iepriekšpieņemto šablonu noārdīšanas patoss.”³²⁸ Šai nolūkā viņš izmanto dažādas metaforas un dažādus jēdzieniskos sastatījumus, liekot aizvien no jauna apšaubīt it kā iepriekš zināmo. Darbs sastāv no divām daļām un kopumā piecpadsmit runām. Jau savā negarajā ievadā Kirkegors iezīmē divus būtiskus momentus – pirmais, viņš runā par to, ka šie nav diskursi (pamācošas runas),

³²⁷ Pētnieciskajā literatūrā fundamentālākais darbs, kas veltīts šim Kirkegora sacerējumam, ir Džeimijas Fereiras grāmata “Mīlestības pateicīgās pūles: komentārs par Kirkegora “Mīlestības darbiem”” (Ferreira J. *Love’s Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard’s Works of Love*. – Oxford: Oxford University Press, 2001). Autore, izsekojot kirkegoriskā teksta iekšēji mērķtiecīgajai virzībai, izvirza priekšplānā galvenos jēdzienus. Interesanti tas, ka Dž Fereira grāmatas nodaļu skaits sakrīt ar “Mīlestības darbu” nodaļu skaitu un gribētos secināt, ka viņa secīgi analizē katru Kirkegora sadaļu, taču šī paralēle ir tikai virspusēja, jo pētniece pievēršas teksta jēgas koncentrātiem – mīlestības likumam, vīzijai, parādam, riskam, veltei, piedošanai, uzticībai, žēlastībai, samierināšanās fenomenam, asimetrijai, caurspīdīgumam un atkārtotās izpausmēm. Tomēr Kirkegora eksistenciālās komunikācijas projekta un disertācijas koncepcijas kontekstā nozīmīgākā tēma, kuru šajā darbā izvērs Dž. Fereira, ir saistīta ar asimetriju jeb attiecībām, kuras neizriet no pretreakcijas. Savukārt rakstā “Tkumiskais aklums un tikumiskais redzīgums Kirkegora “Mīlestības darbos”” (Ferreira J. *Moral Blindness and Moral Vision in Kierkegaard’s Works of Love // Kierkegaard Revisited*. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1997. – Pp. 206–222) uzmanības centrā ir mīlestības attiecību paradoksālā iedaba, kas izpaužas kā tikumisks aklums (aklums ietver sevī distances un distancēšanās aspektu).

Vanessa Ramble apcerējumā “Mīlestība un atšķirība: kristīgais ideāls Kirkegora “Mīlestības darbos”” (Rumble V. *Love and Difference in Kierkegaard’s Works of Love // The New Kierkegaard*. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – Pp. 161–178) min būtisku kirkegorisko mīlestības formu nošķirumu, kura apzīmēšanai viņš lieto specifiskus daņu terminus *Kjerlighed* (mīlestība pret savu tuvāko) un *Elskov* (erotiskā mīlestība un cieša draudzība). Taču, pēc raksta autores domām, Kirkegora uzstādītais tikumiskais standarts ir tik augsts, ka patiesu mīlestību pret tuvāko nav iespējams praksē realizēt. Vēl vairāk, tā kā patības attieksme pret tuvāko nav atkarīga no tā, vai šis tuvākais reāli eksistē, tad nav arī atsaucības un es-cits attiecības kļūst izteikti relatīvas (es voluntāri katru reizi rada savu “citu”).

³²⁸ Vējš J. N. “Poēta” un kristieša pretnostatījums Kirkegora sacerējumā “Mīlestības darbi” // Darbdienas filozofija: ieskats analītiskajā domāšanā: eseju krājums. – Rīga: Zinātne, 2005. – 333. lpp.

bet drīzāk gan pārdomas vai pārrunas par kristīgās mīlestības darbiem (nevis pašu mīlestību kā tādu). Diskursi, pēc viņa domām, vēršas pie tiem, kuru garīgā pozīcija ir vēl tikai tapšanas stadijā, kamēr pārdomas uzrunā jau kristīgās mīlestības piekritējus, tikai viņi vēl atrodas stereotipu gūstā. Tieši tādēļ Kirkegors izmanto “Tev būs” retoriku, proti, viņš iesāk ar zināmo un turpmākajās lappusēs pilnīgi maina teiktā (piemēram, baušļa “Tev būs mīlēt savu tuvāko”) jēgu nevis kristīgās ētikas kritikas, bet gan drīzāk tās padziļinātas, individualizētas izpratnes virzienā. Otrkārt, un tas ir svarīgi distances kontemplācijas sakarā, autors nepārprotami vēršas pie indivīda jeb partikulārā pretstatā universālajam.

Kirkegoram svarīgs ir tieši stereotipu noārdīšanas process, tādēļ viņš no sava skatpunkta analizē dažādas, ar tuvākā mīlestību saistītas, reliģiski ētiskās maksimas, piedāvājot bieži vien visai negaidītu to interpretāciju, kas atvedina jau citviet, ar pseidonīmiem parakstītajos darbos, izmantoto eksistenciālā šoka terapiju jeb, kā to talantīgi noformulē visievērojamākā tieši šī Kirkegora sacerējuma pētniece Džeimija Ferreira – “paradoksa traumu”.³²⁹ Tā, piemēram, 2. daļas 7. diskursā (“Žēlsirdība, mīlestības darbs, pat ja tā nevar sniegt neko un ir spējīga nedarīt neko”) aprakstītas vairākas (kopskaitā četras) problēmsituācijas, kuru vienojošais motīvs ir tas, ka svarīgākais šajā mīlestības kā žēlsirdības izpausmē ir nodoms, bet ne rezultāts. Tieši te slēpjas kirkegoriskā uzstādījuma paradoksalitāte, jo visi labi nodomi ir žēlsirdības izpausmes arī tad, ja iznākuma nav vai pat ja tas ir visai bēdīgs. Vispirms viņš atsaucas uz līdzību par žēlsirdīgo samarieti. Tātad, ja žēlsirdīgais samarietis, ejot (bet ne jājojot, ne braucot) no Jērikas uz Jeruzalemi, redzētu nelaimīgo cilvēku guļam ceļmalā un viņam nebūt līdzī nekā, ar ko pārsiet brūces, un ja viņš uz savas muguras aiznestu cietušo līdz tuvākajai iebraucamai vietai, un ja viņiem nedotu naktsmājas, jo viņiem nebūtu ar ko samaksāt, tomēr samarietis neizsamistu un turpinātu ceļu, līdz apmestos kādā klajumā un mēģinātu ko darīt vājiniēka labā, bet, ja tas tomēr nomirtu, vai tad samarieša žēlsirdība nebūtu nenieka vērtā? Kirkegors atbild, ka tā vis nav, ka būtu vērtā, jo samarietis, nespēdams sniegt profesionālu palīdzību, varēja vienkārši nedarīt neko. Tātad, pēc autora domām, svarīga ir tieši darīšanas (došanas) intence. Vai atkal cita situācija, proti, dodoties uz dievnamu, vecai sieviņai blēdis nozog

³²⁹ Ferreira, 16. lpp. Šepat Dž. Ferreira atzīst, ka Kirkegora netiešās komunikācijas stratēģija ir performatīva māksla, kuras traumatizējošā iedarbe Kirkegoram kalpo, lai veicinātu lasītāja patības pašrealizāciju. Taču tajā pašā laikā jāatzīmē arī tas, ka šoku un vēlāko atmošanos var piedzīvot tikai tie, kuri tam ir gatavi, proti, tie, kuri jau ir kristieši, bet kuri nezina, kā mīlestība *darbojas*.

lupatiņā ietītos ilgi krātos pēdējos grašus, ko viņa bija vēlējusies ziedot. Tomēr viņa devās uz templi un darīja, ko nodomājusi, proti, ielika divas neesošas monētas ziedojumam traukā. Uz to Kirkegors jautā – diezin vai Kristus augstāk nevērtētu viņas nekā kāda bagātnieka lielo ziedošanu, jo viņa ir ziedojuši savu pēdējo? “*Žēlsirdībai nav ko dot.*”³³⁰ Divu nākamo līdzību refrēns savukārt skan kā “*Žēlsirdība spēj nedarīt neko*”.³³¹ Atkal paradoksālā kārtā tiek uzsvērts faktiskā (taustāmā) iznākums maznozīmīgums. Tātad iedomāsimies, ka no Jērikas uz Jeruzalemi devās nevis viens, bet gan divi ceļinieki, viņus abus piekāva un aplaupīja, viens no viņiem zināja tikai to, kā skaļi vaidēt un gausties, kamēr otrs spēja saņemties un teikt mierinājuma vārdus, aizrāpot līdz ūdens avotam un padzirdīt savu līdzbiedru. “*Žēlsirdība ir redzama visskaidrāk tad, kad nabags atdod divus penijus, tas ir, visu, kas viņam pieder, kad bezpalīdzīgais var nedarīt neko un tomēr būt žēlsirdīgs.*”³³²

Un visbeidzot – visdīvainākais un tāpēc visšokējošākais stāsts. Kādai ļoti nabadzīgai mātei bija meita, kurai daba bija noskaudusi spēju kaut kā atvieglināt mātes smago likteni, meita tikai vaidēja un pūta, nesot šo smago atbildības nastu, bet nespējot paveikt neko reālu. Pasaules acīs tādējādi viņa bija neveiksmiece, bet, Kirkegoraprāt, nozīmīga ir pati vēlme, kas tādējādi ļauj izpausties žēlsirdībai. Tas ir pretrunā ar vispārpieņemto žēlsirdības izpratnes modeli, jo kas var būt sabiedrībā vēl nicināmāks un nīcināmāks kā tukša līdzjušana. Diskursa noslēgumā Kirkegors secina: “Vai tā ir žēlsirdība, kad kāds, kurš var izdarīt visu, veic šo visu nelaimīgo labā? Nē. Vai tā ir žēlsirdība, kad kāds, kurš nevar izdarīt gandrīz neko, veic šo neko nelaimīgo labā? Nē. Žēlsirdība ir tas, *kā šis viss un šis nekas tiek paveikts.*”³³³ Tātad varam secināt, ka attiecības ar tuvāko Kirkegora filosofijā nekādā ziņā nav traktējamas viennozīmīgi, proti, ja, no vienas puses, cilvēkam ir ētisks pienākums palīdzēt, līdz just, solidarizēties, tad, no otras puses, Kirkegors uzskata, visaugstākā ētiskās atbildības pakāpe nozīmē radīt tādu (pat eksistenciāla šoka) situāciju, kurā cits var sākt izzināt pats sevi. “Mīlestība pret manu tuvāko nevar mani sakausēt ar šo tuvāko un padarīt par vienu patību. Mīlestība pret tuvāko ir mīlestība starp divām individuālām būtnēm, kur katrai no tām ir bezgalīga gara iezīmes.”³³⁴ Šādu pieeju vislabāk var satvert caur tuvuma un tāluma (distancētības) kategoriju mijiedarbību.

³³⁰ SV, 12. – S. 303.

³³¹ Ibid. – S. 309.

³³² Ibid. – S. 311.

³³³ Ibid. – S. 314.

³³⁴ SV, 12. – S. 60.

Tas ir, tuvinājums ir iespējams tikai līdz ar distances iedibināšanu un pēc distances iedibināšanas; citiem vārdiem sakot, “ar aizvērtām acīm jeb *pagriežot muguru* ārējiem izpaudumiem”.³³⁵ A. Hanejs šo pozīciju rezumē šādi: “Cilvēkam jāklūst par individu *neatkarīgi no* citiem indivīdiem, pirms vēl iedibināta saikne *ar* šiem citiem indivīdiem, kuri kā ‘aktuālas’ patības paši ir neatkarīgi indivīdi un tāpat viņu uzdevums ir realizēt sevi, lai būtu spējīgi vēlēties veidot sabiedrību.”³³⁶ Šādā tuvuma/tāluma, šķirtības/apvienošanās kontekstā ir jāuzlūko arī cilvēku savstarpējās satiksmes un saprašanās problemātika.

2.3.3. Komunikācijas divkāršā kustība

Reliģiskā indivīda izvirzījums priekšplānā, viņa dzīves ceļojums savas personiskās patības meklējumos caur pašatteikšanos, askēzi un gara vientulību, šķiet, vedina secināt, ka intersubjektivitātes iespējamība Kirkegora filosofijā ir tikai ilūzija un māns. Par labu šim apgalvojumam, šķiet, liecina gan absolūtā paradoksa un klusuma/klusēšanas tēmas izvērsums (visnepārprotamāk tas atklājas darbā “Bailes un trīsas” Abraāma, Izaāka un Zāras klusēšanas stratēģijās), gan patības vērstības uz sevi uzstādījums (atsvešināšanās kā autentiskas patības eksistences priekšnosacījums, kā tas tiek parādīts darbā “Slimība uz nāvi”), gan neiesaistītā vērotāja pozīcijas nostiprinājums naratīvajā struktūrā (raksturīgi piemēri ir darbi “Vai nu – vai arī” un “Dzīves ceļa stadijas”, kurus publicē redaktori Viktors Eremīts un Jautrais Grāmatsējējs, nevis kāds no kirkegoriskajiem pseidoautoriem). Tomēr Kirkegora gadījumā šīs norādes varētu būt traktējamas arī kā specifiska komunikatīvā prakse, kuru raksturo attiecības ar citu, citādo un Absolūti citādo un kas kalpo arī lasītāja iesaistei (ievilksanai) netiešajā komunikatīvajā darbībā, kur lomu sadalījums ir allaž mainīgs (saplūst vēstītāja/vēstījuma/vēstījuma uztvērēja funkcijas).

Viens no Kirkegora eksistenciālās komunikācijas projekta caurviju motīviem, kas izpaužas dažādos darbos, veidojot vienu no viņa filosofijas asīm, ir cita, citādā un Absolūti citādā (Dieva) iesaistījums komunikācijā jeb neizbēgamā komunikācijas triangulācija (trešā partnera iesaiste ikkatrā komunikācijas aktā), tas ir, attiecība Es – Cits pārtop par attiecību Es – Absolūti citāda – Cits. Šai problēmai no dažādiem

³³⁵ Ibid. – S. 72.

³³⁶ Hannay A. Kierkegaard and Philosophy. Selected Essays. – London and New York: Routledge, 2003. – P. 157.

skatpunktiem pieskārušies daudzi pētnieki, jo tāpatības, cita, citādā un Absolūti citādā nojēgumi ir cieši saistīti ar subjektivitātes, patiesības, iekšējības, patiesības kā iekšējības, metafizikas kritikas, vīrišķā un sievišķā diskursa, reliģiskās askēzes un daudziem citiem Kirkegora daiļrades aspektiem. Tomēr vairumā gadījumu cits, citāda un Absolūti citāda veido specifisku, kirkegorisku filosofiski reliģisku refleksijas fonu. Cita un citādā iekļāvumam komunikācijas (šī vārda daudznozīmju lietojumā) procesā saistībā ar ētisko uzstādījumu un saistībā ar atkārtošanos³³⁷ pievērsušies dāņu pētnieki Pija Seltofta savā rakstā "Tas Otrs"³³⁸ – par ētisko Kirkegora darbos³³⁹ un intervijā "Domājot par mīlestību",³⁴⁰ kā arī Nils Nīmans Eriksens grāmatā "Kirkegora atkārtotās kategorija".³⁴¹ P. Seltofta uzlūko tāpatīga – cita – Absolūti citādā attiecības kā vairāku līmeņu divkāršu kustību "Ir runa par divkāršu kustību divos līmeņos: vienā līmenī divkāršu kustību starp atšķirtību un vienotību gan ar sevi pašu, gan Otru. Otrā līmenī – divkāršu kustību, kur attiecības ar Dievu un attiecības ar cilvēku ir savstarpēji priekšnosacījumi."³⁴² Savukārt N. N. Eriksens runā par atšķirības un citādības nozīmi starppersonu attiecībās: "Patiesa atšķirība starp patību un citu nevar rasties no iekšienes, caur domas vērstību pasaulē, bet tikai no ārienes, caur cita ielaušanos eksistencē. *Plaisu starp patību un citu iespējams pārvarēt tikai no cita puses.*"³⁴³ Tātad abi autori katrs no savas puses pietuvojas Kirkegora eksistenciālās komunikācijas sapratnei. Vienā līmenī divkāršā kustība nozīmē komunikāciju individuālas patības līmenī (komunikāciju pašam ar sevi), kas paredz vispirms pašatsvešinājumu jeb tāpatības atcēlumu un tikai pēc tam –

³³⁷ Atkārtotās (*Gjentagelsen*) nojēguma daudzplākšņainais lietojums ir viena no raksturīgākajām Kirkegora komunikācijas stratēģijām, kas nosaka arī pētnieku, tai skaita šīs disertācijas autore, vairākkārtīgu atgriešanos pie atkārtotās uzlūkojuma dažādos kontekstos. Kirkegors saista to gan ar specifisku laika – telpas sakarību izpratni un antimetafizisko nostāju, gan ar sievišķās un vīrišķās eksistences un domāšanas paradigmu korelācijām, gan ar patības konkrētības un universalitātes, tāpatības un citādības, pašatsvešinājuma un atkalvienošanās izpausmēm komunikācijā (kā tas tiek analizēts šajā rakstā).

³³⁸ Kirkegora termins *det Andet* var tikt latviskots gan kā Otrs, tādējādi paredzot Vienīgā, Singulārā (*Enkelte*) un Otra pretnostatījumu, gan kā Cits, akcentējot patības citādošanos komunikācijas procesā. Disertācijas autore uzskata, ka precīzāks un Kirkegora eksistences filosofijai atbilstošāks būtu tieši otrais variants. Tomēr, tā kā Pijas Seltoftas raksts „Tas Otrs – par ētisko Kirkegora darbos” ir tulkots latviski (tulkotājs Uldis Priede), tad promocijas darba ietvaros termini Otrs un Cits tiek lietoti kā sinonīmi.

³³⁹ Seltofta P. Tas Otrs – par ētisko Kirkegora darbos // Četri raksti par dāņu filozofu Sērenu Kirkegoru. – Rīga: Dānijas kultūras institūts, 2000. – 11.–21. lpp.

³⁴⁰ Soltoft P. Working on Love. Interview with Pia Soltoft // Soren Kierkegaard: An Authentic Life. Alex). – Kelowna, BC, Canada: Wood Lake Books, Inc., 2000. – Pp. 28–31.

³⁴¹ Eriksen N. N. Kierkegaard's Category of Repetition. A Reconstruction. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000.

³⁴² Seltofta P. Tas Otrs – par ētisko Kirkegora darbos. – 14. lpp.

³⁴³ Eriksen N. N. Kierkegaard's Category of Repetition. – P. 88.

pretkustību autentiskas patības virzienā. Citā līmenī divkāršā kustība nozīmē vispirms indivīda savrupinājumu jeb apzinātu nošķirtību un tikai pēc tam – attiecības ar citiem cilvēkiem. Taču tas nebūt nenozīmē to, ka Kirkegoram subjektivitāte ir tikai un vienīgi saruna vienatnē pašam ar sevi, piepalīdzot Dievam. P. Seltofta raksta: "Tieši otrādi, viņa darbos izpaužas īpatnēja ētiskā uztvere, kas saista personiski ētisko aspektu – ka ir jāizvēlas sevi un jāuzņemas atbildība par savu dzīvi, – ar sociāli ētisko aspektu, – ka no mums prasa, lai mēs rūpētos par otru cilvēku kā savu tuvāko."³⁴⁴ Raksturīgi, ka abos šajos līmeņos kā starpnieks un principiāls cilvēciskuma garants uzstājas absolūti citāda jeb Dievs. Tātad Kirkegora komunikācijas kā eksistenciālās komunikācijas redzējums savā būtībā ir triādisks (tādēļ arī ir runa par triangulāciju), kas allaž prasa trešā, izšķirīgā elementa (Dieva) iesaistījumu. Tomēr Kirkegoru vispirmām kārtām interesē katrs atsevišķais indivīds, subjektīvais skatījums, tādēļ var šķist, ka sociālā līmenī attiecības starp cilvēkiem viņam ir vienpusīgas un egoistiskas, un jautājumi patības sakarā varētu skanēt šādi: "Kādā veidā citas patības ietekmē manas eksistences nosacījumus? Kā citi maina manu pasaules redzējumu? Un visbeidzot – kā tagad pret citu attieksies mans nu jau pārveidotais es?" Taču Kirkegora gadījumā tas nav tik vienkārši. Pirmkārt, šos jautājumus var tikpat labi attiecināt arī uz patības pašvērojumu, proti, patība vērsas pie sevis, lai kļūtu autentiska. Otrkārt, šādā skatījumā citi kļūst par manas eksistences nosacījumu, jo, tikai pateicoties citiem, subjekts spēj realizēt sevi kā subjektu. Treškārt, pēc Kirkegora domām, patības pozīcija eksistencē nav ekskluzīva, jo tieši tāds pašus jautājumus var uzdot arī citi, un tie varētu skanēt šādi: "Kā es ietekmēju citu cilvēku eksistences nosacījumus? Kādas pārmaiņas es radu citu cilvēku pasaules redzējumā? Un visbeidzot – kā citi attieksies pret manu pārveidoto es?" P. Seltofta secina: "Kirkegoram attiecības ir attiecības starp *Es* un *Tu*, starp diviem dažādiem, bet vienlīdzīgiem cilvēkiem."³⁴⁵ Lai gan subjektivitāte, autentiska individualitāte (Kirkegors lieto arī citu apzīmējumu – *Tas vienīgais* – *hin Einzelte*) neizslēdz attiecības ar citiem, pat paredz tās, tomēr kirkegoriskais uzstādījums ir divdabīgs –, no vienas puses, attiecībās ar citiem indivīds iegūst savu nepārtrauktību, taču, no otras puses, – indivīda pretstats ir pūlis, jo tas aizēno katra atsevišķā indivīda personisko atbildību. Tātad divkāršās kustības pirmais solis ir nošķiršana, kuras pamatā ir savas tāpatības atzīšana, bet otrais solis – atgriešanās pie attiecībām ar sevi un citiem.

³⁴⁴ Seltofta P. *Tas Otrs* – par ētisko Kirkegora darbos. – 14. lpp.

³⁴⁵ Seltoft P. *Working on Love*. – P. 30.

Nošķīrums liecina, ka Kirkegors uztver patību kā kaut ko iepriekš dotu, taču vēl paša neapzinātu. "Izvēlēties sevi, pārņemt sevi, iekarot sevi, iegūt sevi – visi šie izteicieni apzīmē vienu un to pašu – kļūt par to konkrēto cilvēku, kas faktiski esam."³⁴⁶ Attiecībās ar citu un citiem parādās Kirkegora rakstīšanas stilam raksturīga iezīme, kas, iespējams, var šķist pat pārsteidzoša, ņemot vērā viņa izteikto antihēgelisko ievirzi, proti, triādisks domas uzstādījums. Ja citviet, piemēram, trīs cilvēciskās eksistences stadiju attēlojumā triāde ir uzskatāma, tad komunikācijas laukā pastarpinājums (Absolūti citālais) var būt arī apslēpts. Tomēr tas allaž ir klātesošs kā iekšējās (patības) un starppersonu komunikācijas pamats un priekšnosacījums. "attiecības ar citu tiek iedibinātas nevis caur domu, vēlmi vai kādu citu patības iekšējo aspektu, bet gan, pateicoties cita [Absolūti Citādā – V. V.] aktivitātei, žēlastībai."³⁴⁷ Tādējādi Kirkegora cita, citādā, citādības tvēruma pamatā ir neidentitātes (atsvešinājuma) atzinums. Bet vai tādā gadījumā Kirkegors nenonāk līdz ētiskam solipsismam un vai šāds pastarpinājums nereducē attiecības ar citām cilvēciskām būtņēm uz vienkāršu patības paškonstruēšanu? Tomēr jāatzīst, ka attiecību ar citiem nozīmīgums izpaužas gan ētiskajā eksistences stadijā, gan reliģiskajā paradoksā. Patība realizē sākotnējo nošķīrumu, tas ir, atzīst sevi citādāku esam – citādāku nekā citi un citādāku nekā pati. Iespējams, ka šī formula izklausās ļoti sarežģīti, taču tā nozīmē vien to, ka sākotnējais nošķīrums ir patības unikalitātes atzinums un vienlaikus – abstrahēšanās no savas konkrētās, vēsturiskās, tā brīža (laiciskās) eksistences situācijas. Pretkustība kā divkārsās kustības otrā fāze savukārt ir atgriešanās un konkrētuma un vēsturiskuma nostiprinājums. Šādas pretkustības saistībā ar atkārtošanos kā atgriešanos Kirkegors izvērš savā darba "Slimības uz nāvi" nodaļā "Izmisums, aplūkots apziņas kategorijās". Kirkegors raksta: "Iztēlosimies kādu māju, kuras katrā stāvā – pagrabā, pirmajā stāvā, otrajā stāvā utt. – dzīvo noteiktas kategorijas iedzīvotāji; tagad salīdzināsim šādu māju ar dzīvi: smieklīgi un nožēlojami, bet vai lielākā daļa iedzīvotāju šādā mājā nedod priekšroku dzīvei pagrabā? Visi mēs esam sintēze, kuras pamatā ir garīgums, tāda ir mūsu struktūra, taču kurš no mums atsakās dzīvot pagrabā, jutekliskuma kategorijās? Cilvēks ne tikai labprāt tur dzīvo, bet viņam tas patīk tik ļoti, ka viņš pat sadusmojas, ja viņam piedāvā mitināties saimnieku stāvā, kas allaž ir brīvs un viņu gaida, jo galu galā viņam pieder

³⁴⁶ Seltofta P. Tas Otrs – par ētisko Kirkegora darbos. – 15. lpp.

³⁴⁷ Eriksen N. N. Kierkegaard's Category of Repetition. – P. 107.

visa māja."³⁴⁸ Tādējādi Kirkegors runā par to, ka vairums cilvēku vislabprātāk paliek estētiskajā (jutekliskajā) stadijā, jo te no viņiem netiek prasīts uzņemties individuālo atbildību. Tomēr, tiklīdz cilvēks spēj pacelties augstāk ētiskajā stadijā, kas ir patības ceļa pie sevis pirmā pakāpe, viņš spēj veikt arī pretkustību – pa jaunam palūkoties uz savu estētisko eksistenci. Un vēl jo vairāk – ja cilvēks spēj veikt lēcianu reliģiskajā sfērā (uzņemoties absolūtu atbildību par savu un līdz ar to arī citu eksistenci), tad viņa patība var realizēties visā pilnībā (kirkegoriskā apdzīvotās mājas metafora). Bet gan kustība (unikalitātes nostiprinājums), gan pretkustība (jauns partikularitātes nostiprinājums) – iespējamās tikai samērojumā ar citām patībām. Tas liecina, ka cits, citāda ir jau sākotnēji līdzdalīgs patības pašredzējumā. Taču Kirkegors runā arī par sekundāro nošķirumu, kas saistīts ar neautentisku attiecību identificēšanu, atteikšanos no tām un autentiskuma iedibinājumu. Viņš pārmaiņus vai vienlaikus, taču nehierarhiski, lieto šos jēdzienus vairākās nozīmēs, tiecoties atklāt pārklāšanās laukus. Vispirms šajā patības tapšanas kontekstā ar neautentiskām attiecībām viņš saprot specifisku patības sevis redzējumu, proti, nav notikusi pašidentifikācija, un patība redz sevi vienā līmenī ar visiem pārējiem cilvēkiem (ne kā individualitāti, bet gan kā vienu no daudziem). Kirkegoru nodarbina arī jautājums, kas ir autentiskas un neautentiskas starppersonu attiecības un vai (ja jā, tad kādā veidā) iespējams izvairīties no neautentiskām saistībām? Kā vienu no viņa izvairīšanās no neautentiskuma stratēģijām var minēt apzinātu sava vientuļnieka tēla kultivēšanu. Tāpat vientuļnieka sūtības tēmu varam atrast Kirkegora poētiskajā līdzībā par dzejnieku darbā "Skatījums uz manu autordarbu" (te nepārprotami saskatāmas biogrāfiskas asociācijas). "Viņš cieta no tā, ka bija ģēnijs provinciālā pilsētā. Kritēriji, kurus viņš izvirzīja talanta rīcības vērtēšanai – neieinteresētība, aizrautība, domas izpausmes un tamlīdzīgi visā visumā bija pārāk augsti viņa laikabiedriem."³⁴⁹ Tieši tāpēc viņi to gan apbrīvoja par talanta spēku, gan arī uzskatīja par dzīvei nepiemērotu savādnieku, kas uzdrošinās prasīt pārāk daudz. Tādēļ, iespējams, lai pasargātu paši sevi, pilsētas iedzīvotāji pret viņu vērsa izsmieklu, kā rezultātā viņš nonāca izolācijā (kaut gan šāda izolācija bija viņa paša labprātīga izvēle). "Viņš pats bija "tas indivīds", pat ja neviens cits nebija, un viņš kļuva par tādu aizvien vairāk un vairāk. Tas bija kristietības mērķis, kam viņš kalpoja, viņa dzīve jau no bērnības tam bija lieliski piemērota. Tādējādi viņš noveda līdz pilnībai savas refleksijas aktivitāti,

³⁴⁸ SV, 15. – S. 99–100.

³⁴⁹ SV, 18. – S. 142.

uzdevumu pārtulkot refleksijas terminos, ko nozīmē kristietība. Viņa sirdsskaidrība bija – vēlēties tikai vienu lietu. Tas, ko dzīves laikā viņam pārmeta laikabiedri, proti, ka viņš nesamazina savas prasības, neatkāpjas no tām, ir tas, par ko viņam vēlāk tiek dziedātas slavas dziesmas."³⁵⁰ Iespējams, ka šī stratēģija var kalpot par pamatu apvainojumiem ētiskajā solipsismā un pašizolācijā. Tā tas varētu būt, ja vien Kirkegors neizmantotu dubultotās komunikācijas principu (autora atkāpšanās otrajā plānā nolūkā, lai lasītājs realizētu pats savu lasīšanas un līdz ar to pašsapratnes modeli, tomēr tajā pašā laikā tā ir arī majeitiskas distances radīšana un lasītāja ievilkšana dialogā gan ar pseidonīmajiem autoriem, gan pašu Kirkegoru). Neautentisku attiecību problēmai (abās minētajās nozīmēs) visnepārprotamāk viņš pievēršas nelielajā sacerējumos "Literārais apskats" (publikas kritika) un "Indivīds. Divas 'piezīmes' sakarā ar manu autordarbu" (pūļa kritika un 'Tā vienīgā' īpašā indivīda identifikācija). Kirkegors uzskata, ka neautentiskas attiecības starp cilvēkiem izriet no viņu neautentiska pašredzējuma, tas ir, nespējas uzlūkot sevi kā indivīdu un līdz ar to no nespējas uzņemties atbildību. Tāpēc divkārsā kustība šajā gadījumā nozīmē pašizolācijas aktu gan sociālā (atsvešinājums no sociālās vides), gan individuālā (atsvešinājums no savas konkrētās patības) līmenī. Tātad tas ir patības citādības attiecībā pašai pret sevi atzinums. Tikai pēc tam seko cita citādības uztvērumš, un ētiskais pienākums vispirmām kārtām ir pienākums pašam pret sevi. Gan pašizolācijas akta, gan socializācijas intences (specifiskā kirkegoriskā izpratnē) papildījums iespējams tikai caur ļaušanos reliģiskajam paradoksam (caur tā apsveikšanu) un caur ticības lēcienu. Ticības lēciena kategorija uzsver tieši ļaušanās, atteikšanās momentu, taču, pēc Džeimijas Fereiras domām, termina līdzšinējais tulkojums no dāņu valodas gluži precīzi neatspoguļo šī fenomena īsteno jēgu, jo tas ("ticības lēcienš") varētu raisīt asociāciju ar to, ka lēciena kustība ir vienīgi paša cilvēka ierosināta. Tomēr Kirkegors bieži atsauca uz tādiem nojēgumiem kā lēcienš (*Spring*), kvalitatīva pāriešana (*qualitativ Overgang*) no viena eksistences moda citā (visbiežāk reliģiskajā modā). Nenoliedzot iekšējā rosinājuma lomu šajā kvalitatīvajā pārtapšanā, Dž. Fereira tomēr uzskata, ka vairāk būtu jāizceļ tieši saskare ar Absolūti citādo un tādēļ jāizmanto terminš *lēciens ticībā*, kas būtiski izriet no Kirkegora izpratnes par eksistenciālās komunikācijas aktu. "Tā ir sapratne, kuras ierosinātājs atrodas ārpus patības, tas nav imanents intelektuālisms, tomēr paradoksa pieņemšana

³⁵⁰ Ibid. – S. 143–144.

nozīmē arī jaunu pašsapratni un vienlaikus jaunu pasaules apjēgumu.³⁵¹ Lēciena ticībā nojēgums, iespējams, tiešām ir vairāk atbilstošs kirkegoriskajam eksistences sfēru vizuālajam (viņš runā gan par pakāpēm, gan par sfērām) redzējumam un atšķirībā no apzīmējuma "ticības lēciens" akcentē ne tikai iekšējo kustības motivāciju, bet arī Absolūti Citādā kā kustības un pretkustības iniciatora lomu eksistenciālajā komunikācijā.

Kirkegors vairāk par jebkuru citu ir subjektivitātes aizstāvis (patiesība var būt tikai subjektīva, subjektivitāte kā eksistenciālās/eksistences komunikācijas priekšnosacījums). Taču tas nebūt nenozīmē intersubjektivitātes noliegumu. Pija Seltofta secina: "Tieši otrādi, viņa darbos izpaužas īpatnēja ētiskā uztvere, kas saista personisko ētisko aspektu – ka jāizvēlas sevi un jāuzņemas atbildība par savu dzīvi, – ar sociāli ētisko aspektu – ka no mums tiek prasīts, lai mēs rūpētos par otru cilvēku kā savu tuvāko."³⁵² Šāda divējāda ētiskā definīcija veido caurviju struktūru Kirkegora darbos.

Šo problēmu Kirkegors risina, piemēram, sava darba "Slimība uz nāvi" nodaļās par atšķirīgajām izmisuma formām. Viņš iesāk ar apgalvojumu, ka cilvēka Es ir atgriešanās pie attiecības pašam ar sevi. "Šāda attiecība pret sevi pašu var tikt realizēta tikai caur sevi pašu vai arī caur citu (*et Andet*). Ja šāda attiecība, kas attiecas pati pret sevi, iedibināta caur citu, tā pati kļūst par citādo, taču vienlaikus tā pati ir attiecība, citiem vārdiem sakot, tā ir attiecība pret to, kas ir visu attiecību pamatā."³⁵³ Tātad autentiska patība ir atgriešanās pie attiecības pašam pret sevi caur attiecībām ar citu, kas savukārt arī ir tāda pati autentiska patība (vismaz jājūtības formā). Cilvēka Es ir "attiecība, kas attiecas pret sevi pašu un līdz ar to arī pret citu".³⁵⁴ Var teikt, ka tās ir paritātes attiecības, jo gluži tāpat kā manu patību ietekmē cita Es klātesamība, tā arī es spēlēju nozīmīgu lomu citas patības sevis redzējumā. Tātad kirkegoriskais koncepts 'Tas vienīgais' neizslēdz attiecības ar otru, taču šīm attiecībām vienmēr ir pastarpinājums – Dievs kā vienīgais un principiālais *cilvēciskuma* garants. No tā izriet, ka eksistē divas īsta izmisuma formas. Ja mūsu Es noteiktu sevi tikai un vienīgi pats, tad izmisums varētu rasties no nevēlēšanās būt par sevi pašu. Ja šāds cilvēks vēlas pārvarēt izmisumu tikai saviem spēkiem, tad viņš nonāk aizvien dziļākās

³⁵¹ Ferreira J. M. Faith and the Kierkegaardian leap // The Cambridge Companion to Kierkegaard. – Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1999. – P. 229.

³⁵² P. Seltofta. Tas Otrs – par ētisko Kirkegora darbos. – 12. lpp.

³⁵³ SV, 15. – 73.

³⁵⁴ Ibid.

pretrunās – jo vairāk viņš apjauš iekšējo tukšumu, jo asprātīgāks un baudkārkāks viņš kļūst ārēji kā, piemēram, Dons Žuāns no „Vai nu – vai arī” pirmās daļas fragmenta „Nepastarpinātās erotiskā stadijas vai muzikālais erotikais”.³⁵⁵ Interesanti, ka termins “erotiskais” te lietots kā ierobežojošs koncepts, jo tas attiecināts uz pirmsrefleksijas (tātad pirms ētikas) eksistenciālo situāciju. Bet ko tādā gadījumā mēs varam teikt par reliģisko stadiju B, kuru Kirkegors raksturo kā otrreizējo nepastarpinātību? Šķiet, jāsecina, ka te notiek atgriešanās pie erotikā, tikai jau augstākā, pēcētiskā versijā. Ne velti viņa 1847. gadā sarakstītā kristīgās ētikas jautājumiem veltītā darba nosaukums ir „Mīlestības darbi”. Taču atšķirībā no Platona racionalitātes kā erosa redzējuma, Kirkegoram šī nepastarpinātā saikne pastāv vien nerefleksīvajās eksistences stadijās kā jutekliski erotikais (ierobežots pasaules un sevis redzējums) un garīgi erotikais (kā absolūts, beznosacījumu patības paplašinājums). Kamēr otra – augstākā – izmisuma forma saistīta ir ar izmisīgu vēlēšanos tapt par sevi. "Būtībā šāds formulējums parāda šī Es nespēju saviem spēkiem nonākt pie līdzsvara un miera: tas to spēj attiecībās pats ar sevi, tikai attiecoties pret to, kas ir visu attiecību pamatā."³⁵⁶ Tātad, vērsoties pie sevis, tiecoties kļūt par sevi pašu, Es iedziļinās tajā spēkā, kas viņu nosaka. "Evolūcija ir tajā, lai bezgalīgi attālinātos pats no sevis, tādējādi padarot sevi bezgalīgu, un lai bezgalīgi tuvotos sev, padarot šo Es atkal galīgu."³⁵⁷ Cilvēks nevar tapt par sevi salīdzinājumā ar citiem vai citu dēļ, ir nepieciešama divkāršā kustība. Šī divkāršā kustība var tikt izjaukta gan tad, ja cilvēks apliecina sevi attiecībās ar Dievu, bet noliedz attiecības ar tuvāko, gan tad, ja viņš pievēršas tikai un vienīgi apkārtējiem cilvēkiem. Pirmajā – totālas pašizolācijas – gadījumā zūd viens (iespējams, ka Kirkegora skatījumā pats būtiskākais) patības struktūras elements – tapšana, jo šeit Es paliek ieslēgts savā tāpatībā. Kamēr otrajā gadījumā allaž pastāv iespēja, ka patība, ļaujoties pūļa spiedienam, var tikt aizvīlināta projām no sevis.

Izvēles pirmā kustība ir jāsaprot kā iepriekš dotā pieņemšana. Tiesnesis Viljams savā otrajā vēstulē raksta, ka šī izvēle allaž saistās ar nožēlu, jo cilvēkam jāizvēlas jau kaut kas iepriekš dotais. Tomēr tieši caur šo nožēlu realizējas pirmā kustība – savas tāpatības atzīšana un uzdrošināšanās attālināties no tās, taču vienlaikus tiek realizēta arī pretējā izvēles kustība – atgriešanās pie sevis un Cita. „Pirmā forma, ko pieņem izvēle, ir pilnīga izolācija. Jo, izvēloties sevi, es sarauju saites ar visu

³⁵⁵ SV, 2. – S. 45–126.

³⁵⁶ SV, 15. – S. 73–74.

³⁵⁷ Ibid. – S. 88.

pasauli, līdz savā izolācijā es nonāku pie abstraktas identitātes. Kad cilvēks ir izvēlējis sevi attiecībā uz savu brīvību, tad tieši ar to viņš pierāda savu aktivitāti. Tomēr šai darbībai nav saistības ar apkārtējo pasauli, jo indivīds ir pilnībā no tās atsvešinājies un eksistē tikai pats sev.”³⁵⁸ Taču tajā pašā laikā cilvēks izdara otru izvēli – būt pasaulē. „Tādējādi viņa kustība būs no sevis un caur pasauli pie sevis. Un kustība šeit ir īsta kustība, jo tā ir brīva izvēle, un tajā pašā laikā jārunā par imanento teleoloģiju.”³⁵⁹ Tiesnesis Viljams uzsver divus aspektus – patības iedibinātību un patības nepārtrauktību. Ja iedibinātība saistīta ar to, ka patība ir kaut kas jau iepriekš dots, tad tās nepārtrauktību nodrošina attiecības ar citiem cilvēkiem, jo ikkatrā komunikatīvajā aktā cilvēkam jāveic šāda divkāršā kustība.

Kā katrā līmenī (individuālajā un attiecību ar citu līmenī) realizējas divkāršā kustība? Individuālās patības līmenī tā nozīmē vispirms nošķiršanos no savas vēsturiskās konkrētības, kas iespējama, tikai apzinot savu eksistences situāciju un novietojumu pasaulē, jo, lai no kaut kā atteiktos, tas vispirms jāiepazīst. Vēl jo vairāk – sākotnējais nošķirums – kustība prom no sevis paredz to, ka eksistē kāds iepriekš dotais patības kodols jeb tāpatība, kuru, saskaņā ar Kirkegoru, ir iedibinājis Dievs. Taču lēmums veikt kustību prom no sevis ir jāpieņem cilvēkam pašam, un viņš ir par šo izvēli atbildīgs gan savā, gan citu cilvēku, gan Dieva priekšā. Šī izvēle var būt ētiska. Par to savā vēstulē „Līdzsvars starp estētisko un ētisko personības veidošanās procesā” raksta tiesnesis Viljams: “Ja cilvēks varētu pastāvīgi balansēt uz izvēles sliekšņa, ja viņš varētu pārstāt būt personība, ja savā iekšējā esamībā viņš būtu tikai tukša doma, ja personība nenozīmētu neko vairāk, kā būt pundurim, kas izpilda visu nepieciešamo, bet tomēr paliek nemainīgs, ja tā tas būtu, tad būtu muļķīgi teikt, ka cilvēkam ir par vēlu izvēlēties, jo dziļākajā nozīmē vispār nerastos jautājums par izvēli. Izvēle pati par sevi ir būtiska personības saturam; izvēles procesā personība iegremdējas tajā, ko izvēlējusies, un, ja izvēle netiek izdarīta, tad tā izposta pati sevi. Uz kādu brīdi var šķist, var izskatīties, ka izvēles pamats ir ārpus tā, kas izvēlas, viņam ar to nav nekādas saistības, viņš pret to var izturēties vienaldzīgi. Tas ir pārdomu mirklis, bet tāpat kā Platona acumirklim, tam nav eksistences, vismaz abstraktā nozīmē, kādā jūs pie tā tveraties. Un jo ilgāk kāds cieši raugās uz to, jo mazāk tas eksistē. Tas, kas jāizvēlas, atrodas visdziļākajā saistībā ar to, kurš

³⁵⁸ SV, 3. – S. 222.

³⁵⁹ Ibid. – S. 252.

izvēlas.”³⁶⁰ Izvēle var būt arī reliģiska rakstura (absolūtā izvēle stāstā par Abraāmu un Izaāku). Izvēles rezultāts ir patības citādošanās jeb transformācija (patība kļūst par citu pati sev). Tikai pēc tam ir iespējama atgriešanās vēsturiskajā konkrētībā. „Cilvēks, kas izvēlēties un atradis sevi ētiski, pieder sev visā savā konkrētībā. Viņš pieder pats sev kā indivīds [...] Bet, lai gan viņš ir mērķis pats sev, šis mērķis tajā pašā laikā ir arī kas cits, jo tā patība, uz ko tiek ties, nav vis abstrakta patība, kas iederas itin visur un tāpēc nekur, bet gan konkrētā patība, kas atrodas dzīvā mijiedarbībā ar noteiktu apkārtni, šiem dzīves apstākļiem, ar šo lietu kārtību. Patība kā mērķis ir ne tikai personiska, bet arī sociāla, pilsoniska patība.”³⁶¹ Tātad, ja pirmā kustība ir izolācijas akts, tad otrā kustība (pretkustība) ir atbildības uzņemšanās, kas rada pamatu *nepārtrauktībai* jeb vienībai ar savu eksistences situāciju, savu patību un citiem. „Personiskā dzīve kā tāda bija izolācija un tāpēc nepilnīga, bet, atgriežoties atkal pie savas personiskās esamības caur socialitāti, personiskā dzīve izpaužas augstākā formā. Personiskā esamība ir absolūta, tai piemīt iekšēja teleoloģija.”³⁶² Tādējādi Kirkegors runā gan par patības iedibinātību, gan patības nepārtrauktību. Lietojot tādus raksturojumus kā „pirmā kustība” un „otrā kustība”, „kustība” un „pretkustība”, Kirkegors it kā mūs vedina domāt par to, ka laika ziņā vispirms notiek viena, tad nākamā kustība, tātad var runāt par diviem atsevišķiem pretējas virzības laika nogriežņiem. Tomēr tā tas nav, jo Kirkegora eksistenciālās komunikācijas izpratne paredz to, ka kustība un pretkustība noris vienlaicīgi, tieši tādēļ ir grūti, ja ne neiespējami, nošķirt. Tādēļ kā eksistences kustības laika apzīmējumam Kirkegors izmanto acumirkļa nojēgumu. Gan ētiskā, gan reliģiskā kustība un pretkustība ietver Absolūti citādā pastarpinājumu, taču šīs kustības ir kvalitatīvi atšķirīgas. Ja ētiskā izvēle allaž ir “vai nu – vai arī” situācijas realizācija, kas pieļauj vairākas alternatīvas, tad reliģiskā izvēle ir pārgalvīgs lēciens ticībā – tās rezultātā patība pilnīgi pārveidojas un kļūst par citu pati sev. Protams, arī estētiskajā eksistences stadijā izvēle pastāv, taču tās motivācija nav saistīta ar cilvēka iedziļināšanos sevī un to nosaka tikai un vienīgi ārēji apstākļi. Tātad te izvēles izdarīšana ir tikai ilūzija.

³⁶⁰ Ibid. – S. 154.

³⁶¹ Ibid. – S. – 242–243.

³⁶² Ibid. – S. 243.

Ja kustības un pretkustības pamatu veido saikne ar Absolūti citādo, tad kustības nepārtrauktība rodas no attiecībām ar citiem cilvēkiem, tas ļauj uzdot jautājumu par intersubjektivitātes iespējamību Kirkegora eksistences filosofijā un, iespējams, sniegt pozitīvu atbildi uz to.

3. EKSISTENCES KOMUNIKĀCIJA UN TĀS VEIDI

Termins “eksistenciālā komunikācija” promocijas darbā izmantots, lai apzīmētu Sērena Kirkegora vēstīšanas formu un tās savdabīgos nosacījumus, autorei lietojot terminu aprakstošā nozīmē tādēļ, ka Kirkegors pats nelieto nedz terminu “eksistenciālā,” nedz “komunikācija”. Tomēr, pēc promocijas darba autores domām, ir iespējams lietot šos vēstījuma formas apzīmējumus, jo “eksistenciālā” nozīmē to, ka ikkatrā vēstījumā iesaistīti ārpus tekstuāli, ar patības eksistenci un pašredzējumu, patības tapšanu saistīti nosacījumi, kamēr “komunikācija” nozīmē to, ka Kirkegora daiļradi caurauž valodas, teksta, saprašanas un saprašanās problemātiku īpatnā vērsumā kā atturēšanās, noklusēšana, nepateiktība līdz galam, pašvērstība utt. Loģiski izriet jautājums par to, kā tadā gadījumā interpretēt Kirkegora paša lietoto terminu “eksistences komunikācija” (*Existens-Meddelelse*)? Šis nošķīrums ir būtisks tādēļ, ka satver jau citu problēmlauku, tas ir, eksistences izpaušanos (eksistences modu veidā), domāšanas par eksistenci iespējamību vai neiespējamību (domas par un pret metodi) un patības pašrealizāciju laikā (dzīves laiku, acumirkli un atkārtēšanos). Citiem vārdiem sakot, “eksistences komunikācija” attiecas ne tik daudz uz paušanu vārdos un saprašanu, kā uz to, kas izpaužās valodā, dzīves pozīcijā, attieksmē pret sevi pašu un pret citiem. Šis pēdējais aspekts sasaucas ar to, ko Kirkegors dēvē par “spēju komunikāciju”, pretstatā “zināšanu komunikācijai” jeb, citiem vārdiem sakot, reliģiski ētisko komunikāciju pretstatā filosofiskai izteiksmei (jeb metafīzikai);³⁶³ tas savukārt ļauj aprakstīt Kirkegora uzskatu kā negatīvu ontoloģiju jeb ontoloģiju bez metafīzikas, jo, kaut gan pastāv noteiktas valodiskās struktūras, tomēr būtisko nav iespējams izteikt vārdos, arī pats “eksistences komunikācijas” jēgums ir visai amorfs. Papildus grūtības Kirkegora pētniecībā rada tas, ka jēdziena aprakstījumam koncentrētā formā autors pievērsies tikai savā “Noslēdzošā nezinātniskā postskripta” divās nodaļās, kā arī piezīmēs lekcijām par ētiskās un ētiski reliģiskās komunikācijas dialektiku. Protams, tāpat kā citu kirkegorisko terminu gadījumā, ir iespējams izsekot to lietojumam gan retrospektīvi, gan perspektīvi, ja par atskaites punktu uzlūkojam darbu “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts”, taču tas nav šī pētnieciskā darba

³⁶³ Jautājums par spēju un zināšanu komunikācijas dialektiku aplūkots promocijas darba apakšnodaļā “Netiešā komunikācija kā divkāršā refleksija”.

uzdevums. Šeit vispirms būtiski ir ieskicēt jēdzienu “eksistences komunikācija”, lai pēc tam aplūkotu tās dažādosodus. Loģiski izriet jautājums par analīzes leģitimitāti: ja jau Kirkegors par šo teorētisko jautājumu runā tik maz, tad, iespējams, eksistences komunikācija spēlē tikai otršķirīgu lomu viņa reliģiski filosofiskajā refleksijā. Par to, šķiet, liecina arī terminoloģiskā nekonsekvence – viņš līdzīgos kontekstos pārmaiņus lieto dažādus terminus: dzīves ceļa stadijas/eksistences formas/eksistences komunikācijas modi. Tomēr, pēc promocijas darba autores domām, tieši jēgums “eksistences komunikācijas modi” ir visprecīzākais, jo, atšķirībā no stadiālā skatījuma (kas paredz noteiktu hierarhiju) un eksistences formu aprakstījuma (kas vedina vairāk uz ārēju izpausmju raksturojumu), tas atspoguļo to, kā indivīds saprot pats sevi un apraksta pats sevi kā eksistējošu indivīdu. Tāpat jāuzsver, ka “eksistences komunikācijas” termins šajā pētījumā lietots pretstatā terminam “eksistenciālā komunikācija”, kur pirmais apzīmē komunikācijas saturu, , bet otrais – komunikācijas formu (tiešā komunikācija, netiešā komunikācija, dubultotā refleksija, reduplikācija). Kaut gan, protams, formas jautājumi spēlē savu lomu arī pirmajā gadījumā, jo, runājot par cilvēka pašsaprātnei, aktualizējas jautājums par paša un cita saprašanas modeļiem jeb, citiem vārdiem sakot, jautājums par filosofiju kā metodi. Tikpat būtisks ir arī laika aspekts eksistences komunikācijā, tas attiecas gan uz patības būtisko temporalitāti (dzīves laika izpratne), gan uz patības ierakstīšanu stāstījumā (naratīvais laiks), gan uz tapšanas laiku (acumirkļis). Visi šie jautājumi aplūkoti šajā promocijas darba nodaļā.

3. 1. Komunikācija kā eksistences izpaušanās

Eksistences komunikāciju var raksturot šādi – tā ir dzīve, kurā cilvēks piedalās, bet ko nevar izteikt tieši – vārdos, bet var parādīt ar noteiktu dzīvesveidu, uzvedības modeli. Kirkegors domā par komunikāciju kā specifisku eksistences modu, kas kalpo autentiskas patības pašizpaušmei. Taču tad izvirzās jautājums, kā iespējams runāt par šo komunikāciju, kā to aprakstīt?³⁶⁴ Kirkegora pētnieks Johans Taelss to

³⁶⁴ Šai problemātikai veltīts Nerinas Jansenas raksts “Apmāns patiesības vārdā: maģistrs Kirkegors un komunikācijas problēma” (Jansen N. Deception in Service of the Truth: Magister Kierkegaard and the Problem of Communication // International Kierkegaard Commentary. Concluding Unscientific Postscript to “Philosophical Fragments”. – Macon, Georgia: Mercer University Press, 1997. – Pp. 115–128). Disertācijas autore līdztekus Kirkegoru piezīmju par komunikāciju analīzei akcentē arī Kirkegora pieejas nozīmīgumu šodienas komunikatīvajā situācijā, kur priekšplānā izvirzās interaktivitātes

raksturo kā aicinājumu atgriezties pie “primitīvākas” domāšanas formas. Viņš raksta: “Primitīvais domātājs reflektē par to, ko zina katrs vai kas katram būtu jāzina, proti, par cilvēcisko idealitāti. Vēl vairāk, viņš saprot, ka šī idealitāte paliek absolūti abstrakta tik ilgi, kamēr cilvēks neuztver to kā personisku aicinājumu, tik ilgi, kamēr viņš nepārvērš šo “dabisko” potenciālu savā ētiskā misijā.”³⁶⁵ Apzīmējums “primitīvāks” domas stāvoklis (šo terminu lieto Kirkegors savās lekciju piezīmēs “Komunikācijas ētiskā un ētiski reliģiskā dialektika”) sasauca ar viņa otrreizējās nepastarpinātības jeb reliģiozitātes B kā eksistences moda interpretāciju “Noslēdzošajā nezinātniskajā postskriptā”. Tas ļauj izdarīt secinājumu, ka eksistences modus (estētisko, ētisko, ētiski-reliģisko un reliģisko) eksistences komunikācijas kontekstā var aprakstīt caur nepastarpinātības un refleksijas dialektikas prizmu. Līdztekus tam Kirkegors aplūko vēl divus specifiskus eksistences komunikācijas paudumus, proti, ironiju un humoru. Pamatmodi – estētiskais, ētiskais un reliģiskais – Kirkegora pētniecībā tradicionāli aplūkoti kā eksistences stadijas (uz to vedina paša autora lietotā terminoloģija, par ko visnepārprotamāk liecina darba “Dzīves ceļa stadijas” nosaukums); šī stadiālā pieeja tiek piemērota gan autora dzīvei (kā estēts/bohēmiets laika gaitā nosacīti pārtop mūkā/vientuļniekā), gan daiļradei (Kirkegora darbus iespējams sadalīt trijās lielās grupās, proti, ar pseidonīmiem parakstītie un autora inkognito saglabājošie – “Vai nu – vai arī”, “Atkārtošanās”, “Bailes un trīsas”, “Filosofiskās drumslas”, “Bažu jēdziens”; ar pseidonīmiem parakstītie un inkognito atklājošie – “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts”, “Mīlestības darbi”, “Slimība uz nāvi”, “Ievingrināšanās kristietībā”; ar paša vārdu parakstītie reliģiskie un izglītojošie diskursi, antiklerikālā polemika žurnālā “Acumirkļis”, kā arī “Skatījums uz manu autordarbu”). Tomēr šāds hronoloģisks dzīves un lineārs daiļrades skatījums, šķiet, netver autora dzīves un darba komplekso raksturu, kur divi procesi noris vienlaikus – no vienas puses, visu daiļradi var uzlūkot kā personisku biogrāfiju, kā privātu vēstījumu cilvēkiem un pašam sev, kamēr, no otras puses, – Kirkegors ļoti aktīvi piedalījies pats savas dzīves sacerēšanā. Tieši tādēļ šādu stadiālu vai pakāpjveida skatījumu var piemērot visai nosacīti. To vislabāk varētu raksturot ar šādu līdzību no “Diapsalmatas”: “Teātra aizkulisēs sākās ugunsgrēks. Skatuves priekšā iznāca klauns, lai brīdinātu publiku, cilvēki domāja, ka

princips. Tas ir, svarīgs ir ne tikai pavēstāmās informācijas saturs, bet arī forma, kādā informācija tiek pasniegta, un adresāta reakcija uz to.

³⁶⁵ Taelis J. A More Primitive Thinking: Word and Speech-act in Kierkegaard // Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought. – Leuven: Leuven University Press, 2003. – P. 57.

tas ir joks un aplaudēja. Viņš atkārtoja brīdinājumu, taču aplausi bija vēl skaļāki. Es domāju, ka tieši tas sagaida pasauli: vipārēji aplausi no asprāšiem, kas tic, ka šis viss ir viens vienīgs joks.”³⁶⁶ Kurā lomā tad Kirkegors saredz pats sevi? Nepārprotami – viņš iejūtas klauna ādā un, iespējams, apjaušot publikas uzklaušīt un saprast nespēju, izmanto dažādus trikus, lai skatītājus piesaistītu savai dompasaulei un iesaistītu viņus tajā. Tāpat jāatceras, ka Kirkegors pats dekonstruē stadiālo hierarhiju, ieviešot atkārtotās/atkārtojuma jēdzienu.³⁶⁷

Eksistences stadiju problemātikai Kirkegora filosofijā pievērsies Teodors Adorno savā monogrāfijā “Kirkegors. Estētiskā konstruēšana”.³⁶⁸ T. Adorno definē stadijas kā eksistences sfēras un iedziļinās šo sfēru loģikā. Šīs interpretācijas raksturjēdziens ir nevis “eksistences sfēra” (šo jēgumu periodiski lieto arī pats Kirkegors), bet gan “loģika”. Adorno atzīst, ka “Kirkegora eksistences filosofija ir nekas cits kā mēģinājums aptvert vai pamatot – domāšanā – eksistences antinomisko raksturu kā patiesības saturu.”³⁶⁹ Tas nozīmē, ka, lai arī Kirkegors noliedz Hēgeļa sistēmu, viņa paša eksistences izpratne ir vien realitāti neatvedinošs prāta konstrukts – sfēras ir “aksiomātiski novietotas viena otrai līdzās”.³⁷⁰ Pārejas starp sfērām ir iespējamās vien ar lēciena palīdzību, taču, pēc Adorno domām, Kirkegora pieeja ir fragmentēta. Pat ja varētu secināt, ka lēciena ideju Kirkegors aizguvis no Hēgeļa, sfēras savstarpēji nesaista kvantitatīvi kvalitatīvās attiecības, bet gan iracionāls subjekta izvēles un ļaušanās moments. “Atrautas viena no otras ar Kirkegora loģikas, gluži kā ar nepārvarama dabasspēka, palīdzību, sfēras, kuras agrāk tika sauktas par stadijām, pārtop autonomās “idejās” un valda pār eksistenci.”³⁷¹ Tādējādi, Adorno ieskatā, Kirkegora eksistences stadijas/sfēras nav vis pašas eksistences izpaušanās modi, bet gan – loģiska struktūra, kas tiek, iespējams, mākslīgi uztipta reālajai eksistencei, tāpēc to varētu drīzāk saukt par apziņas stāvokli jeb “reālismu bez realitātes”.³⁷² Citiem vārdiem sakot, šē redzama Kirkegora filosofijas kritika no hēgeliskām pozīcijām, interesanti ir tas, ka līdz ar kritiku T. Adorno iezīmē arī dziļo saikni, kas vienu abus domātājus.

³⁶⁶ SV, 2. – S. 33.

³⁶⁷ Atkārtotās un atkārtojuma problemātika aplūkota turpmākajā promocijas darba sadaļā, kas veltīta Kirkegora laika izpratnei.

³⁶⁸ Adorno T. W. Kierkegaard. Construction of the Aesthetic. – Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 1994.

³⁶⁹ Ibid. – P. 86.

³⁷⁰ Ibid. – P. 87.

³⁷¹ Ibid. – P. 90.

³⁷² Ibid. – P. 86.

Promocijas darba autore kurpretim uzskata, ka eksistences komunikācijas kā eksistences izpaušanās jēgums ļauj uzlūkot stadijas/formas/modus nevis kā loģiskas domāšanas formas, bet gan kā pašas eksistences un cilvēka pašizziņas procesus. Šāds interpretācijas pamatojums ir atrodamš divos Kirkegora sacerējumos – “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts” un “Ētiskās un ētiski reliģiskās komunikācijas dialektika”.

3.1.1. Par eksistences komunikāciju

Eksistences komunikācijas (*Existents-Medelelse*) pretstatījums teorētiskajai (spekulatīvajai) domāšanai, ir viens no caurviju motīviem 1846. gada darbā “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts *Filosofiskajām drumslām*”. Turklāt te atrodamas vairākas, gan savstarpēji saskaņotas, šī motīva variācijas, kuras centrējas ap eksistences komunikācijas un sistēmiskās filosofijas pretnostatījuma problemātiku. Kirkegors kritizē nevis spekulatīvo filosofiju kā tādu (savas kompetences, proti, loģisko konstruktū radīšanas un izvēršanas robežās tās darbība ir produktīva), bet gan drīzāk – tas ir mēģinājumus interpretēt eksistences izpaušmes, tās analizējot abstraktā veidā. Citiem vārdiem sakot, spekulatīvās domāšanas galvenā kļūda ir savas kompetences robežu pārkāpšana. Savukārt eksistences komunikācijas izpētei rakstā “Kā iespējama eksistences komunikācija?” pievērsies pētnieks kā Noels Adamss.³⁷³ Viņš atzīst: “ir pietiekami daudz tekstu, kurus var izmantot, lai mēģinātu konstruēt to, ko viņš [Kirkegors – V. V.] saprot ar terminu “eksistences komunikācija”. Skaidrs, ka eksistences komunikācija ir kaut kas, kam ir saistība ar veidu, kā persona attiecas pret eksistenci: šajā ziņā var pamatoti apgalvot, ka eksistences komunikācija ir eksistences interpretācija.”³⁷⁴ Tas ir mēģinājums satvert individuālo eksistenci tās aktualitātē un konkrētībā. Autora atbilde uz raksta nosaukumā uzdoto jautājumu netiek atrasta, problēma saistīta ar to, ka laikā eksistējošam indivīdam jāattiecinā sevi pret mūžīgo, nemainīgo; pat ja pieņemam, ka attiecība ir iespējama, tad neiespējami to ir kaut kādā veidā formulēt. “Tādējādi jautājums – kā eksistences komunikācija iespējama? – diemžēl paliek atklāts.”³⁷⁵ Viens no visspilgtākajiem šīs tēmas izvērsumiem rodams “Noslēdzošā nezinātniskā postskripta” 3. nodaļā “Aktuālā subjektivitāte, ētiskā

³⁷³ Adams N. S. How is an Existence-Communication Possible? // Søren Kierkegaard and the Word (s). Essays on Hermeneutics and Communication. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003. – Pp. 160–170.

³⁷⁴ Ibid. – P. 162.

³⁷⁵ Ibid. – P. 169.

subjektivitāte; subjektīvais domātājs”.³⁷⁶ Lai gan Kirkegors nekur nesniedz jēdziena “eksistences komunikācija” definīciju, no teksta kopumā izriet, ka, gluži tāpat kā termina “spekulācija” gadījumā, viņš to neattiecina uz kaut ko, kam piemistu ontoloģisks statuss (kaut ko pastāvošu), bet gan uz attiecībām starp eksistējošiem fenomeniem. Spekulatīvais domātājs savu uzdevumu saskata kustībā no konkrētā pie abstraktā: “Tieši tāpēc, ka abstraktā domāšana ir *subspecie aeterni*, tā ignorē konkrēto, temporālo, eksistences tapšanu un eksistējoša cilvēka sarežģīto situāciju [...] Ja tiek atzīts, ka abstraktā domāšana ir augstākā domāšanas pakāpe, tad no tā izriet, ka zinātnieki un domātāji lepmi pagriež muguru eksistencei, atstājot mūsu ziņā tikt galā ar pašu grūtāko.”³⁷⁷ Eksistences komunikācija, no otras puses, ir termins, ar kuru apzīmē to veidu, kādā konkrētais cilvēks attiecas pret aktualitāti, esot šīs aktualitātes sastāvdaļa. Tātad šajā nozīmē eksistences komunikācija ir jāuzlūko kā eksistences interpretācija, saistīta ar pašu eksistējošo indivīdu. “Eksistējošā cilvēka galvenā interese ir viņa eksistēšana, un šī ieinteresētība eksistencē ir viņa aktualitāte.”³⁷⁸ Līdz ar to subjektīvā domātāja uzdevums ir saprast pašam sevi savā eksistencē. Viņa domāšanā neizbēgami iekļaujas fakts, ka viņš ir domājošs (to būtu grūti neatzīt) un vienlaikus eksistējošs, tātad domājošs par sevi kā eksistējošu domātāju. Un atkarībā no iedziļināšanās pakāpes sevī (iekšējības padziļināšanās) var izšķirt dažādas eksistences komunikācijas formas (estētisko, ētisko, ētiski reliģisko un reliģisko).

Abstraktā (spekulatīvā domāšana), pēc Kirkegora/Klīmaks domām, zaudē reālo cilvēku, tāpēc nozīmīgs ir cilvēka tēmas iekļāvums filosofiskajā diskursā, tā rezultātā arī filosofiskā izteiksmes forma kļūst subjektīva. Tomēr priekšplānā izvirzās jautājums – ko īsti nozīmē būt eksistējošam un domājošam par savu situāciju pasaulē indivīdam? To var atbildēt, izejot no pretējā, proti, domājot, vai iespējama abstrakta cilvēciska eksistence? Ja jā, tad kā to varētu raksturot? Kirkegors secina, ka abstraktais domātājs eksistē nevis kā konkrēta būtne, bet gan drīzāk – kā kādas (šajā gadījumā cilvēku) sugas variācija, kas skrupulozi jāizpēta. Tādējādi rodas iekšēja pretruna starp domātāja domāšanu, kuras mērķis ir skaidrība un atsvešinātība, un paša domātāja reāli fizisko eksistenci. “tīrā domāšana vispirmām kārtām ir psiholoģiska dīvainība, apbrīnojama iztēles spēja radīt fantomu – tīro esamību.”³⁷⁹ Tā ir abstrakta Es – Es attiecība jeb domāšanas attieksme pašai pret sevi pašu. Jebkāda pretruna (tajā

³⁷⁶ SV, 10. – S. 9–59.

³⁷⁷ Ibid. – S. 9.

³⁷⁸ Ibid. – S. 21.

³⁷⁹ Ibid. – S. 11.

skaitā universālās šaubas) zaudē savu jēgu, ja tās aplūko ārpus eksistences; tas pats, pēc Kirkegora domām, attiecas arī uz, piemēram, kustības domāšanu, kas abstraktā lūkojumā pārvēršas sausā matemātiskā formulā. Varētu teikt, ka šie apgalvojumi skan pārlietu kategoriski, taču jāatceras, ka šeit viņš pamato savu filosofisko (kuru pilnīgi pamatoti var dēvēt par vēl vienu eksistences komunikācijas formu, tikai viņš izvairās to saukt vārdā, jo tā laika Eiropas intelektuālajā vidē šis vārds ir grodi savijies ar Hēgeļa sistēmfilosofiju) metodi, gan nekad to par metodi nesaucot. Tā ir polemika, kurā gluži loģiski ir daudz pārspilējumu, taču, iespējams, šie pārspilējumi, košie otas triepieni ļauj skaidrāk saskatīt viņa pozīciju. Tajā pašā laikā viņš to arī mīkstina, sakot: “Es labāk saku: es zinu, ka es esmu cilvēciska būtne un ka es neesmu sapratis sistēmu.”³⁸⁰ Tādēļ, ka, izvirzot jautājumu par abstraktās domāšanas prioritāti, filosofija būtībā atsakās no jautājuma par cilvēka ētisko aktualitāti, kas, pēc Kirkegora domām, ir vienīgā eksistējošā cilvēka aktualitāte. “Subjektīvā domātāja uzdevums ir *saprast sevi eksistencē*.”³⁸¹ Tas nebūt nenozīmē, ka abstraktais domātājs neeksistē, tika atkal un atkal nākas atgriezties pie jautājumiem, ko nozīmē domāt par eksistenci un vai par to domāt un runāt vispār ir iespējams? Kirkegors atbild, ka ir iespējams, bet tikai tverot eksistences izpausmes. Citiem vārdiem sakot, ja abstraktajai domāšanai ir nepieciešams kāds absolūts, ārpus eksistences pozicionēts skatpunkts, eksistences komunikācija ir iesaistītā (iespējams, angažēta) indivīda pasaules redzējums. Vai šādā gadījumā nenonākam pie paradoksa, proti, ka eksistēšana nav domājama, bet eksistējošā persona domā. Kā to saprast? Tikai tā, ka šādai domāšanai nepiemīt nepārtrauktība, tā ir pulsējoša. Šāda pati kritika attiecināma uz Hēgeļa esamības un domāšanas identitātes izpratni. Šī filozofiskā tēze (esamība=domāšana) būtībā, pēc Kirkegora domām, patiesībā izprotama kā identitātes atcēlums, jo te domāšana pilnībā atsakās no eksistences un mīt pati savā pašpietiekamā pasaulē, tomēr šķiet, ka šis autors šo tēzi interpretē diezgan shematiski – atzīstot, ka eksistence ir atvasināma no domāšanas, viņš secina, tikpat labi ar domāšanas palīdzību varētu visu deaktualizēt (padarīt par neesošu), kas nav iespējams principā. Subjektīvā domātāja domāšanā neizbēgami iekļaujas tas fakts, ka viņš ir domājošs, taču vienlaikus eksistējošs, tātad domājošs par sevi kā eksistējošu domātāju. “Subjektīvā domātāja uzdevums ir pārvērst pašam sevi instrumentā, kas skaidri un noteikti pauž būtiski cilvēcisko

³⁸⁰ Ibid. – S. 18.

³⁸¹ Ibid. – S. 52.

eksistencē.³⁸² Šis būtiskais ir tas, ko Kirkegors saprot ar eksistences komunikāciju, taču paradoksālā kārtā, izteikta valodā, tā zaudē savu eksistenciālo nepastarpinātību, pārdzīvojuma realitāti. Tādējādi ir jāmeklē arī jaunas, ārpusloģiskas, nekonceptuālas, tas ir, naratīvas izteiksmes formas.

3.1.2. Eksistences komunikācijas modi

"Noslēdzošajā nezinātniskajā postskriptā" Kirkegors aplūko patības individualizācijas pakāpes arī no eksistenciālo modu (nepastarpinātība, refleksija, otrreizējā nepastarpinātība) viedokļa, atzīstot: "Visas eksistences interpretācijas sarindojas pēc tā, kā tās atspoguļo indivīda dialektisko iekšējības padziļināšanos."³⁸³ Šo procesu, kuru var uzlūkot divējādi – gan kā virzīšanos augšup pa Jēkaba kāpnēm,³⁸⁴ gan kā virzīšanos iekšup – patības pašapzināšanos. "Sfēras ir savstarpēji saistītas šādi: tiešāmība (nepastarpinātība); ierobežots veselais saprāts; ironija; ētika, kuras maska ir ironija; humors; reliģiozitāte, kuras maska ir humors, – un tad visbeidzot – patiesā kristīgā fāze, kuru raksturo paradoksāls eksistences izcēlums, paradokss, attiecību saraušana ar imanenci un absurds."³⁸⁵ Vizuāli šīs augšup/iekšup vedošās kāpnes varētu izskatīties šādi:

- Estētiskā tiešāmība.
- Ierobežots veselais saprāts.
- Ironija.
- Ētika, kuras maska ir ironija.
- Humors.
- Reliģiozitāte, kuras maska ir humors.

³⁸² Ibid. – S. 56.

³⁸³ Ibid. – S. 238.

³⁸⁴ Kirkegora pseidonīms Johanness Klīmakss ir unikāls, jo tas saistīts ar vēsturisku personu – 7. gadsimta kristīgo mūku no klostera Sīnāja kalnā – Svēto Džonu (Johannesu) Klīmaksu, kas pazīstams arī kā Džons Sholasts jeb Džons no Sīnāja kalna. Acīmredzami šī vārda izvēle nav nejauša, jo Klīmaksa literārais sacerējums *Scala Paradisi*, izmantojot biblisko analogiju par Jēkaba kāpnēm, attēlo to, kā askēzes ceļā nonākt pie Dieva. Katra darba nodaļa simbolizē vienu pakāpienu un tajā aplūkots kāds noteikts garīgais jautājums. Šīm kāpnēm ir trīsdesmit pakāpienu, tie pārstāv trīsdesmit gadus, kurus Kristus nodzīvoja līdz savai kristīšanai. Sākotnējās nodaļas aplūko askētiskās dzīves vērtības, nākamās – veidus, kā pārvarēt šīspasaules netikumus, bet pēdējās nodaļas apraksta augstāko vērtību, un tā ir mīlestība (*agape*). Šī tematika nepārprotami atbalsojas Kirkegora filosofijā, it īpaši tajos darbos, kas parakstīti ar Johannaesa Klīmaksa vārdu (*De Omnibus dubitandum est*, "Filosofiskās drumslas" un "Noslēdzošais nezinātniskais postskripts") un kurus var nosacīti uzlūkot par filosofisko pārdomu centrālo asi.

³⁸⁵ SV, 10. – S. 204.

- Imanentā reliģiozitāte.
- Paradokss, attiecību saraušana ar imanenci.
- Kristietība.

Tiešamība jeb estētiskais nesaskata pretrunas pašā eksistēšanā – eksistēšana tiek uzlūkota pati par sevi, kamēr pretrunas tiek uztvertas tikai kā ārēju apstākļu radītas. Pretrunu atrisināšana tādējādi saistīta nevis ar personības iekšējām pārmaiņām, tas ir, vēšanos pašam pie sevis, bet gan ar pielāgošanos apkārtējās pasaules nosacījumiem (ar konformismu) vai, gluži pretēji, ar lepnuma pilnu noslēgšanos sevī. Taču ne vienā, ne otrā gadījumā te nav vērojama introspekcija. Estēts ir apzināti neieinteresēts ne tikai sevī, bet arī apkārtējā pasaulē. Šajā estēta definējumā Kirkegors izmanto kantisko estētiskā noteiksmi. Kirkegors savos tekstos izmanto termina "estētisks" dažādas nozīmes, reizēm pat izspēlējot tās vienu pret otru. Var teikt, ka Kirkegors adaptē kantisko estētiskā kā neieinteresētās ieinteresētības ideju. Viņaprāt, estētiskais ir neieinteresēts tādēļ, ka neprasa nekādu cilvēka piepūli, proti, estēts var vienkārši ļauties pasīvam baudījumam. Turklāt, atšķirībā no Kanta, tam nebūt nav jābūt skaistā vai cildenā baudījumam – kirkegoriskais estēts var tīksmināties arī par citu cilvēku traģēdiju vai pat var izraisīt šo traģēdiju, piemēram, "Kārdinātāja dienasgrāmatā" Johanness nežēlīgi eksperimentē ar Kordēlijas jūtām. Kirkegora pētnieks Johanness Sloks to ataino šādā līdzībā: "Ja jūs teātrī skatāties šausalīgu traģēdiju, jūs varat izbaudīt to tieši tādēļ, ka nejūtat vajadzību iejaukties un palīdzēt upuriem. Tieši šajā vārda nozīmē jūs esat neieinteresēti."³⁸⁶ Tādēļ arī nav pārsteidzoši, ka savā eksistences stadiju hierarhijā estētisko modu Kirkegors novieto vizzemāk. Tomēr tajā pašā laikā viņš ar estētisko saprot arī cilvēkam tieši doto, taustāmo realitāti, viņa spējas, talantu, sociālo un kultūras situāciju, apzīmējot to ar terminu "tiešamība" jeb "nepastarpinātība". Kirkegora estēts attiecas pret dzīvi kā skatītājs teātra izklaidējošā izrādē, kur no viņa tiek prasīta tikai viņa fiziskā klātesamība un intereses tēlošana. Tādējādi arī izvēles izdarīšana ir tikai ilūzija, jo estēta skatījumā visas izvēles ir vienlīdz labas. Estēts labprāt atsvešinās no sabiedrības un pavada laiku lepnā izolācijā, taču nevis pats sevis labad, bet gan tādēļ, lai demonstrētu savu (neīsta) vientuļnieka tēlu. Tāpēc liekas, ka "Noslēdzošajā nezinātniskajā postskriptā" Kirkegors lieto terminus estēts/estētisks negatīvi ierobežojošā manierē. Taču tas nav gluži tā, par to liecina nepastarpinātības un

³⁸⁶ Slok J. Kierkegaard's Universe. A New Guide to the Genius. – Copenhagen: The Danish Cultural Institute, 1994. – P. 45.

estētiskā identificēšana.³⁸⁷ Proti, te autors aktualizē termina "estētisks" otro – jutekliskās, pārdzīvojuma realitātes – nozīmi, un specifiski kirkegoriskā interpretācija parādās tieši abu nozīmju – neieinteresētība/nepastarpinātība – sadurā. Šī dubultā nozīme ir it īpaši svarīga tādēļ, ka pēdējā, visnozīmīgākajā eksistences stadijā Kirkegors runā par atgriešanos pie nepastarpinātības (otrreizējā, taču ne sekundārā nepastarpinātība). Pirmajā acu uzmetienā varētu likties, ka šādi viņš inscenē hēgelisko atcēlumumu un tēzes – antitēzes – sintēzes attiecības, kuru katra pakāpe satur iepriekšējās stadijas būtiskākos raksturojumus. Taču atšķirībā no hēgeliski traktētā progresa (kā nerimtīgas pārejas no zemākā uz augstāko līmeni) izpratnes Kirkegors šo trīs elementu sakarību risina caur atkārtotās nojēgumu (attīstība caur atkārtotu atgriešanos). Savukārt tas var raisīt jautājumu par iespējamo Kirkegora un Ničes pozīciju sakritību (atkārtotās un mūžīgā atgriešanās).

Ētiskajā stadijā indivīds apzinās šo pretrunu. Te Kirkegors izvirza priekšplānā ētiskās sevis izvēlēšanās jautājumu, un tas jau ir saistīts ar pašrefleksiju kā patības individualizācijas nākamo pakāpi. Sevis izvēlēšanās nozīmē to, ka cilvēks neierobežoti uzņemas atbildību par sevi – savu pagātņi, tagadni un nākotni: "ētisku personu par ētisku padara kustība, ar kuru viņš vieno savu iekšējo dzīvi ar ētiskā bezgalīgajām prasībām."³⁸⁸ Taču tā kā apkārtējie cilvēki var pārprast viņa ētisko patosu, ētiska persona bieži slēpjas aiz komedianta maskas. "Tomēr ētiķis ir pietiekami ironisks, lai saprastu to, ka tas, kas absolūti saista viņu, var absolūti nesaistīt citus. Viņš apzinās šo nesaskaņu un izmanto komisko, lai spētu iekšēji uzturēt ētisko sevi."³⁸⁹

Reliģiskajā stadijā reliģiozitāte no ārēja stāvokļa pārvēršas iekšējā attieksmē. "Reliģiska persona atklāj, ka tas, kas absolūti saista viņu, šķiet, ne pārāk interesē citus, taču viņš no tā neizdara secinājumus daļēji tādēļ, ka viņam nav laika tam, un daļēji tādēļ, ka viņš domā, vai tikai arī visi citi nav apslēpti iekšējības bruņinieki."³⁹⁰ Taču Kirkegors runā par diviem reliģiozitātes (reliģiskās eksistences) tipiem – A reliģiozitāti (sokratiski ētiski reliģisko) un B reliģiozitāti (paradoksāli reliģisko), kas atšķiras pēc patības individualizācijas pakāpes. "A stadijā mana eksistence ir manas mūžīgās apziņas elements (būtiski, ka tagadnē esošais, nevis pagātnē bijušais elements, jo šis pēdējais ir tīrs spekulatīvās domāšanas produkts), tātad tā kavē man

³⁸⁷ SV, 10. – S. 238.

³⁸⁸ Ibid. – S. 181.

³⁸⁹ Ibid. – S. 182.

³⁹⁰ Ibid. – S. 183.

būt bezgalīgi pārākam par to, kāds es esmu. B stadijā, gluži pretēji, eksistence, kaut arī tās vērtību pazemina tās paradoksalitāte, tomēr ir tik daudz augstāka, ka es vispirms kļūstu mūžīgs eksistencē, un tad pati eksistēšana rada kvalitāti, kas ir bezgalīgi augstāka par to pašu.”³⁹¹ Citiem vārdiem sakot, B stadijā notiek atgriešanās pie nepastarpinātības, tikai tagad jau daudz augstākā – garīgā līmenī, un Kirkegors to raksturo kā kustību: vēl ne indivīds – indivīds – Tas vienīgais; jutekliski nepastarpinātais estēts – pašrefleksīvais ētiķis – paradoksāli reliģiski nepastarpinātais indivīds.

3.1.3. Ironijas un humora eksistences kvalifikācija

Ironija un humors ieņem īpašu vietu eksistences komunikācijas uzlūkojumā, jo, lai arī daudzējādā ziņā šie jēgumi var tikt izmantoti Kirkegora rakstniecības stila raksturošanai (te der atcerēties “Noslēdzošajā nezinātniskajā postskriptā” vairākkārt izteikto atziņu “Es, nabaga humorists...”), tomēr vienlaikus Kirkegors ironijai un humoram piešķir arī eksistenciālu statusu, proti, gan ironija, gan humors apzīmē noteiktus cilvēka pašredzējuma un pašrealizācijasodus. Vispildītāk šo tēzi raksturo “Noslēdzošajā nezinātniskajā postskriptā” teiktais: “Ironija ir eksistences kvalifikācija, un tādējādi nekas nav smieklīgāk kā uzlūkot to vienīgi par runāšanas stilu vai autora veiksmīgu izdevību laiku pa laikam izteikties ironiskā manierē.”³⁹² Vai tas nozīmē, ka autors radikāli pārskata savus agrākos, disertācijā “Ironijas jēdziens ar pastāvīgu atsaukšanos uz Sokratu” paustos ieskatus par ironiju kā filosofiskās refleksijas un rakstības veidu (sokratiskajā versijā) un kā augstāko, negatīvo subjektivitātes paudumu (vācu un dāņu romantiķu versijā)?³⁹³ Nē, tā tas nav

³⁹¹ Ibid. – S. 240.

³⁹² Ibid. – S. 181.

³⁹³ Kad 1841. gadā Kopenhāgenas universitātes teoloģijas zinātņu maģistra kandidāts iesniedza aizstāvēšanai savu disertāciju “Ironijas jēdziens ar pastāvīgu atsaukšanos uz Sokratu”, gaisotne Teoloģijas fakultātē bija visai nokaitēta. Disertācija, par spīti līdz tam pastāvošai tradīcijai rakstīt latīņu valodā, ir vairāk nekā 300 lappušu garš fundamentāls pētījums dāniski. Disertācijas pieņemšanai dāņu valodā bija jāsaņem īpaša karaļa atļauja (unikāls gadījums 19. gadsimta vidū Dānijā). Atļauja tika saņemta, taču bija jāizpilda viens būtisks nosacījums – komisijas priekšā jāaizstāv pamattēzes latīniski. Situācijas nepierastību pastiprināja tas, ka 15 Kirkegora tēzes (SV, 1. – S. 63–64.) bija ne vien darba konceptuālo nostādņu izklāsts, bet gan pozīcijas radikalizācija. Citiem vārdiem sakot, tas, kas darbā parādās apslēptā formā, te dažādās konseptīvās frāzēs iegūst īpašu skanējumu un problemātiskās vietas tiek īpaši izceltas. Disertācijas teorētiskās kvalitātes netiek apšaubītas, taču asu reakciju izraisa kandidāta acīmredzamais un pat akcentētais pietātes trūkums pret tā laika autoritātēm, īpaši dāņu hēgeliešiem. Neapšaubāmi, Kirkegora disertācija ir sokratiskās ironijas atdzīvināšanas mēģinājums. Darbā aplūkotas divas ironijas izpratnes – sokratiskā un romantiskā. Savā ziņā var teikt, ka šis darbs ir ironijas arheoloģija, mēģinājums attīrīt sākotnējo konceptu no vēlākajiem uzslāņojumiem,

– še saskaramies ar Kirkegoram tik raksturīgo jēgpiešķiruma manieri, proti, viens un tas pats vārds atšķirīgos kontekstos kļūst citādnozīmīgs. Te, piemēram, var minēt, šī promocijas darba raksturjēdziena – komunikācija – lietojumu gan vēstījuma, gan vēstāmā apzīmēšanai. Vienlaikus jāatceras tas, ka Kirkegora terminu lietojumu nevar aplūkot hronoloģiskā vērsumā, akcentējot tā izmaiņas laika gaitā, jo autors pat viena darba ietvaros mēdz terminam piešķirt dažādas nozīmes. Tādēļ viņa terminus nevar uzskaitīt un klasificēt mehāniski, tie jāaplūko kontekstuāli. Un tomēr – interesantākās novitātes, jēgas nobīdes rodas tieši tur, kur Kirkegors konfrontē tradicionālā un idiosinkrātiskās terminu interpretācijas. Kā īpašu gadījumu var aplūkot ironijas un humora raksturojumus “Noslēdzošajā nezinātniskajā postskriptā”.

Ironija kā eksistences mods. Pirmajā acumirkļī pārsteidz tas, ka eksistences komunikācijas veidu virknē starp estētisko un ētisko modu ievietota ironija kā savdabīga starpforma, robežzona jeb pārejas mods. “Ir trīs eksistences sfēras: estētiskā, ētiskā un reliģiskā. Tām katrai savukārt ir sava atbilstoša *confinium* [robežteritorija]: ironija ir robežteritorija starp estētisko un ētisko; humors ir robežteritorija starp ētisko un reliģisko.”³⁹⁴ Vai tas nozīmē, ka estētiskais, ētiskais un ironija ir viena līmeņa kategorijas? Acīmredzot – nē. Tad kāda gan ir ironijas kā estētiskā un ētiskā saiknes loma? Atbilde ietverta jau pašā definējumā – ironija kā *confinium* jeb robežteritorija. Par robežteritorijas nozīmi Kirkegors runā jau savā pirmajā lieldarbā “Ironijas jēdziens”, kaut arī tūlīt jāatzīst, ka ironijas termina lietojums ir atšķirīgs – ja “Noslēdzošajā nezinātniskajā postskriptā” Kirkegors ironiju saista ar eksistences un eksistējošā indivīda problemātiku, tad “Ironijas jēdzienā” – blakus izstrādātajam vēsturiskajam ieskatam ironijas fenomena attīstībā autors pievēršas ironijai kā savdabīgai naratīvai struktūrai – izteiksmes veidam, kas potenciāli izpilda distancēšanas un atbrīvošanas funkcijas.³⁹⁵ Tātad *confinium* jeb

romantiskajām interpretācijām. Romantiskās ironijas būtība ir empīriskā un absolūtā sajaukums, kas ļauj romantiķiem aplūkot absolūto Es, metafiziskos konceptus un vēsturiskās norises kā viena līmeņa parādības. Romantisms spēj absolutizēt jebkuru reliģiju un jebkuru filosofisko sistēmu. Romantiskā ironiskā domātāja dzīve ir konstanta drāma: ja pietrūkst dramatisku notikumu, tad tie jārada iztēlē vai pat realitātē. Ironists poētiski rada sevi un savu vidi, kas ir aizraujoši no literārās jaunrades viedokļa, taču tad, pēc Kirkegora domām, vēsture un cilvēka dzīve zaudē savu kontinuitāti. Šis iebildums pret romantisko ironiju ir īpaši nozīmīgs, jo Kirkegors būtībā ir vēsturiski un kontekstuāli orientēts domātājs. Šajā ziņā viņa disertācija ir ne tikai oriģinālā ironijas jēdziena atdzīvināšanas mēģinājums, bet arī vēsturisks, labi dokumentēts nopietns pētījums par ironijas izpratni dažādos laikmetos.

³⁹⁴ SV, 10. – S. 179.

³⁹⁵ Pēc Kirkegora domām, ironiskajam diskursam ir vairāki nosacījumi: pirmkārt, ir nepieciešams noteikts iniciācijas rituāls, otrkārt, tam jābūt atbrīvojošam. Tagad īsumā par katru nosacījumu. Ironiskais diskurss ir savdabīga valodas spēle, proti, visiem spēles dalībniekiem vairāk vai mazāk jāzina tās noteikumi, jo, pretējā gadījumā, – ja viena puse ironizē, kamēr otra uztver sacīto visā

robežzona Kirkegora izpratnē ir “pārejas elements”, kas atrodas starp diviem fenomeniem un “patiesībā nepieder ne vienam, ne otram”.³⁹⁶ Ja šo izteikumu varētu attiecināt uz ikkatru pāreju, tad specifiski par ironijas lomu viņš izsakās jau “Noslēdzotajā nezinātniskajā postskriptā,” proti, viņš min šādu virknējumu: nepastarpinātība jeb tiešamība – veselais saprāts – ironija – ētiskais, kas izpaužas ironiskā formā. Tas nozīmē, ironijas kā robežteritorijas, robežzonas lietojums ir saprotams vien tad, ja apzināmies, ko Kirkegors apzīmējis ar terminiem “veselais saprāts” un “ironiski maskējies ētiskais”. Te gan tūlīt rodas jautājums, kā gan iespējams atpazīt ironiju, jo ironiski var izlikties gan veselā saprāta ciniskie pārspriedumi par sevi un pasauli, gan ētiskā rezignācija? Vai, sakot, ka “pozīcija ir ironiska”, mēs atzīstam, ka tā ir ētiski pamatota? Un tikpat labi – vai jebkurš ētisks spriedums ir ironisks? Laikam jau ne. Tas pats attiecas uz veselo saprātu un ironiju – veselīgi skeptiska attieksme nebūt neliecina par ironiskā elementa dominēšanu domāšanā. Tātad, lai identificētu, kas ir ironija eksistenciālā nozīmē, īsumā jāpakavējas gan pie estētiskās, gan ētiskās eksistences komunikācijas formas, tad – pie ironijas kā to savstarpējās pārklāšanās zonas.

Estētiskais domātājs nespēj izrauties no savas nepastarpinātās eksistences, visu ar viņu notiekošo viņš noraksta vien uz veiksmes vai neveiksmes rēķina, citiem vārdiem sakot, pie visa vainīgi apstākļi – ja tādu nebūtu, viņš dzīvotu daudz labāku un pilnvērtīgāku dzīvi.³⁹⁷ Citiem vārdiem sakot, lai gan viņš vaino apkārtni, tomēr tajā pašā laikā bezdomu ļaušanās dzīves plūdumam liecina, ka viņš nekritiski pieņem sociālo realitāti. Kur tādā gadījumā estēts tiecas sevi realizēt? Kirkegors sniedz vienu atbildi, proti, tie ir baudas (intelektuālas, emocionālas, jutekliskas) meklējumi.

nopietnībā, ironija pārvēršas nezinoša cilvēka izsmiešanā. Tas nebūt nav kirkegoriskā ironiskā diskursa mērķis. Tikpat būtiski ir tas, ka ironija nes sevī lielu atbrīvojošu enerģiju – apzināti sakot ko tādu, kas var tikt uztverts dažādi, ironists patiesībā slēpj savus ieskus, un viņa īstenais “es” paliek viņa paša noslēpums (protams, ja runātājs pats jauš savu “es”). “Ja tomēr tas, ko esmu teicis nav ne patiesība, ne nepatiesība, tad es esmu brīvs attiecībā pret citiem, kā arī pats pret sevi.” (SV, 1. – S. 264.) Taču tad tikpat brīvs ir arī katrs potenciālais interpretētājs, šķiet, ka tieši šī distancēšanās ir viens no kirkegoriskās ironiskās izteiksmes pamatmērķiem. Taču, kas tādā gadījumā notiek ar pašu ironisko domātāju. Vai viņš spēj tvert nopietni pats sevi? Jo, paturot savu viedokli noslēpumā, viņš, liekas, sarunā iesaistās tikai virspusīgi, un diskusija pārvēršas tikai sarunas imitācijā – neviens nevienā neklusās, jo “ironists ir negatīvi brīvs.” (Ibid.) Ironiskais domātājs nonāk paradoksālā situācijā – ja viņš vēlas savu taktiku realizēt konsekventi, tad viņam ironiski jāattiecas arī pašam pret sevi (bezglīga negatīvā regresija), viņa pašsaprātne pārvēršas spēlē. “Ironijā subjekts katru fenomenu atrauj no realitātes.. viņš to dara, lai saglabātu savu negatīvo neatkarību no visa esošā.” (Ibid. – S. 273.) Še saredzama ironiskā domātāja dilemma: no vienas puses, viņš vēlas saglabāt neatkarību, bet, no otras puses, – viņam trūkst pozitīvas programmas, kā to izdarīt.

³⁹⁶ SV, 1. – S. 162.

³⁹⁷ SV, 10. – S. 122.

Intelektuālu baudu viņš rod dzīves studijās, izmantojot citus cilvēkus kā eksperimenta objektus; kā piemēru var minēt Konstantīnu no darba “Atkārtotāšanās”, kurš izmēģinājumiem izmanto Jauno cilvēku, sniedzot padomus, virzot notikumu attīstību sev vēlamajā gultnē, vai arī Johannesu no “Kārdinātāja dienasgrāmatas” (objekts – Kordēlija). Kā jutekliskās baudas meklētājs estēts Savukārt ir Donš Žuans ‘Vai nu – vai arī’ fragmentā “Muzikāli nepastarpinātā stadijas vai muzikāli erotiskais”.³⁹⁸ Kaut arī viņa dzīve ir nepārtrauktas mīlas medības, taču patiesībā viņš nav iemīlējis, bet gan vienkārši ļauj notikumu gaitai. Vai tas nozīmē, ka šie minētie varoņi (Konstantīns, Johannes, Dons Žuans) ir reflektēt nespējīgi? Tā tas nav – viņi gūst baudu domāšanā par domāšanu, taču viņu eksistence ir eksistēšana fantāzijā un domāšana par to, Kirkegora vārdiem sakot, tā ir “eksistences iespējamība, kas nevar sasniegt eksistenci”.³⁹⁹

Ētiskais domātājs (tiesnesis Viljams no “Vai nu – vai arī” un “Dzīves ceļa stadijām” ir paradigmatisks šāda tipa piemērs) turpretim ir spējīgs uz pašrefleksiju un pašizziņu, taču, tā kā viņam ir nepieciešama kāda izteiksmes forma socialitātē, tādēļ viņš bieži uzliek ironijas masku, jo iekšējība nav izpaužama vārdos. Viņš ir būtiski neironisks un nebūtiski ironisks. Tad kā gan iespējams patiesībā atšķirt ironistu no ētiķa? Kirkegora atbilde ir šāda: ironists atrodas pa vidu – atsvešinājies no savas nepastarpinātības, viņš nav spēris soli ētiskas pašizvēles virzienā. Ironiju raksturo izvēles izvēlēšanās jeb, citiem vārdiem sakot, pretrunas izpaušanās, bet vēl ne tās izzināšana. “Ironija parādās, pastāvīgi samērojot galīgā iezīmes ar ētiski bezgalīgā prasībām, tādējādi ļaujot eksistencē ienākt pretrunai.”⁴⁰⁰ Un, atšķirībā no sakautā estēta, ironists vismaz apjauš (ja arī nespēj realizēt) ētiskās izvēles nepieciešamību, tātad viņš saredz izeju no strupceļa. Tieši tādēļ ironija atklāj cilvēka situācijas eksistenciālo statusu.

Humors kā eksistences mods. Humora jēdziens, tāpat kā ironijas jēdziens, Kirkegora darbā “Noslēdzotais nezinātniskais postskripts” lietots vairākās nozīmēs – autora intences (Johannes Klīmakss kā humorists un “Postskripts” kā komiska grāmata) raksturošanai, iekšējības kvalitātes apzīmēšanai un, visbeidzot, ētiskā un reliģiskā saistīšanai.⁴⁰¹ Šī konkrētā pētnieciskā projekta (promocijas darba) ietvaros

³⁹⁸ SV, 2. – 45 126.

³⁹⁹ SV, 9. – S. 211.

⁴⁰⁰ SV, 10. – S. 179.

⁴⁰¹ Olesen T. A. The Hermeneutics of Humor in the *Postscript* // Søren Kierkegaard and the Word (s). Essays on hermeneutics and Communication. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003. – Pp. 215–227.

pievērsīsimies pēdējiem diviem aspektiem, jo abi tie raksturo pāreju no ētiskā pie maskēti reliģiskā, kas realizējas kā specifisks eksistences komunikācijas mods. Ja ironija akcentē pretrunu starp realitātes galīgiem nosacījumiem un bezierunu ētiskajām prasībām, tad humors – pretrunu starp ētisko sevis izvēlēšanos un absolūtā Dieva ideju. Taču, tā kā humors ir tikai pāreja, tad Kirkegors atzīst, ka “reliģiskā persona visprecīzākajā šī vārda nozīmē atrodas bezgalīgi augstāk par humoristu un kvalitatīvi atšķiras no humorista”.⁴⁰² Šī atšķirība slēpjas tajā, ka “viņš saprot ciešanu jēgu saistībā ar eksistenci, bet neapzinās pašu ciešanu jēgu”.⁴⁰³ Īsi sakot, humorists spēj reflektēt par eksistenciālo situāciju un izvēlēties pats sevi, kamēr reliģiskais eksistences mods paredz ļaušanos kam augstākam un atteikšanos no sevis paša (ticības lēciens un absolūtais paradokss). Taču, tā kā ciešanu būtību nevar ietērt racionālā formā, reliģiska persona izsaka tās caur joku, humorpilnā formā. Taču, ja nav atšķirības izteiksmes ziņā, tad kā gan iespējams atšķirt humoru un būtiski reliģisko? Kirkegora atbilde ir tā, ka humorists “dzīvojot imanencē, tiecas uz kristīgi reliģisko”⁴⁰⁴ jeb, citiem vārdiem sakot, apzinās ciešanu būtisko jēgu eksistējošam cilvēkam. Tieši tas piešķir humora kategorijai eksistences komunikācijas kvalitāti un atšķir no reliģiskā eksistences moda, kur ciešanas tiek aplūkota *per se*.

3.2. Komunikācija kā eksistences interpretācija

Domas par to, kāda interpretācijas paradigma būtu izmantojama savu teorētisko uzskatu fiksēšanai, caurauž visu Kirkegora daiļradi, taču, šķiet, viskoncentrētāko izpausmi tās rod darba “Bailes un trīsas” ievaddaļā. Te iezīmējas spekulatīvās domāšanas ģenealoģiskā līnija: Platona ideālisms – Dekarta universālo šaubu princips – Hēgeļa sistēmisms. Šo domāšanas tipu viņš sauc par filosofiju, pretstatot tam reliģiju kā vienu no eksistences komunikācijas modiēm. Vai no tā varam secināt, ka, pēc Kirkegora domām, filosofiskais skatiens jau sākotnēji ir atsvešināts no eksistences? Burtiski sekojot viņa teiktajam, atbilde ir “jā”, tomēr tajā pašā laikā, uzlūkojot teikto viņa komunikācijas koncepcijas kontekstā, kļūst saprotams, ka termina “filosofija” lietojumu autors rezervējis vien objektīvās spekulatīvās filosofijas virziena apzīmēšanai, kur kontrapunkts ir kartēzistiskā

⁴⁰² SV, 10. – S. 179.

⁴⁰³ Ibid. – S. 133.

⁴⁰⁴ Ibid. - S. 136.

abstraktā racionalitātē. Johanness de silentio “Baiļu un trīsu” priekšvārdā raksta: “Šis autors nekādā ziņā nav filozofs. Viņš ir poētiskā un izsmalcinātā veidā sekretārs rakstvedis, kas apraksta sistēmu, nedz sniedz sistēmas *solījumu*, kas nedz līdz spēku pagurumam nopūlas ap sistēmu, nedz arī saista sevi ar to. Viņš raksta tādēļ, ka viņam tā ir liela bauda, – jo mazāk viņu pārka un lasa, jo viņam patīkamāk.”⁴⁰⁵ Vairīdamies no sakāmā ietveršanas jēdzienu formā, Kirkegors šādu domātāju sauc par eksistences komunikētāju jeb, citiem vārdiem sakot, eksistences interpretētāju realitātē; gan jāpiebilst, ka Kirkegors savā daiļradē bieži praktizē realitātes (pat paša dzīves) inscenēšanu, tādējādi piedāvājot lasītājam dažādus konkrētus interpretācijas modeļus pretstatā spekulatīvās filozofijas neatceļamajai loģikai, kuras kvintesence ir Georga Vilhelma Frīdriha Hēgeļa filozofiskā sistēma. Taču šis pretstats nav vienkāršs noliegums, tas sevī ietver ļoti sarežģītu attiecību kompleksu. Kā visfundamentālāko pētījumu šajā jomā var nosaukt Džona Stjuarta monogrāfiju “Kirkegora saistības ar Hēgeli, jauns skatījums”.⁴⁰⁶ Šis darbs ir iezīmīgs ar to, ka sniedz ieskatu Kirkegora – Hēgeļa pētniecībā un, pats svarīgākais, piedāvā savu lasījumu, kas sakņojas šādos pamatzinumos: (1) ir daudz vairāk paralēļu starp Kirkegora un Hēgeļa filozofiskiem ieskatiem nekā tas tiek tradicionāli atzīts pētnieciskajā literatūrā; (2) lai veiktu ietekmju izpēti, ir nepieciešams teorētiski neitrāls skatījums; (3) jāidentificē ietekmes un pārklāšanās, kā arī kritiskie aspekti daiļradē kopumā; (4) jāņem vērā Kirkegora uzskatu evolūcija; (5) Kirkegora kritika vērsta galvenokārt pret dāņu neohēgeliešiem.

Iezīmējot sava pētījuma fonu, Dž. Stjuarts atzīst, ka līdzšinējā pētīšanas tradīcijā dominējošais ieskats ir, ka Kirkegors jau sākotnēji (savā disertācijā) uzstājas kā nesamierināms Hēgeļa pretinieks, radikāli citas domāšanas paradigmas pārstāvis. Kā šīs pozīcijas vispildīgāko pārstāvi viņš min dāņu pētnieku Nīlsu Tulstrupu, kura grāmatai “Kirkegora saistība ar Hēgeli”⁴⁰⁷ bija liela ietekme Kirkegora interpretācijas tradīcijā. Šīs grāmatas pamatuzstādījums ir tāds, ka Hēgelim un Kirkegoram kā domātājiem nav nekā kopīga – ne pētniecības objekta, ne metodes, tāpēc šie domātāji jāuzlūko katrs par sevi, analizējot viņu ieguldījumu Rietumu filozofijas vēsturē. Citiem vārdiem sakot, pēc Tulstrupa domām, Kirkegors noraidījis itin visu, kas kaut attāli atvedināja Hēgeļa pasaules redzējumu un izteiksmes formu. Šī darba lielo

⁴⁰⁵ SV, 5. – S. 11.

⁴⁰⁶ Stewart J. Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

⁴⁰⁷ Thulstrup N. Kierkegaard's Relation to Hegel. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.

rezonansi un ietekmi pētnieku vidū, pēc Dž. Stjuarta domām, var izskaidrot ar to, ka tas atspoguļoja tradicionālo viedokli, proti, ka Kirkegors ir radikālā opozīcijā Hēgelim. Turklāt tas tika darīts, izvirzot priekšplānā viena autora (šajā gadījumā Kirkegora) ieskatus. Tā vietā Dž. Stjuarts piedāvā pārskatīt šo saistību – līdzināt abu autoru sacerējumus, tādējādi atklājot dažādus Hēgeļa pozitīvās ietekmes uz Kirkegoru ietekmju līmeņus. Tas iespējams tikai tad, ja pētnieka pozīcija ir akadēmiski neitrāla, tas ir, ja viņš neuzstājas kā viena vai otra autora apoloģēts. Ciktāl jāsniedzas neitralitātei? Vai šis princips jāattiecina arī uz laikmetu intelektuālo vidi?

Eksistences komunikācijas (*Existents-Medelelse*) problēma, kā arī sistemātiskās filosofijas kritika ir tēmas, kas caurvij vairākus Kirkegora sacerējumus, kuri parakstīti ar Johanna Klīmaksa vārdu, proti, tādus darbus kā nepabeigtais, dzīves laikā nublicētais, bet teorētiskajā ziņā ļoti nozīmīgais, īssacerējums *De Omnibus dubitandum est* (“Šaubas pāri visam”), “Filosofiskās drumslas” (*Philosophiske Smuler*) un “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts “Filosofiskajām drumslām”” (*Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler*). Tā kā domas par eksistences komunikāciju ir domāšana par eksistences redzējuma un tā fiksēšanas veidiem, šos pieminētos darbos var izmantot Kirkegora metodisko vai anti-metodisko principu saprašānai.

Lai gan Kirkegors pats, visbiežāk tieši “Noslēdzošajā nezinātniskajā postskriptā”, lieto terminu “eksistences komunikācija” tomēr nekur nav atrodams eksistences komunikācijas definējums, tā vietā Kirkegors piedāvā vairākus deskriptīvus modeļus. Tas ir, viņš runā par eksistences komunikāciju vairāku sastatījumu – iekšējības/ārējības, aktualitātes/iespējamības, konkrētības/abstraktuma un, visbeidzot, subjektivitātes/objektivitātes – kontekstā. Šīs tēmas Kirkegors risina, aplūkojot šādu problemātiku: subjektivitāte un subjektīvais laiks (*De Omnibus dubitandum est*); abstrakcija kā akustiskā ilūzija (“Filosofiskās drumslas”); komunikācija kā eksistences izpaušanās un tās interpretācija (“Noslēdzošais nezinātniskais postskripts”) un eksistences sistēmas neiespējamība (“Noslēdzošais nezinātniskais postskripts”).

3.2.1. Metodes jautājums (*De Omnibus dubitandum est*)

Kirkegora pārdomu par/pret filosofijas metodi kvintesence atrodama viņa nepabeigtajā un dzīves laikā npublicētajā sacerējumā *De Omnibus Dubitandum est*, kas pazīstams arī ar nosaukumu “Johanness Klīmakss jeb šaubas pāri visam”. Gan šaubu izcēlums nosaukuma, gan arī darba uzbūve (autobiogrāfiskās reminiscences pirmajā daļā) liek domāt par iespējamu teksta sasaukšanos ar Renē Dekarta sacerējumu “Pārruna par metodi”⁴⁰⁸ Vēlāk, lasīšanas gaitā šis sākotnējais apgalvojums tiek apstiprināts, tā kā Kirkegora uzmanības centrā ir metodes jeb, precīzāk izsakoties, metodes kritikas jautājums, ko vēlāk viņš izvērš darbos “Filosofiskās drumslas” un “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts” (visi darbi parakstīti ar Johannes Klīmaksa vārdu). Tomēr, šķiet, tieši *De Omnibus dubitandum est* savas koncentrētās izteiksmes un mērķtiecīgās argumentācijas dēļ var tikt uzskatīts par Kirkegora pārrunu pret metodi (pēc analogijas un pretstatā Renē Dekarta darbam “Pārruna par metodi”⁴⁰⁹) jeb viņa spekulatīvās domāšanas kritikas manifestu.⁴¹⁰ Darbs sarakstīts 1842.–1843. gadā aptuveni vienlaikus ar “Vai nu – vai arī.” Jautājums par to, kādēļ šis darbs paliek nepabeigts ir vien paša Kirkegora ziņā, tomēr, retrospektīvi uzlūkojot visu viņa daiļradi kopumā, tas atstāj nevis literāra vingrinājuma, bet gan izvērsta plāna iespaidu. Par to, ka viņu nodarbina filosofijas metodes problēma, liecina, piemēram, šāds ieraksts dienasgrāmatā 1842. gada ziemā: “Kartēzijs savas sistēmas lielāko daļu iestrādāja pirmajās sešās meditācijās. Tādējādi ne vienmēr ir nepieciešams rakstīt sistēmas. Es publicēšu meditācijas pamfletu formā, un tajos es varētu iestrādāt savas provizoriskās idejas. Varbūt nemaz nebūtu tik slikti rakstīt latīniski.”⁴¹¹ Tā, gan ne latīņu, bet dzimtajā dāņu valodā, top *Omnibus*, kas patiesi izrādās viens no Kirkegora

⁴⁰⁸ Šādu naratīvo paņēmieni, proti, klasiska un, galvenais, atpazīstama teksta lokalizāciju, viņš izmanto arī citviet – kā piemēru te var minēt disertācijas sadaļā par eksistenciālo majeitiku aplūkoto Platona dialoga “Dzīres” radošu iestrādāšanu kirkegoriskajā tekstā (*In vino veritas* no “Dzīves ceļa stadijām”).

⁴⁰⁹ Dekarts R. Pārruna par metodi. – Rīga: Zvaigzne ABC, 2007.

⁴¹⁰ Šādu skatījumu savā rakstā “Johanness Klīmakss” kā Kirkegora pārruna par metodi” proponē arī Stjuarts Daltons (Dalton S. *Johannes Climacus* as Kierkegaard's Discourse on Method // *Philosophy Today*. Vol. 47: 4, 2003. – Pp. 360–377). Autors atzīst: “Mūsdienu debatēs par metodes lomu filosofijā vairums cilvēku nav pamanījuši, ka šis jautājums tiek skarts grāmatā “Johanness Klīmakss”. Tas norāda, cik zemu šis darbs ir ticis vērtēts līdz šim. Šķiet pareizi tas, ka svarīgi jautājumi par metodoloģiju [...] ir aplūkoti grāmatā, kurai nav ne skaidra nobeiguma, ne ambicioza iesākuma, jo teksta neierobežotais raksturs atspoguļo paču cilvēcisko eksistenci, kura – kā Kirkegors to vairākkārtīgi uzsvēra – nevar tikt reducēta uz sistēmu.” (Ibid. – P. 375.)

⁴¹¹ Kierkegaard S. *Dagbøger I udvalg*, 1834–1846. – København: Det danske Sprog- og Litteraturskab Borgen, 1992. – S. 326.

viskoncentrētākajiem sacerējumiem filosofiskās argumentācijas ziņā, proti, viņš izvirza tēzi, pareizāk sakot, trīs tēzes, kuras viņš vienu pēc otras (bet, interesanti, ne sākotnēji paša nosauktajā secībā) atspēko. Tomēr šķiet, ka šāda izklāsta forma viņu neapmierina, jo te pārāk tieši parādās viņa paša kā autora pozīcija, tai vietā, lai to apslēptu un liktu potenciālajam lasītājam pašam nonākt pie secinājumiem. Citiem vārdiem sakot, pēc Kirkegora domām, būtiski ir tas, lai saskares ar tekstu procesā notiktu paša lasītāja iekšējā pārveide, ētiskā pozicionēšanās, kas iespējama vien tad, ja tiek piedāvāti vairāki (iespējams, pat pretēji) lasījuma, kas vienlaikus ir pašinterpretācija, varianti. Tajā pašā laikā Kirkegors šo nepabeigto darbu neiznīcināja. Daļu no sacerējuma (autobiogrāfisko nodaļu) viņš iestrādā savos žurnālos (dienasgrāmatās), bet manuskriptu (nepabeigtu, tomēr jau izredīgētu) viņš atlika malā kā savdabīgu metodisku atgādni sev pašam un līdz ar to arī mums, viņa vēlākajiem interpretiem. *Omnibus* galvenā tēma ir šaubu kā filosofiskās sākotnes un metodes problēma. Tiktāl tas saskan ar Dekarta “Pārrunu par metodi.” Tomēr Kirkegora skatījumu var uzlūkot kā apvērstu kartēzistisko projektu, proti, ja Dekartam šaubas kalpo filosofijas pamatojumam, tad Kirkegoram – tās pierāda filosofijas kā tādas neiespējamību (te gan jāatceras, ka ar terminu “filosofija” viņš apzīmē spekulatīvās domāšanas realizācijas filosofiskās sistēmās). Caurviju tēma (kas vēlāk parādās arī citos viņa darbos) šajā tekstā ir tāda, ka šaubas ir indivīda personiskā attieksme, aktīva pozīcija, nevis kaut kas ārējs, objektīvs, no neziņas un nedrošības izrietošs, cilvēka eksistenci un pašsapratni apdraudošs. Kirkegoriskās šaubas izriet no idealitātes un realitātes sastatījuma – neatrisināmas iekšējas pretrunas, kas, pretēji kartēzistiskajam ieskatam, ir pamatā cilvēka pašsapratnei. Līdzīgā veidā autors pievēršas arī refleksijas problemātikai: ja spekulatīvā filosofija uzsver refleksijas neieinteresēto iedabu, tas ir, spriedumu neatkarību no reflektējošā subjekta, tad, pretēji tam, ieinteresētais vērojums ir trihitomisks, jo ietver ne tikai objektu un tā atspoguļojumu apziņā, bet arī attiecību, kas izriet no paša domājošā un jūtošā subjekta attiecības. Tādējādi pasaules redzējums vienmēr ir eksistences interpretācija iepretim filosofiskai sistēmai (sistēmām). Darbā *Omnibus* šīs problēmas aplūkotas trīs gājienos (trīs reizes atgriežoties izejas punktā, proti, pie jautājuma par šaubām) – pirmajā nodaļā (ievadā) atspoguļoti Johanna Klīmaks personiskie pārdzīvojumi sistemātiskās filosofijas pasaulē; otrajā – Dekarta tēze par to, ka viss jāapšaubā, novesta līdz absurdam; trešajā – ieskicēts alternatīvs skatījums (tieši šī nodaļa nav pabeigta).

Stāsts par jaunekļa Johanneses Klīmaksu nelaimīgo, vilšanās pilno mīlestību uz filosofiju. Šo stāstu Kirkegors izstāsta darba ievadā. Te ir runa par jaunekli (no kādas H. pilsētiņas), kuru jau agrā jaunībā fascinē pats domāšanas process. “visa viņa dzīve bija domāšana.”⁴¹² Proti, viņu interesē ne tik daudz domāšanas sākotne vai tās mērķis un vēl jo mazāk – rezultāts, cik pats domāšanas process, tādējādi tā nebija tikai filosofija, kam viņš pievērsās, Klīmaksu interesēja itin viss, kas saistīts ar intelektuālo darbību. “Viņam patika iesākt ar vienu domu un tad, no tās, soli pa solim virzīties pie augstākas – loģisku spriedumu ceļā; loģiskie slēdzieni bija viņa *Scala Paradisi*. Sasniedzot augstāko domas pakāpienu, neaprostāmu prieku un baudu viņam sagādāja ar galvu pa priekšu mesties tajos pašos izvedumos, līdz viņš atkal sasniedz sākuma punktu.”⁴¹³ Tam seko atkal jauns kāpiens un jauna nolaišanās, tādējādi viņa kustība kļūst cirkulāra, nonākot allaž tajā pašā punktā. Domāšana (ne tikai filosofija, patiesībā par filosofiju viņš nemaz nedomā), viņaprāt, ir tieši šī kustība. Kā atzīst Kirkegora pētnieks Stjuarts Daltons: “Viņu [Klīmaksu – V. V.] saista *inter-esse*, zona, kas atrodas starp sākotni un beigām tur, kur doma ir kustībā.”⁴¹⁴ Šāda kustība ir bezgalīga, un katru reizi tās aptvērums lauks paplašinās, un ideālā gadījumā visas iespējamās domas varētu būt savstarpēji saistītas. Tomēr pirmā saskare ar modernās filosofijas sacerējumiem universitātē radīja viņā vilšanos, jo tie nodarbojās ar, viņaprāt, nenozīmīgām lietām, zaudējot pēctecīgumu un nepārtrauktību. Vēl jo vairāk – lai izprastu vienu domātāju, aizvien jāvērsas pie citiem, tad atkal pie citiem un tā tālāk. “Pēc vairākiem mēģinājumiem viņš atteicās no lasīšanas un no jauna nodevās pats savām domām, lai arī tās nekur neveda.”⁴¹⁵ Modernā filosofija, pēc Klīmaksu domām, ir apsēsta ar domām par filosofijas (tajā skaitā modernās filosofijas) sākotni un tās noteikšanas iespējām, atstājot novārtā kustības aspektu, kas pašam Klīmaksam šķiet visbūtiskākais. Meklējot izeju no šī strupceļa, viņš saskāras ar bieži atkārtotu frāzi *De Omnibus dubitandum est* – viss ir jāapšaubā. Šis apgalvojums kļuva par jaunu viņa domāšanas uzdevumu, kuru viņš pēc vairākiem mēģinājumiem apzinās neizpildāmu esam, tādējādi tam neizbēgami seko vilšanās. Tomēr viņu interesē šīs tēzes saistība ar tapšanu par filosofu. Citiem vārdiem sakot, ja vien izdotos šo tēzi izprast, tad izdotos tuvināties filosofiskam pasaules skatījumam. Taču tūdaļ izrādās, ka, uzlūkojot

⁴¹² Søren Kierkegaards Papirer. Fjerde Bind. – København: Gyldendal, 1971. – S. 109.

⁴¹³ Ibid. – S. 105.

⁴¹⁴ Dalton S. *Johannes Climacus* as Kierkegaard's Discourse on Method. – P. 363.

⁴¹⁵ Søren Kierkegaards Papirer. Fjerde Bind. – S. 113.

analītiski, šī tēze sašķeļas trīs daļēji cits citu pārsedzošos apgalvojumos: (1) filosofija sākas ar šaubām; (2) lai filosofētu, ir jāšaubās; (3) modernā filosofija sākas ar šaubām.

Otrais piegājiens. Tēžu analīze. Galvenais šajā analīzē ir jautājums par modernās filosofijas un filosofijas kā tādas sākotni (vēsturiskais aspekts) un par šīs sākotnes noskaidrošanas metodi (universālais aspekts). Savu aplūkojumu Johannes Klīmakss iesāk ar trešo tēzi: *Modernā filosofija sākas ar šaubām*. Kādēļ tieši ar šo? Tādēļ, ka šī tēze ir viskonkrētākā un, iespējams, tās pierādījums vai atspēkojums var novest pie universāliem secinājumiem. Ja šo tēzi pieņem par patiesu esam, tad neizbēgami jāsecina, ka pastāv vairākas filosofijas vēstures, katra no tām, gluži tāpat kā modernā filosofija, ar savu īpašu ģenealoģiju, kategoriju sistēmu un loģisko strukturējumu. Termina „modernā filosofija” lietojums paredz arī to, ka pirms tās ir bijusi kāda cita filosofija, kuras sākotne, šķiet, nav bijusi saistīta ar šaubām. Tātad būtu jārunā par daudzkārtīgām sākotnēm, kā arī aktualizējas jautājums par to, vai šīs agrīnākās intelektuālās darbības forma būtu saucama par filosofiju (filosofijām). Ja jā, tad būtu jābūt kādām kopīgām iezīmēm, kas tās apvienotu, taču tad zustu jēga runāt par modernās filosofijas sākotni jeb, citiem vārdiem sakot, šis fenomens, kā kvalitatīvi atšķirīgs no citiem, būtu jādēvē citādi, ne par filosofiju. Ja nē, tad jāatzīst, ka agrīnākajai filosofijai, pretstatā modernajai filosofijai, nav pamata. Klīmaksam savāds šķiet arī filosofijas sākotnes laiciskais aspekts. Paradoksālā kārtā šī tēze, pēc autora domām, izslēdz arī jebkādas nākotnes filosofijas iespējamību, jo kas gan var nākt pēc modernās filosofijas? Vēl modernāka? Interesanti, ka šī Klīmaksa/Kirkegora izvirzītā tēze sasaucas ar 20. gadsimta beigās uzdoto jautājumu par modernitātes un postmodernitātes (pamata/bezdamata, centra/decentralizācijas utt.) attiecībām un šodienas domājumu par to, kas nāk pēc postmodernitātes. Klīmakss/Kirkegors secina: “Ja modernā filosofija, pateicoties tās sākotnei, ir izslēgusi citas sākotnes iespējamību nākotnē, tas nozīmē, ka šī sākotne ir vairāk nekā vēsturiska, tā ir esenciāla. Tādā gadījumā modernā filosofija ir esenciāla filosofija, un saukt agrāko filosofiju par filosofiju nozīmē tikai piemērošanos.”⁴¹⁶ Taču varbūt, ka šāds secinājums ir pārsteidzīgs un izriet tikai un vienīgi no neprecīza terminu lietojuma, jaucot vēsturiskās un universālās kategorijas, bet, ja tā nav tikai terminoloģiska kļūda, tad nonākam pie pašas tēzes nekonsekvences. “Viņš domāja – tas patiesi ir dīvaini, ka modernā filosofija ir vienlaikus vēsturiska un mūžīga, un vēl vairāk – tā šo situāciju

⁴¹⁶ Ibid. – S. 117.

apzinās.”⁴¹⁷ Tomēr filosofija [sistemātiskā filosofija] tiecas iet vēl tālāk, proti, piesātināt visu ar domu par mūžību un nepieciešamību tieši šeit un tagad, bet tas patiesībā nozīmētu reālās dzīves sastindzināšanu abstraktās formās. “Tā vēlas uzlūkot notiekošo kā kaut ko, kas jau noticis, un vienlaikus kā to, kas notiek, tā vēlas izzināt nākotni kā tagadni un tomēr tajā pašā laikā kā nākotni.”⁴¹⁸ Tādējādi Johannesam Klīmaksam nākas secināt, ka modernās filosofijas sākšanās ar šaubām nav iespējama. Tad, meklējot izeju no domas strupceļa, viņš pievēršas pirmajai tēzei. *Filosofija iesākas ar šaubām*. Šī tēze, atšķirībā no iepriekš aplūkotās trešās tēzes, vismaz Klīmaksam tā liekas, ļautu izvairīties no problēmām, kas saistītas ar moderno filosofiju un tās sakņojumu laikā. Taču tūlīt pat viņš saskaras ar grūtībām, tā kā šaubu kā negatīva sākotnējā principa izvirzījums liek domāt par to, kas nav filosofija. “Tā apgalvo, ka filosofija sākas ar negatīvu principu, un šajā principā ietverta polemika ne vien pret kaut ko, kas ir ārpus filosofijas, bet gan pret principu pašā filosofijā.”⁴¹⁹ Klīmakss uzsver, ka šaubas ir individualizējošs moments, kontinuitātes pārrāvums. Tomēr šis negatīvais princips nevar iezīmēt filosofijas sākotni, jo tas ir viscaur un allaž tajā klātesošs kā pārtrauktības/nepārtrauktības pretstats. Tādējādi šī tēze, viņaprāt, kļūst loģiski kļūdaina, jo vēsturiskais atkal tiek reducēts uz vispārīgo, universālo, jo filosofijas sākotne tagad ir pilnīgi kas cits, nevis pati. Nespēdams šo paradoksu atrisināt, vēl vairāk, nespēdams ar to nedz psiholoģiski, nedz emocionāli sadzīvot, Klīmakss pievēršas jautājumam par attiecībām ar šo apgalvojumu indivīda līmenī. (Šāds pavērsiens uz subjektīvo realitātes pārdzīvojumu laikā ir ļoti būtisks Klīmaksa/Kirkegora pozitīvajā programmā, ko viņš vēlāk iezīmē grāmatas otrajā, nepabeigtajā daļā). „*Subjektīvā* sākotne ir apziņas aktivitāte, ar kuru tā nonāk līdz domāšanai vai abstrakcijas formulējumam.”⁴²⁰ Bet, kā izrādās, lai arī dažādi domātāji izvēlas dažādus ceļus, piemēram, paceļoties pāri sajūtām vai arī tās apšaubot, viņi var nonākt pie identiskiem secinājumiem; šāda atziņa Klīmaksu neapmierina, jo viņa mērķis ir izprast pašu domāšanas kustību jeb metodi. Tādējādi viņš no jauna uzdod jautājumu: „Kā atsevišķais indivīds, kas analizē šo tēzi, attiecina to uz sevi?” Iespējamo atbildi uz šo jautājumu Klīmakss saista ar tēzes uztveri un izvērsumu laikā, un zīmīgi, ka viņš pievēršas nevis subjektivitātes aktualizācijai laikā (subjektīvā laika problēmai), bet gan drīzāk – tam, kā un kurā brīdī indivīds iekļaujas mūžībā

⁴¹⁷ Ibid. – S. 122–123.

⁴¹⁸ Ibid. – S. 125–125.

⁴¹⁹ Ibid. – S. 127.

⁴²⁰ Ibid. – S. 131.

(objektīvajā laikā). Tātad ir jādomā par to, vai šī tēze („filosofija sākas ar šaubām”) ir eksistējusi vienmēr, bet atklāta tikai 17. gadsimtā, kā arī par to, kā to ietekmējusi paša atklājēja (Dekarta) personība. Diemžēl izrādās, ka, paliekot spekulatīvās filosofijas ietvaros, šie jautājumi nav atbildami, un skatījums uz indivīdu vienmēr paliks tikai ārējs skatījums – filosofijas sākotnes problēma nav atrisināma arī individuālajā līmenī. Tad atliek vien atteikties no šīs problemātikas iztirzājuma vispār un pieņemt šo tēmu par aksiomu. Varbūt, ka vērts uzdot jautājumu par šaubu principa lomu filosofijas vēsturē. Klīmaksam nākas secināt, ka šādā gadījumā katram nākamajam domātājam jāapšaubā savs priekšgājējs, tas, savukārt, var novest pie tā, ka principa ieviesējs var kļūt pats par savas mācības upuri. „Jo vairāk Johanness domāja par to, jo skaidrāk saprata, ka šādā veidā pie filosofijas [sistēmas – V. V.] nonākt nav iespējams, jo šī tēze pārrauj attīstības līniju.”⁴²¹ Tad varbūt var uzlūkot šaubas kā refleksijas metodi. *Lai filosofētu, jāšaubās.* Šaubas te tiek kvalificētas nevis kā filosofijas aizsācējas, bet gan kā priekšnosacījums, lai nodarbotos ar filosofiju, sava veida domāšanas iniciācijas rituāls. „Lai mūsdienu laikmetā filosofētu, ir jāiztur pārbaudījums!”⁴²² Pret šo Klīmaksam ir divi būtiski iebildumi. Pirmkārt, viņš uzskata, ka šaubas, apšaubīšana neizbēgami noved pie intelektuālas augstprātības, jo „tas, kas apšaubā, liek sevi augstāk par cilvēku, no kura mācās.”⁴²³ Otrkārt, modernā filosofija tikai ārēji (selektīvi) izmanto universālo šaubu principu, neapzinoties šaubu atsvešinošo un izolējošo iedabu. Citiem vārdiem sakot, vienas patiesības tiek apšaubītas, kamēr citām tiek piešķirts neapšaubāmas patiesības statuss. Un Klīmaksam nākas secināt, ka modernās filosofijas metode (šaubas) neļauj nonākt pie secinājuma par filosofijas sākotni, un varbūt vēl vairāk – pie secinājumiem par eksistences pamatjautājumiem. Tomēr, apzinoties, ka, iespējams, vaina ir viņā pašā, proti, dogmatiskā sekošanā teorijām, viņš nolemj veikt vēl vienu, šoreiz patstāvīgu, domas eksperimentu.

Trešais gājiens. *Propriis Auspiciis* – pats savā vārdā. “Johanness tad šiem filosofiem pateica ardievas uz viesiem laikiem. Lai gan laiku pa laikam viņa ausīs nonāca kāda to nejauši izteikta piezīme, viņš nolēma to vairs neņemt vērā, jo, piedzīvojis tik daudz vilšanos, saprotot, cik maldinošs ir bijis viņu vēstītais. Tagad viņš izmantoja metodi, ko vēlējās izmantot jau no paša sākuma, tas ir, padarīt visu tik

⁴²¹ Ibid. – S. 137.

⁴²² Ibid. – S. 140.

⁴²³ Ibid.

vienkāršu, cik vien iespējams.”⁴²⁴ To izdarīt iespējams, pēc Klīmaksa domām, ja koncentrējās uz diviem pamatjēdzieniem – temporalitāte un subjektivitāte. Viņš iesāk ar to, ka formulē savu subjektīvā laika izpratni, sakot, ka būtībā jebkurš mēģinājums noteikt filosofijas sākuma laiku nozīmē to, ka indivīds falsificē pats savu personisko laika pieredzējumu. “indivīda zināšanas vienmēr ir bijušas zināšanas tikai pašam par sevi kā acumirkli un savu nozīmi šajā acumirkli.”⁴²⁵ Tādējādi individuālās zināšanas ir relatīvas, sakņotas dzīvajā pieredzē, tiešamībā, nevis absolūtas, sakņotas atsvešinātās, vispārinātās apziņas konstrukcijās. Tas nozīmē, ka ikkatra sākotne filosofijā ir subjektīva, tas ir individuāls vietas, laika un patības tā brīža aktualitātes pārdzīvojums. Klīmaksa uzdotais jautājums skan šādi: “Kādam jābūt eksistencei, lai šaubas būtu iespējamās?” Lai atbildētu uz šo jautājumu, viņš pievēršas apziņas struktūras analīzei, sākot ar nepastarpināto (tiešo) realitātes uztvērumu. Šajā (bērna) stadijā šaubas nepastāv, tās atrodas ārpus apziņas. “Tāpēc šajā *nepastarpinātībā paties ir viss*; taču šī patiesība nākamajā mirklī pārvēršas nepatiesībā, jo *nepastarpinātībā viss ir nepaties*. Ja apziņa var palikt nepastarpinātībā, tad jautājums par patiesību tiek anulēts.”⁴²⁶ Gluži tāpat tiek atcelta jebkādas filosofiskās vai nefilosofiskās refleksijas iespējamība. Taču tā tas acīmredzot nenotiek, tādēļ jājautā, kā notiek pāreja no nepastarpinātā uz pastarpināto? “Kas tad ir nepastarpinātība? Tā ir realitāte. Kas ir pastarpinātība? Tie ir vārdi.”⁴²⁷ Tieši realitātes izpaušana vārdos rada pretrunu un līdz ar to – šaubas un tagad jau var runāt par šaubu klātesamību apziņā, nevis ārpus tās. Tieši valoda ienes apziņā idealitāti (abstrakciju). Nākamais jautājums ir par apziņas un refleksijas saistību. Klīmakss piedāvā šādu definīciju: “refleksija ir *attiecības iespējamība*, apziņa ir *attiecība, kuras pirmā izpausme ir pretruna*.”⁴²⁸ Kā to saprast? Refleksija ir apziņas iespējamības nosacījums, bet tā vēl nav apziņa, jo refleksija paliek vienkāršas dihotomijas līmenī (idealitāte/realitāte; dvēsele/ķermenis utt.), kurpretim apziņa ir trīsveidīga savā būtībā, proti, jo trešais elements ir eksistējošais subjekts, un, tikai pateicoties tam, apziņā ienāk šaubas. Zīmīgi, ka pretstatā kartēzistiskajam modelim tiek uzsvērts tieši eksistējošais indivīds. “Ja eksistētu tikai un vienīgi dihotomijas, šaubu nebūtu, jo šaubu iespējamība saistīta tieši

⁴²⁴ Ibid. – S. 144.

⁴²⁵ Ibid. – S. 124.

⁴²⁶ Ibid. – S. 146.

⁴²⁷ Ibid.

⁴²⁸ Ibid. – S. 147.

ar trešo, kas izpauž pretstatu attiecību.”⁴²⁹ No tā izriet, ka šaubas ir tieši saistītas ar subjektivitāti jeb precīzāk, ar subjektīvo interesi, kurpretim refleksija ir neieinteresēta. “Tāpēc visas zināšanas, kuras ir neieinteresētas (matemātika, estētika, metafizika), ir tikai šaubu priekšnoteikums. [...] Ja kāds iedomājas, ka var pārvarēt šaubas ar tā saucamās objektīvās domāšanas palīdzību, viņš kļūdās.”⁴³⁰ Noslēgumā Klīmakss pārformulē Dekarta šaubu principu šādi: šaubas ir nevis filosofijas, bet gan ieinteresētas subjektīvās, sistēmiski neaprstāmās domāšanas sākotne.

3.2.2. Spekulatīvā filosofija – akustiska ilūzija („Filosofiskās drumslas”)

Kirkegoram ir raksturīga nepārvarama tieksme uz paradoksu visās tā izpaušmēs, jo viņu interesē gan paradoksam raksturīgā iekšējā spriedze, ko izraisa saskare ar neizprotamo, neloģisko, gan arī pašas eksistences paradoksālās būtības atklāšanās. Šiem jautājumiem viņš īpaši pievēršas savos darbos "Filosofiskās drumslas" un "Noslēdzošais nezinātniskais postskripts". Ja pirmo darbu var uzlūkot kā paradoksa tēmas pieteikumu, tad otro – kā pievēršanos Absolūtā paradoksa problēmai. Taču rodas jautājums, kā šādu paradoksalitāti izteikt jeb, citiem vārdiem sakot, vai ir iespējama paradoksa (arī Absolūtā paradoksa) komunikācija? Pēc Kirkegora domām, tā ir iespējama gan verbālā, gan eksistenciālā līmenī. Ja pirmajā gadījumā tas nozīmē paradoksa situācijas aprakstīšanu (pat daudzkārtēju), tad otrajā gadījumā – piedalīšanos, ļaušanos paradoksa varai. "Domāšanas paradoksalitātes visspilgtāk izpaužas mēģinājumā atklāt kaut ko, par ko domāt nav iespējams. Šī kaislība raksturīga domāšanai kā tādai, pat indivīda domāšanai, ciktāl viņš skar kaut ko, kas atrodas ārpus viņa.”⁴³¹ Bet kas tad ir šis nezināmais, ar ko saskaras prāts, paradoksālās aizrautības iedvesmots? Tas padara cilvēka zināšanas par sevi nestabilas un gaistošas. "domājot es allaž virzos prom no eksistences, nevis uz eksistenci, neatkarīgi no tā, vai kavējos juteklisku un taustāmu faktu vai tīrās domāšanas sfērā.”⁴³² Paradokss Kirkegora filosofijā ir negatīvs jēdziens, kas iezīmē cilvēka saprāta robežu, tādējādi akcentējot tīrās intelektuālās refleksijas fundamentālu defektu (refleksija virzās prom no eksistences). Taču tajā pašā laikā paradokss, kas Kirkegoram ir tīri intelektuāla

⁴²⁹ Ibid. – S. 148.

⁴³⁰ Ibid.

⁴³¹ SV, 6. – S. 38.

⁴³² Ibid. – S. 40.

konstrukcija ("līdzīgais un atšķirīgais beigu beigās tiek savstarpēji identificēti, piedzīvojot tādu pašu likteni kā visi šādi dialektiskie pretstati."⁴³³), projicē arī to, kas ir *aiz* robežas, tas ir, transcendentu. Tādējādi paradoksa kā loģiskā sprieduma strupceļa, robežas, demarkācijas līnijas nojēgums Kirkegoram vienlaikus ir negatīvs (ierobežojošs) un pozitīvs (paplašinošs).

Taču Kirkegors kļūst vēl radikālāks: "Filosofisko drumsļu" 3. nodaļas "Absolūtais paradokss: metafiziska kaprīze" pielikumā „Paradokss un aizskartā apziņa” viņš runā par to, ka paradokss kā intelektuāla konstrukcija ir tikai un vienīgi ilūzija, fikcija. Raksturojot racionālā sprieduma attieksmi pret paradoksu, Kirkegors izmanto akustisku atbalss metaforu, un šādam specifiskam metaforu pielietojumam ir īpaša loma viņa filosofijā, proti, viņš apvērš sapratnes un paradoksa attiecību. "Saprāts apgalvo, ka paradokss ir absurds, taču tā ir tikai mīmikrija, jo paradokss ir paradokss, tieši pateicoties absurdam."⁴³⁴ Šajā ziņā intelekts ir pasīvs, lai gan iedomājas sevi aktīvu esam: "aizskartā apziņa nesaprot pati sevi, tā uzlūko sevi caur paradoksu. Tāpēc, kamēr dažādie izteikumi, kuros pausts aizvainojums, izklausās it kā nāktu no citurienes, pat no pilnīgi pretējās puses, tie tomēr ir paradoksa atskaņas. Tieši to sauc par akustisku ilūziju."⁴³⁵ Šķiet, ka šie apgalvojumi norāda uz racionalitātes noliegumu Kirkegora filosofijā, jo, atvēlot loģiskiem postulātiem atskaņas lomu, tie it kā pārvēršas tukšos, neko būtiski svarīgu nevēstošos skaņu savirknējumos, taču tā tas nav, jo runa ir nevis par kādas sfēras izslēgšanu, bet gan drīzāk par vienas (paradoksa) sfēras primaritāti attiecībā pret otru (loģiku), tajā pašā laikā tām esot vienai otras priekšnosacījuma. Intelektam paradokss ir nepieciešams, lai apzinātu savas robežas, savukārt paradoksam, lai tas tiktu uzlūkots kā paradokss, ir nepieciešama noteikta izteiksmes forma – filosofiska konceptualizācija. Tādējādi Kirkegora pozīciju nevar raksturot kā iracionālismu, bet drīzāk gan kā vēršanos (bieži vien polemiski saasinātu) pret 19. gadsimta objektīvajām domāšanas formām, pašam nosacīti paliekot klasiskās (sokratiskās) racionalitātes ietvaros.⁴³⁶ "Kad prāts augstprātīgi uzlūko paradoksu un vēlas tam palīdzēt izskaidrot pašam sevi, paradokss tam patiesībā nepiekrīt, tomēr atzīst, ka prātam ir tiesības to darīt; jo kādēļ tad mums

⁴³³ Ibid. – S. 45.

⁴³⁴ Ibid. – S. 50.

⁴³⁵ Ibid. – S. 49.

⁴³⁶ Klaus M. Kodells šādi raksturo kirkegorisko pozīciju: "paradokss tiecas satvert nedomājamo, un tas savukārt prasa prāta kategorisko spēju izmantojumu pilnā apmērā." (Kodalle K. M. The utilitarian self and the "useless" passion of faith // Cambridge companion to Kirkegaard. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. – P. 407.)

ir mūsu filosofi, ja ne tādēļ, lai padarītu pārdabiskas lietas triviālas un ikdienišķas? Kad prāts saka, ka tas nespēj saprast paradoksu, šī atklājuma pamatā ir nevis prāts, bet gan paradokss, kas ir pietiekami paradokssāls, lai pasludinātu prātu par cietpauri un nejēgu, kurš spējīgs tikai uz to, lai spriestu pozitīvi vai negatīvi par vienu un to pašu lietu, ja vien tā nav saistīta ar augstāko labumu. Un tā notiek vienmēr. Visu, ko aizvainotā apziņa var pateikt par paradoksu, ir aizgūts no paša paradoksa, lai gan pati, izmantojot šo akustisko ilūziju, tā labprāt uzstājas kā pirmatklājēja."⁴³⁷ Kirkegors izmanto aizskartās jeb aizvainotās apziņas metaforu, lai vēl vairāk izceltu to, ka eksistences komunikācijā prāta loma ir nosacīti pasīva. "Ja paradokss un prāts atzītu viens otra absolūto atšķirību, tad to saskarsme būtu laimīga gluži – kā mīlestības savienībā, kas ir laimīga savā vēl neapzinātajā kaislē, kuras formulējumu mēs esam atlikuši uz vēlāku laiku. Ja saskarsmē nav saprašanās, tad attiecības kļūst nelaimīgas, un šī prāta nelaimīgā mīla, ja es tā drīkstētu izteikties (kas, jāsaka, ir analogiska tikai ar specifisku nelaimīgas mīlestības formu, kura sakņojas pārprastā sevis mīlestībā; analogija ir šādi jāierobežo, jo šajā laukā nejaušībai nav vietas), var tikt raksturota kā aizvainojums."⁴³⁸

Ja akustiskās ilūzijas princips, pēc Kirkegora domām, ir spēkā loģikas un paradoksa attiecībās, tad Absolūtā paradoksa gadījumā izteikšanās prāta kategorijās nav iespējama, tādējādi te parādās klusuma/klusēšanas tematika. "tā kā paradokss ir pārvērtis prātu par absurdu, tad prāta spriedums vairs nav uzlūkojams par neapstrīdamu kritēriju."⁴³⁹ Pēc Kirkegora domām, reliģiskais paradokss ir eksistences nosacījums, tādēļ par to jārunā eksistenciālajā vērtībaspektā, jo tas ir vienīgais veids, kā dzīvot reliģiski. Taču jāatceras tas, ka viņš runā par divām reliģiskajām sfērām – ētiski reliģisko (sokratisko reliģiozitāti jeb reliģiju A) un specifiski kristīgo reliģiozitāti (ticību, kuru iespējamu padara absurds, jeb reliģiju B). Eksistences paradoksalitātes pamatā ir tā īpatnība, ka mūžīgais eksistē laikā. Nošķirumi *šeit* un *turpmāk* [Kirkegora izcēlums – V. V.] ir svarīgs eksistences komunikācijai, taču spekulatīvā domāšana to pilnībā anulē tīrajā esamībā. "*Reliģiozitāte A*, kas nav spekulācija, bet tomēr ir spekulatīva pēc savas iedabas, reflektējot par eksistēšanu, reflektē par šo īpatnību, taču pat būtiskā vainas apziņas kategorija paliek imanences ietvaros. *Paradoksālā reliģiozitāte* definē šo īpatnību, paradoksāli akcentējot

⁴³⁷ Ibid. – S. 51.

⁴³⁸ Ibid. – S. 48.

⁴³⁹ Ibid. – S. 51.

eksistēšanu. Citiem vārdiem sakot, tā kā mūžība ielaužas eksistencē laika momentā, laikā eksistējošais indivīds nespēj attiecināt sevi pret mūžību vai apjaust sevi šajā attiecībā (tā reliģiozitāte A), bet *laika gaitā* viņš sāk samērot sevi ar mūžību *laikā*. Tādējādi šī attiecība ir laika ietvaros un ir pretstatāma tādai domāšanai, kas reflektē par individuālo vai par Dievu."⁴⁴⁰ Atšķirība starp reliģiozitāti A un reliģiozitāti B, pēc Kirkegora domām, slēpjas atšķirībā starp eksistences kā aktualitātes un eksistences kā absolūta pretnostatījuma (eksistences kā ne-aktualitātes) izpratnē. "Reliģiozitātē A mūžīgais ir visur un nekur, to apslēpj eksistences aktualitāte, kamēr paradoksāli reliģiskajā sfērā mūžīgais ir klātesošs īpašā laika momentā, un tieši tas nozīmē attiecību saraušanu ar imanenci."⁴⁴¹ Paradokss ir klātesošs arī sokratisķajā ticības modelī (reliģiski ētiskajā stadijā jeb reliģiozitātē A), taču tas daudz spilgtāk izpaužas kristīgajā reliģiozitātē, kuras ietvaros paradokss nenozīmē vienkārši kādas mācības vai pamatnostādnes akceptēšanu, bet gan drīzāk specifisku eksistences situāciju. "reliģiskais nozīmē eksistējošu iekšējību, reliģiozitāte palielinās līdz ar šīs kvalitātes padziļināšanos, un paradoksāli reliģiskais kļūst par pēdējo un augstāko pakāpi."⁴⁴² Līdz ar to reliģiozitāte nozīmē aizvien lielāku iekšējības (un arī subjektivitātes) padziļināšanos, ko Kirkegors ietver formulējumā "subjektivitāte ir patiesība". Taču paradoksālā veidā, runājot par pāreju no reliģiozitātes A stadijas uz reliģiozitāti B un Absolūto paradoksu, viņš šo formulējumu apvērš, un tagad tas skan šādi: "subjektivitāte ir ne-patiesība". "Patiesība ir subjektivitāte" nozīmē, ka katrā indivīdā jau sākotnēji ir patiesības priekšnosacījumi, taču līdz tai katram ir jānonāk pašam, tādējādi Kirkegors izceļ imanenci. Kurpretim formula "subjektivitāte ir ne-patiesība" saistās ar absolūti citādā ielaušanos eksistencē (transcendenci) un ar absurdā sakņotu ticību. Taču vai tas nozīmē paša indivīda pasivitāti, bezdomu ļaušanos kādam augstākam spēkam? Uz šādu jautājumu Kirkegors atbild, ka, lai gan tā ir ļaušanās absolūti citādajam, tomēr katram cilvēkam pašam ir jāizdara eksistenciāla izvēle ļauties vai neļauties, tātad tā ir savdabīga pasivitātes un aktivitātes kombinācija. Ja indivīds ir paradoksāli reliģisks, tad visa sākotnējā imanence tiek anulēta, visas saites ar pasauli ir sarautas, viņš atrodas uz eksistēšanas un neeksistēšanas robežas. Cilvēks var izpaust šo iekšējību, taču tikai netiešā, aplinkus manierē, kas bieži vien līdzinās ārprātam, ja ar to saprot eksistenci ārpus tradicionālajām morāles kategorijām (kā

⁴⁴⁰ SV, 10. – S. 237.

⁴⁴¹ Ibid. – S. 238.

⁴⁴² Ibid.

Abraāma gadījumā darbā "Bailes un trīsas"). Taču visaugstākā komunikācijas forma, iekšējības maksimālā izpausme ir klusēšana. "Tādējādi ticība nav *pierādāma, demonstrējama vai aptverama*, jo trūkst saistošā elementa, un tas liecina tikai par to, ka tas ir paradokss."⁴⁴³

3.2.3. Eksistences sistēmas neiespējamība („Noslēdzošais nezinātniskais postskripts”)

Ekasistences sistēmas neiespējamības pamatojums izvērsts darba “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts” nodaļā, kas veltīta vācu apgaismības darbiniekam, teologam un filosofam Gothholdam Efrimam Lesingam (1729 - 1781) – “Kaut kas par Lesingu” (*Noget om Lessing*).⁴⁴⁴ Kirkegors min divas iespējamās (tātad pseido Lesinga) un divas aktuālās (tātad paša Lesinga) tēzes. Tieši iespējamības un aktualitātes konfrontācijas laukā parādās būtiski Kirkegora eksistenciālās komunikācijas postulāti – tapšana, nenobeigtība pretstatā nobeigtībai, eksistence pretstatā sistēmai, subjektivitāte pretstatā objektivitātei, netiešā komunikācija pretstatā tiešajai, vēsturiski nejaušas patiesības pretstatā mūžīgajām patiesībām. Tātad varam secināt, Kirkegoram Lesinga tēls (gan vēsturiskā, gan nevēsturiskā skatījumā) ir būtisks, kaut gan jautājums par autora patieso intenci ir bijis strīdu ābols Kirkegora pētniekiem. Ja vieni pievērš uzmanību galvenokārt tam, kā Kirkegors, izmantojot Lesinga tēlu, realizē savus filosofiskos un reliģiski filosofiskos mērķus⁴⁴⁵, tad citi savukārt akcentē Lesingu kā vēsturisku peronību, kuru Kirkegors ir sapratis, nesapratis vai arī pārpratis. Ja vieni piešķir Lesingam tikai kirkegorisko ideju paudēja lomu, tad otri runā par Lesinga un Kirkegora biogrāfiskajām un rakstura sakritībām un izsaka minējumus par Kirkegora identifikāciju ar Lesingu, kas izpaužas ironiski atsvešinātajā (netiešajā) vēstījuma veidolā. Katrs šis skatījums neapšaubāmi ir leģitīms, jo tver kādu no Kirkegora paradoksālās eksistences filosofijas aspektiem, tomēr, šķiet, ka visintriģējošāko skatījumu piedāvā Mišela Stota grāmatā “Aiz maskas. Par to, kā Kirkegors izmanto Lesinga pseidonīmu *Noslēdzošajā*

⁴⁴³ JP, 3. – P. 399.

⁴⁴⁴ SV, 9. – S. 55–106.

⁴⁴⁵ Skat.: Campbel R. Lessing's Problem and Kierkegaard's Answer // *Scottish Journal of Theology*. Vol. 19: 1, 1966. – Pp. 36–54; Whisenant J. Kierkegaard's Use of Lessing // *Modern Theology*. Vol. 6: 3, 1990. – Pp. 259–72; Michalson G. E., Jr. Kierkegaard's Debt to Lessing: Response to Whisenant // *Modern Theology*. Vol. 6: 4, 1990. – Pp. 379–384.

nezinātniskajā postskriptā."⁴⁴⁶ Šīs koncepcijas atšķirība ir tajā, ka M. Stota uzlūko Lesinga tēlu visas Kirkegora eksistenciālās komunikācijas kontekstā kā vienu no tās pamatelementiem. Tas ir, saskaņā ar M. Stotas atziņu, Lesings jāuztver kā vēl viens Kirkegora pseidonīms. Lesings izceļas starp citiem pseidonīmiem ar savu absolūto unikalitāti, jo tas ir tēls, atvasināts no vēsturiska indivīda, kura dzīve un darbība ir plaši dokumentēta.⁴⁴⁷ Tādējādi tieši šis labi zināmās reālās personas iesaistījums tekstā, kā uzskata M. Stota, var palīdzēt saprast Kirkegora netiešās komunikācijas mehāniku kopumā. Tas iespējams, kontrastējot vēsturisko personāžu un tā idealizēto veidolu. "Citiem vārdiem sakot, attieksme pret Lesingu parāda, kā pseidonīmi atšķiras no "realitātes". Tā izgaismo procedūru, ar kuras palīdzību vispārzināms ieskats vai pasaules uzskats tiek izsmalcinātā manierē koriģēts un pārveidots, to ienesot kirkegoriskajā tekstā."⁴⁴⁸ Lesinga uzlūkojums vispirms vēsturiskā, pēc tam nevēsturiskā (universālā) kontekstā sniedz šādu unikālu iespēju. Idealizēto Lesingu no citiem pseidonīmiem atšķir arī tas, ka viņam netiek dota pašreflektēšanas iespēja. Citiem vārdiem sakot, gandrīz ikkatrā pseidonīmajā tekstā sastopam autoru privātās pārdomas un emocionālo stāvokļu aprakstus, kamēr Lesings parādās gan kā kāds, par kuru runā Kirkegors/Klīmakss, gan kā fundamentālu filosofisku ideju personifikācija.

"Noslēdzošā nezinātniskā postskripta" otrā daļa iesākas ar nelielu, ironiskā manierē ieturētu filosofiski literāru ekspromtu "Pateicības izteikšana Lesingam". Raksturīgi, ka Kirkegors vai Klīmakss (ja pieminam šī darba pseidonīmo autoru) izsaka pateicību savdabīgā negatīvā manierē, proti, viņš soli pa solim atbrīvo Lesingu no visām vēsturiskajām atsaucēm. Tas ir, Lesings tiek cildināts par to, kas *viņš nav*. Tādējādi tiek akcentēts vēsturiskā un idealizētā pretstats. "Pateicība nav par to, par ko parasti, kā man šķiet pilnīgi pamatoti, apbrīno Lesingu. Es nejūtos cienīgs viņu apbrīnot šādā veidā."⁴⁴⁹ Tālāk Kirkegors/Klīmakss turpina, ka viņš apbrīno Lesingu nevis kā zinātnieku un augsti izglītotu cilvēku, ne kā bibliotekāru un bibliotēkas dvēseli, ne kā dzejnieku, ne kā dramaturgu, ne kā estētu – estētiskā vērojuma meistarīgu iemiesotāju.⁴⁵⁰ Kirkegoru/Klīmaksu piesaista tieši tas, ka Lesings

⁴⁴⁶ Stott M. Behind the Mask. Kierkegaard's Pseudonymic Treatment of Lessing in the *Concluding Unscientific Postscript*. – Lewisburg, PA Bucknell University Press, 1993.

⁴⁴⁷ Ar šo M. Stota saprot to, ka mūsdienu pētniekiem brīvi pieejamas Lesinga lugas, apcerējumi, vēstules, dienasgrāmatas, tātad ir iespējams salīdzināt Kirkegora un Lesinga tekstus pretstatā vēsturiski bībeliskai personai Johannesam Klīmaksam.

⁴⁴⁸ Stott M. – P. 89.

⁴⁴⁹ SV, 9. – S. 56.

⁴⁵⁰ SV, 9. – S. 56–57.

nepakļaujas nekādiem formāliem aprakstīšanas kanoniem, vēsturiskai sistematizācijai, jo viņa izteiksmes veids ir ironisks, izteikti individuāls un drīzāk slēpjošs nekā atklājošs. "Šis nepastāvīgums, ķircinošā sava personiskā *Es* izmantošana, kurā viņš līdzinās Sokratam, aiziešana no sabiedrības vai, precīzāk izsakoties, sevis pretnostatīšana tai [...], lai neapdraudētu savas domāšanas savrupību, jo tas patiesi ir īstenais ceļš."⁴⁵¹ Tādējādi, atbrīvojot Lesingu no gandrīz visām vēsturiskām, sociālām, intelektuālām un biogrāfiskām atsaucēm, proti, viņu dekontekstualizējot, Kirkegors/Klīmakss rada simbolisku figūru, subjektivitātes idejas iemiesojumu, kurai ir tikai asociatīva saistība (bet tomēr tā saglabājas) ar reāli eksistējošu personu, sauktu Lesings. Šāda simboliska figūra Kirkegoram nepieciešama, lai netiešas komunikācijas (šajā gadījumā pat divkārši netiešas – Kirkegors/Klīmakss/Lesings) formā paustu eksistences filosofijas pamatnostādnes.

Šīs nostādnes tiek priekšstatītas izvērstu Lesinga tēžu veidolā, katrā no tām intrigu tāpat veido idealitātes un aktualitātes pretnostatījums. Kopumā piedāvātas četras tēzes, to formulējums un teorētiskais uzstādījums atšķiras. Proti, ja pirmās divas tēzes ir Kirkegora ideju par komunikāciju ekstrapolācija, Lesinga tēls te izmantots galvenokārt tēžu ilustrēšanai (iespējamās tēzes), trešās un ceturtās tēzes izklāsti iesākas ar paša Lesinga citātiem (aktuālās tēzes). Tādējādi iegūstam divus pretēji virzītus – no iespējamā un no reālā – argumentus. Ņemot vērā nodaļas par Lesingu dominējošo, centrālo vietu darba *Noslēdzošā nezinātniskā postskripta* struktūrā (te atrodami galvenie Kirkegora komunikācijas teorijas pamatnojēgumi), šāds tekstuālais pretstatījums nav nejaušs. Savukārt, atzīstot šādas konstrukcijas nepieciešamo iedabu, atkal parādās jau iepriekš aprakstītā atšķirība starp Lesingu kā vēsturiski eksistējušu domātāju un Lesingu kā subjektīvās komunikācijas tīru iemiesojumu.

1. tēze. *Subjektīvi eksistējošais domātājs apzinās komunikācijas dialektiku.* Tā kā subjektīvais domātājs ir ieinteresēts pats savā domāšanas procesā, viņa refleksija vispirmām kārtām ir pašrefleksija: "subjektīvā domāšana pievēršas tikai tapšanas procesam, nevis rezultātam, [...] tādēļ pati tā, kā eksistējoša, atrodas nerimtīgā tapšanā."⁴⁵² Atšķirībai starp subjektīvo (eksistenciālo) un objektīvo (sistemātisko) domāšanu jāizpaužas arī komunikācijas formā jeb, citiem vārdiem sakot, subjektīvā domāšana var sevi realizēt tikai un vienīgi netiešā manierē. Subjektīvā domātāja "komunikācijas būtība ir cieši saistīta ar citu [sarunas biedru – V.V.] brīvlaišanu, un

⁴⁵¹ Ibid. – S. 60.

⁴⁵² Ibid. – S. 63.

tieši tādēļ viņš nedrīkst izpaust sevi tiešā formā.”⁴⁵³ Turpretī objektīvā domāšana tiecas abstrahēties no laiciskotas patības eksistenciālajiem nosacījumiem, piedāvājot būtībā neiespējamu – ārpuseksistences vērojumu. Par šo pašu jautājumu Kirkegors reflektē arī savās 1846. gada piezīmēs, kas laika ziņā aptuveni sakrīt ar “Noslēdzošā postskripta” klajā nākšanu (1846. gada februārī): “Attiecībā pret savām sistēmām vairums sistemātiķu līdzinās cilvēkam, kas uzcēlis milzu pili, bet mitinās tai blakus esošā būdiņā; viņi nedzīvo pašu ārkārtīgi sistematizētajās konstrukcijās. [...] Garīgā ziņā cilvēka domāšanai ir jābūt ēkai, kurā viņš pats mitinās, – citādi viss ir viens juceklis.”⁴⁵⁴ Nozīmīgs ir šī komentāra teorētiskais piesātinājums, taču tajā pašā laikā tas kārtējo reizi parāda Kirkegora daiļrades komplementāro iedabu. Proti, no vienas puses, dienasgrāmatas un žurnāli nepārprotami iekļaujami Kirkegora autorizēto (ar savu vārdu parakstīto) darbu kopumā, bet, no otras puses, – fragmentārās piezīmes iegūst jēgu tikai kontekstuāli, tas ir, savietojumā ar attiecīgā perioda pseidonīmajām publikācijām. Šajā ziņā var teikt, ka dienasgrāmatu ieraksti kalpo par pseidonīmo darbu atšifrēšanas kodu. Bet tiklab var apgalvot arī pretējo: Kirkegora ar pseidonīmiem parakstītie darbi, tverti kopsakarā ar piezīmēm, visai uzskatāmi zaudē savu pseidonīmo statusu.

Objektīvajai un subjektīvajai domāšanai, pēc Kirkegora domām, katrai ir sava atbilstoša izteiksme – tieša vai netieša. Tikai netiešā komunikācijas forma (dubultotā refleksija un reduplikācija) pārstāv eksistences attiecību, “šāda komunikācijas forma atbilst paša eksistējošā subjekta attieksmei pret ideju un atveido to”.⁴⁵⁵ Vēl viena subjektīvās domāšanas iezīme ir: šāda iekšējās attiecības moda pārstāvniecība tekstā ir neizbēgami ironiska. Interesanti ir tas, ka komunikācijas dialektikas aplūkojumā Lesinga tēls ir nevis tēzes teorētiskais pamats – aksioma vai darba hipotēze, bet gan – kā deskriptīva pierādījuma paņēmiens. “Tieši viņa [Lesinga – V.V.] izsmējīguma un nopietnības sajaukums neļauj cilvēkam no malas saprast, kas ir kas, ja vien viņš pats nav to jau apjautis.”⁴⁵⁶

2. tēze. *Eksistējošā subjektīvā domātāja eksistences attiecība pret patiesību ir vienlīdz negatīva un pozitīva, komiska un patosa pilna; viņš ir nerimīgā tapšanas, tas ir, tiekšanās pēc kaut kā, procesā.* Šajā tēzē Kirkegors pievēršas būtiskai patības

⁴⁵³ Ibid. – S. 64.

⁴⁵⁴ Kierkegaard S. The Journals of Kierkegaard, 1834–1854. – London and Glasgow: Collins, 1958. – P. 98.

⁴⁵⁵ SV, 9. – S. 69.

⁴⁵⁶ Ibid. – S. 60.

kvalifikācijai – tapšanai, kas cieši saistīta ar patības laiciskumu. “Tas, kas eksistē, atrodas nepārtrauktā tapšanas procesā; aktuāli eksistējošais subjektīvais domātājs nepārtraukti atveido to savā eksistencē.”⁴⁵⁷ Te parādās saistība starp eksistenci un komunikācijas formām un, pretēji, – starp komunikācijas formām un eksistenci. “Tāpat kā viņa [subjektīvā domātāja – V. V.] komunikācijai savā formā jāatbilst viņa paša eksistencei, tā arī viņa domai jāaskan ar eksistences formu.”⁴⁵⁸ Tādējādi mainās arī vārdiskās izteiksmes noskaņa – objektīvās, tiešās komunikācijas pozitīvi apgalvojošās intonācijas nomaina jautājums, nenoteiktība, provokācija, intriga, citiem vārdiem sakot, mēģinājumi satvert eksistences iluzoro iedabu. Tas savukārt liek subjektīvajam domātājam apzināties katra atsevišķā mirkļa eksistenciālo nozīmīgumu. Kirkegors runā par trim patības struktūras komponentiem, proti, par aktualitāti, iespējamību un brīvību. Šie komponenti saplūst izvēles *acumirkļī*, kad cilvēks realizē savu *brīvību*, starp dažādām *iespējamībām* izvēloties savas *aktualitātes* apziņā. No tā savukārt izriet eksistenciālā laika noteiksme – nepārtrauktā pārtrauktība (kā izolētu, nozīmes piepildītu mirkļu savirknējums) pretstatā sistemātiskās filosofijas laika nepārtrauktības izpratnei. “tiešā komunikācija paredz nepārtrauktību, kontinuitāti, kamēr saskarsme ar eksistences iluzoriskumu mani izolē.”⁴⁵⁹

Subjektīvi eksistējošā domāšana ir vienlīdz pozitīva un negatīva, jo, atzīstot eksistences saskares ar bezgalību pozitīvi paplašinošo spēku, tā vienlaikus apzinās bezgalīgā negativitāti eksistencē. Tāpēc subjektīvi eksistējošam domātājam būtiski ir atrast šīs parādības adekvātu izteiksmes formu. “Ja viņš runā tieši, tad izsaka kaut ko, kas nav patiesība, jo tiešā izteikumā zūd iluzorais un komunikācijas forma kļūst par traucēkli, gluži kā epileptiķim izstostot aplamu vārdu nepieciešamā vārda vietā.”⁴⁶⁰ Pēc Kirkegora domām, šo divdabīgo eksistenciālo situāciju ir iespējams aprakstīt tikai netieši, nesistemātiski, izvairoties no galīgiem, nepārsūdzamiem spriedumiem, “jo noslēpumam ir jābūt allaž klātesošam visā domāšanā un tās atveidojumos, tā kā tas ir klātesošs it visur eksistencē.”⁴⁶¹ Subjektīvais domātājs apzinās un pat uztur bezgalīgā negativitāti, nenoteiktību eksistencē, kamēr sistemātiķis un objektīvistis pievēršas tīras esamības problēmām, meklējot kādu ārpus cilvēciskās eksistences novietojamu skatpunktu.

⁴⁵⁷ Ibid. – S. 74.

⁴⁵⁸ Ibid. – S. 69.

⁴⁵⁹ Ibid. – S. 71.

⁴⁶⁰ Ibid. – S. 70–71.

⁴⁶¹ Ibid. – S. 72.

Ja pirmajās divās tēzēs Lesings ir idealizēts subjektīvā domātāja prototips, trešā un ceturrtā tēze vēršas pie paša Lesinga izteikumiem. Kaut gan Kirkegors/Klīmakss tūdaļ brīdina lasītāju būt piesardzīgam, jo “Lesings ir nevis didaktisks, bet gan subjektīvi izvairīgs, nevēloties, lai kāds viņa teikto uztver aklā ticībā.”⁴⁶² Tad kādēļ Kirkegors/Klīmakss iesāk savas refleksijas ar Lesinga tiešiem citātiem? Acīmredzams secinājums varētu būt, ka turpmāk tiks aplūkoti paša Lesinga filosofiskie ieskati jautājumā par nejaušo vēsturisko patiesību un mūžīgo prāta patiesību jeb racionalitātes paradigmu mijattiecībām, lēcieni kā unikālu pāriešanas formu. Šādam secinājumam par labu liecina atsaukšanās uz Lesinga sacerējumiem, piemēram, uz viņa “Hamburgas dramaturģiju,” kurā Kirkegors/Klīmakss saskata lēciena kategorijas metaforisku pieteikumu (starp nejaušām vēsturiskām patiesībām un mūžīgajām prāta patiesībām plešas "plats un netīrs grāvis", kas pārvarams vien lecot). Taču, no otras puses, trešās tēzes izvērsuma noslēgumā atrodamas rindas, kuras it kā apvērš šo pirmējo secinājumu un ievieto Lesingu paša Kirkegora netiešās komunikācijas kontekstā. Atsaucoties uz “ticības lēciena” vai “lēciena ticībā” iztirzājumu darbā “Bailes un trīsas”, Kirkegors/Klīmakss savā iztēlotajā dialogā ar Lesingu ievieš vēl trešo personu – Johannesu de silentio, kas savu lēciena teoriju, iespējams (bet tikai iespējams), aizguvis no Lesinga. Silentio ievedums tekstā ir būtisks, jo tagad diskursīvo telpu vienlaicīgi apdzīvo divi pseidonīmie autori – Klīmakss *née* Kirkegors, Silentio *née* Kirkegors – un Lesings (*née* Kirkegors?). Šķiet, ka šāds vienlīmeņa savietojums no jauna aktualizē Lesingu kā Kirkegora pseidonīmu. Uzmanība būtu jāpievērš arī trešās tēzes formulējumam, proti, “Lesings esot teicis”, nevis “Lesings teica” – tā tad izvairīgi netiešai izteiksmei.⁴⁶³ Te būtu nepieciešamas vēl divas piebildes. Pirmā, sākotnēji šķietami augstā ticamības pakāpe (mēs ticam, ka apgalvojumu izteikusi kāda vēsturiski eksistējusi persona) liek skaidrāk apzināties Kirkegora ironiskās stratēģijas izmantojumu (sakt vienu, pateikt pavisam ko citu). Otrā, Kirkegors veido savu privāto vēsturisko naratīvu par Lesingu. Rezultātā iegūstam savdabīgu sintētisku Lesinga tēlu, kurā savienojas aktualitāte (vēsturiskā personība un laikmeta konteksts/konteksti), idealitāte (izdomājums un

⁴⁶² Ibid. – S. 80.

⁴⁶³ Šādu izvairīgu izteiksmi Kirkegors izmanto arī citos gadījumos, piemēram, darbā “Atkārtošanās” viņš periodiski iestarpina atsvešinošo vārdu “gandrīz” – “gandrīz iemīlējies”, “gandrīz satika” utt. Ko tas dod? No vienas puses, tas ir paņēmiens, kā uzturēt distanci autors – pseidonīms; no otras puses – tā ir netieša norāde uz eksistējošo semiotisko plaisu jeb, citiem vārdiem sakot, uz pretrunu starp izteiksmes formu un autora intenci.

nekontekstualitātes tvērums) un intencionalitāte (Kirkegora kā autora sākotnējā iecere).

3. tēze. *Lesings teicis, ka nejaušas vēsturiskas patiesības nevar kalpot prāta mūžīgo patiesību pierādīšanai; tāpat teicis arī to, ka pāreja no vēsturiskām patiesībām uz mūžīgajām patiesībām realizējas lēciena formā.*

Lēcienam kā kvalitatīvas transformācijas izpratnei ir nozīmīga loma Kirkegora eksistenciālajā dialektikā gan kā elementam, kas caurauž praktiski visu viņa daiļradi, gan kā hēgeliskās sistēmas un metodes kritikai. Tāpat kā citviet, arī šeit Kirkegors/Klīmakss nepiedāvā izvērstu jēdzienu – lēciens (*Spring*) un pāreja (*Overgang*) – izklāstu. Kirkegora pētniece Džeimija Fereira raksta, ka tieši lēciena nojēgums dažādos uzlūkojumos atklāj “pāreju starp radikāli atšķirīgiem dzīves modeļiem specifisko iedabu, tāpat arī Kirkegora izaicinājumu viņa laikā valdošajām filosofiskajām un romantiskajām šādu pāreju interpretācijām”.⁴⁶⁴ Proti, Kirkegors iestājas gan pret hēgelisko – viņaprāt, kumulatīvo – un romantisko – viņaprāt, ne ar ko nepamatoto – lēciena izpratni. Kirkegora tēzēs par Lesingu lēciens aplūkots galvenokārt eksistenciālās komunikācijas projekta kontekstā, kaut gan, neapšaubāmi, šī pierādījuma caurviju tēma ir kristietības kā Absolūtā paradoksa izpratne. “Kristietības paradoksa pamatā ir tas, ka mūžīgais tiek pastāvīgi aplūkots laika un vēsturiskuma kategorijās.”⁴⁶⁵ Tas ir, transcendences pamats tiek meklēts imanentajā. Lesings pret to iebilst, sakot, ka tieša pāreja no vēsturiskās realitātes jeb pārbaudāmiem vēsturiskiem faktiem uz absolūtiem secinājumiem nav iespējama. Pāreja no vēsturiski nejaušiem uz absolūtiem spriedumiem ir iespējama tikai lēciena formā, lai gan Lesings to lieto nedaudz citā sakarā – kā iluzoras izšķirtības starp laikmetīgumu un nelaikmetīgumu apzīmējumu (“lai cik reizes esmu mēģinājis pārlēkt neglītajam grāvim, tas man nav izdevies”). Kirkegors/Klīmakss atzīst, ka Lesinga lēciena nojēguma izmantojums, iespējams, ir tikai literārs, stilistisks paņēmieni (metafora) kultūrvēsturisko periodu (publiskā aspekta) un to uztveres specifikas (privātā aspekta) nodalīšanai, tomēr viņš izmanto to savas koncepcijas pamatošanai. Bet viņš, protams, šim nojēgumam piešķir citu, specifisku saturu. Taču šis pārlikums nav mehānisks viena jēdziena satura aizvietojuums ar citu, saglabājot tā verbālo

⁴⁶⁴ Ferreira J. M. Faith and the Kierkegaardian Leap // The Cambridge Companion to Kierkegaard. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – P. 207.

⁴⁶⁵ SV, 9. – S. 82.

izpaušmi. Kirkegoru interesē ne tik daudz jēdziena pielietojums, kā tā kā izolējoša akta būtība. “Šeit Lesinga ironija ir īpaši izteikta; viņš, jādomā, zina, ka tad, kad kāds gatavojas lēkt, viņam tas noteikti jādara vienatnē arī vienatnē un jāaptver lēciena neiespējamība.”⁴⁶⁶ Lēcienā iemiesots cilvēka eksistences un izziņas būtiski paradoksālais raksturs – apzināta izvēle rīkoties, apzinoties rīcības neiespējamību. Kā viens no būtiskiem jēdzieniem Kirkegora filosofijā šis jēdziens kalpo tam, lai raksturotu dažādos pārejas ceļus no viena eksistences stāvokļa, no viena dzīvesveida citā, no vienas racionalitātes paradigmas pie citas paradigmas. Šķiet, ka Kirkegora argumentācija “Noslēdzošajā nezinātniskajā postskriptā” visai skaidri liecina par viņa nosvēršanos subjekta aktivitātes un līdz ar to atbildības uzņemšanās par savu izvēli virzienā: “lēciens ir visizšķirošākais iebildums pret metodes [Hēgeļa objektīvās dialektikas – V.V.] nepareizu izmantojumu.”⁴⁶⁷ Hēgeliskajai kumulatīvajai, imanentas nepieciešamības diktētajai pārejai Kirkegors pretstata kvalitatīvi atšķirīgo lēcienu, kam tāpat piemīt pārejas stāvokļa statuss. Šo atšķirību raksturo Dž. Ferreira: “Es uzskatu, ka Kirkegors šeit dara visu iespējamo, lai novērstu nopietnu neizpratni, proti, ka tas varētu būt kumulatīva procesa rezultāts: viņš strikti iebilst pret lēciena karikatūru (neatkarīgi no tā, kur cilvēks tā iznākumā nonāk), uzlūkojot to par apzinātu gribas aktu, gluži tāpat pret to, ka lēcienu atvieglo tas, ja ejam pakāpeniski, soli pa solim.”⁴⁶⁸ Pētniece šeit uzrāda divus būtiskus momentus: no vienas puses, lēcienam uzlūkots saistībā ar brīvību; no otras puses, – saistībā ar visu iepriekšējo attīstības procesu. “Tas ir, tā sakot, radoši kumulatīvs process, nevis mehāniska akumulācija un tāpēc – brīvības realizācijas potence.”⁴⁶⁹ Vai, citiem vārdiem sakot, tas ir jautājums par subjekta aktivitāti un subjekta pasivitāti. Kirkegora skatījums nav šķirošs “vai nu – vai arī”, bet drīzāk savietojošs “gan – gan”, kurā tieši pasivitātes (ļaušanās lēcienam) un aktivitātes (lēcšanas) mijiedarbe rada iekšēju spriedzi. Viņš atzīst: “Es, protams, runāju tikai par subjektīvi eksistējoša domātāja domāšanu; es nekad neesmu varējis saprast, kā cilvēciska būtne var pievērsties spekulatīvajai domāšanai, objektīvai spekulatīvai domāšanai un abstraktai esamībai.”⁴⁷⁰ Lai gan Kirkegors/Klīmakss atzīst, ka savā lēciena kategorijas izpratnē (to gan skaidri nevarot pateikt arī par "Baiļu un trīsu" autoru Johannesu de silentio) ir iedvesmojies no

⁴⁶⁶ Ibid. – S. 87.

⁴⁶⁷ Ibid. – S. 90.

⁴⁶⁸ Ferreira J. M. Faith and Kierkegaardian leap.” – P. 215.

⁴⁶⁹ Ibid. – P. 219.

⁴⁷⁰ SV, 9. – S. 89.

Lesinga, tomēr, šķiet, te pārsteidzošā kārtā saklausāmas drīzāk kantiskas nostādnes. Taču, iespējams, ka šāds secinājums nav tik pārsteidzīgs. Lēciena kategorija spēlē būtisku lomu Hēgeļa metafizikas kritikā: "lēciens ir visizšķirošākais protests pret metodes nepareizo virzību."⁴⁷¹ Tādēļ gluži loģiska būtu Kirkegora vēršanās pie tām filosofiskām idejām, pret kurām savukārt iestājas Hēgelis. Lai arī Kanta – Kirkegora filosofisko saišu pētīšana iziet ārpus šī promocijas darba tematiskā lauka, tomēr būtiski atzīmēt to, ka abi – gan Kants, gan Kirkegors – pievēršas teorētiskā prāta robežām un to izpētei.⁴⁷²

Savukārt ceturtā tēze pilnībā veltīta Hēgeļa metodes kritikai no eksistenciālās subjektivitātes pozīcijām.

Tēze # 4. *Lesings teicis: Ja Dievs savā labajā rokā turētu visas patiesības, un kreisajā vienu vienīgu un nerimtīgu tiekšanos pēc patiesības, kas aizvien saistīta ar kļūdīšanās iespēju, un ja viņš man teiktu: Izvēlies! – Es pazemīgi kristu pie viņa kreisās rokas un teiktu: Tēvs, dod! Absolūtā patiesība ir domāta tikai tev vienīgajam!*

Gan Lesings, gan filosofi-sistemātiķi patiesi (un visuzskatāmāk Hēgeļa personā) runā par tiekšanos, tikai, ja Lesinga mērķis ir patiesība, sistemātiķiem – pati

⁴⁷¹ Ibid. – S. 90.

⁴⁷² I. Kants savā darbā "Prolegomeni" (Kants I. Prolegomeni. – Rīga: Zvaigzne, 1990.) uzdod jautājumu par to, kā iespējams domāt par reliģiju? Vai robežkategorijās? "Jo, ja mēs sapratnes būtību domājam tikai ar tīrajiem sapratnes jēdzieniem, tad ar to mēs īstenībā nedomājam neko noteiktu, un mūsu jēdziens tātad ir bez nozīmes; ja mēs to domājam ar īpašībām, kas aizgūtas no jutekliskās pasaules, tad tā vairs nav sapratnes būtība: tā tiek domāta kā viens no fenomeniem un pieder pie jutekliskās pasaules." (Ibid. – 113. lpp.) Kā piemēru Kants min augstākās būtības – Dieva jēdzienu, kas ir tīrs prāta jēdziens, proti, attēlo kaut ko, kas satur visu realitāti. Ja mēs piedēvējam augstākai būtībai sapratni, tad rodas problēma, jo mums nav priekšstata par sapratni, kas atšķiras no mūsējās. Tāpēc jēdziena elementi vienmēr atrodas parādībā, taču mūs tas neapmierina. Bet, ja sapratne tiek nošķirta no juteklības, tad pāri paliek tikai domāšanas forma bez vērojuma, kas mūs atkal neapmierina. Taču tieši visa atļautā prāta lietojuma robeža piederīga gan pieredzes sfērai, gan domu būtības pasaulei: „tas mums vienlaikus ļauj saprast, kā minētās tik pārsteidzošās idejas kalpo vienīgi cilvēka prāta robežu noteikšanai; proti, no vienas puses, neierobežoti nepaplašināt pieredzes izziņu, – tā kā mums neatliktu nekas vairāk kā vienīgi izziņāt pasauli, – bet, no otras puses, tomēr neiziet ārpus pieredzes robežām un nespriest par lietām ārpus pieredzes kā par lietām pašām par sevi". (Ibid. – 114. lpp.). Tāpēc iespējams izmantot prāta īpašību nevis, lai domātu Dievu, bet lai domātu pasauli, lai panāktu iespējami plašu prāta lietojumu attiecībā uz to. Tas vienlaikus ir atzinums, ka augstākā būtība pati par sevi ir mums pilnīgi neizdibināma un pat nav domājama kādā konkrētā veidā. Par to mēs varam spriest, tikai izmantojot analogiju. Kants attīsta savu dabiskās teoloģijas izpratni, kas iezīmē tieši šo prāta robežas nojēgumu. Savukārt, Kirkegors teorētiskā prāta robežu jautājumu uzlūko caur absurda, Absolūtā reliģiskā paradoksa un lēciena prizmu. Ko Kirkegors saprot ar absurdu? – Nevis kādu loģiski aplamu pieņēmumu vai apgalvojumu, bet gan drīzāk – *nedomājamo, vārdos neizsakāmo, neracionalizējamo*. Absurds kā divkārtīga kustība – vispirms attiecību un konkrēto salaušana un pievēršanās universālajam (Kirkegors to sauc par imanences lauzumu), tad atgriešanās konkrētībā (absurda saistība ar atkārtotā ideju). Absurda paradoksa reliģiozitāte sarauj attiecības ar imanenci un padara eksistences faktu par absolūtu pretrunu. Tieši absurda kustība virza indivīdu pāri ētiskas pašsaprates robežai paradoksālās ticības virzienā (lēciens transcendencē). "refleksiju var pārtraukt tikai lēciens. Ja indivīds savā refleksijā neapstājas, viņš nonāk bezgalīgas refleksijas varā, tas ir, viņš nespēj pieņemt lēmumus. Tādi virzoties pa refleksijas taku, indivīds patiesi kļūst objektīvs, zaudējot subjektīvo spriestspēju un iespēju atgriezties pašam pie sevis." (SV, 9. – S. 99.)

sistēma. Tādējādi viņu pūles, pēc Kirkegora/Klīmaksa domām, ir absolūti pašmērķīgas. "Sistēma un pabeigtība ir viens un tas pats, tāpēc, ja sistēma ir nepabeigta, tad sistēmas vispār nav. Es jau agrāk esmu teicis, ka pilnībā nepabeigta sistēma ir hipotēze, kamēr puspabeigta – muļķība."⁴⁷³ Taču lielākais sistēmas (pabeigtas vai nepabeigtas) trūkums ir eksistenciāli nosacīta indivīda aizmiršana. "Es, Johanness Klīmakss, esmu cilvēciska būtne – ne vairāk, ne mazāk; un es pieņemu, ka tas, ar ko man gods sarunāties, arī ir cilvēciska būtne. Ja viņš vēlas būt spekulatīva domāšana, tīra spekulatīva domāšana, man no sarunas ar viņu nāksies atteikties, jo tajā brīdī viņš kļūst nesaredzams gan man, gan jebkura mirstīgā skatam."⁴⁷⁴ Raksturīgi, ka šis konkrētais fragments ir pilns ironisku rindu, kas ieturētas šādā pašā garā, piemēram, aprakstot vēlēšanos noklāt kabatlakatu un mesties uz ceļa sistēmas priekšā, ja vien ... izdotos šo sistēmu kaut kur ieraudzīt. Tā nu nākas kabatlakatu salocīt un likt atpakaļ kabatā. Iespējams, ka šāds tonis ieturēts tādēļ, lai pašu ideju par sistēmas iespējamību padarītu komisku, sakompromitētu tās potenciālo sekotāju acīs. Komiskums Kirkegoram/Klīmaksam te kalpo kā tīri negatīvs apzīmētājs. "Eksistējošais subjekts tomēr ir eksistējošs, tāpat arī visas cilvēciskas būtnes. Tomēr neizdarīsim kļūdu, saucot objektīvo tendenci par bezdievīgu, panteistisku pašpielūgsmi, bet drīzāk uzlūkosim to kā komisku pasākumu, jo ideja, ka no šī brīža un līdz pat pasaules galam drīkstēs teikt tikai un vienīgi to, kas pilnīgos gandrīz pabeigto sistēmu, ir tikai sistemātiķu sistemātisks secinājums."⁴⁷⁵ Kirkegors/Klīmakss izvirza un tālāk pamato divus fundamentālus pieņēmumus: (a) loģiska sistēma ir iespējama; (b) eksistences sistēma nav iespējama. Ja atzīstam loģiskas sistēmas iespējamību, tad no tās ir jāizslēdz viss nejaušais, proti, viss, kam ir vai ir bijis kāds sakars ar eksistenci, tātad – aktualitāte. Tas savukārt iespējams tikai loģiskas refleksijas ceļā, bet rodas jautājums par refleksijas sākotni. Kirkegora eksistences projektā var runāt par virzību no jutekliskās tiešamības (nepastarpinātības) pie refleksijas un tad – pie otrreizējās tiešamības. Šī virzība atbilst dzīves ceļa stadijām – estētiskajai, ētiskajai un reliģiskajai. Kamēr hēgeliskā loģika (vismaz kā to interpretē Kirkegors/Klīmakss) pilnīgi citādi izprot refleksijas sākumpunktu, proti, kā visabstraktāko, kas sasniegts abstraktās domāšanas ceļā. Kurpretim nav iespējams runāt par eksistences sistēmu, jo, "lai aptvertu eksistenci, sistemātiskai domāšanai tā

⁴⁷³ SV, 9. – S. 92.

⁴⁷⁴ Ibid. – S. 93.

⁴⁷⁵ Ibid. – 106.

jāuzlūko kā anulēta un tāvad kā neeksistējoša. Eksistence ir šķirošs atstatums, bet sistēma – vienojoša noslēgtība".⁴⁷⁶ Turklāt hēgeliskā sistēma neietver ētiku, kas, no eksistenciālā viedokļa raugoties, ir pašas eksistences mājvieta. Ja sistēmas ideja paredz subjekta – objekta, esamības un domāšanas identitāti, tad eksistence paredz tieši pretējo, proti, subjekta – objekta, esamības un domāšanas, empīriskā Es un abstraktā Es nošķirumu.

Tā šajā "Noslēdzošā nezinātniskā postskripta" daļā, kas veltīta Lesingam (iespējamam un aktuālam), mēs sastopam, iespējams, viskoncentrētāko (salīdzinājumā ar citiem Kirkegora sacerējumiem) filosofijas kritiku. Šī kritika tiek realizēta, izmantojot specifiski kirkegoriskus subjektivitātes, subjektīvās patiesības, komunikācijas, lēciena, absurda, tiešamības un refleksijas nojēgumus, kā arī īpatnu, netiešu, daudzplānu vēstījuma manieri.

3.3. Komunikācija kā indivīda pašrealizācija laikā

Kirkegora eksistences komunikācijas projektā līdztekus filosofijas kā metodes kritikai un subjekta izvirzījumam priekšplānā lielu nozīmi spēlē arī specifiska laika izpratne, kuru viņš apraksta, izmantojot tādus jēdzienus kā atcerēšanās, atkārtošāšanās, tapšana, acumirkļis, dzīves laiks. Šādas laika konfigurācijas pamatā ir spriedzi uzturoša sadura starp vēsturisko laiku, izdzīvoto pieredzi un jaunradīto (naratīvo) laiku. Vēstījuma ietvaros tā realizējas kā trīs savstarpēji papildinošas un vienlaikus konkurējošas laika noteiksmes – stāstījuma laiks, pārstāstītais laiks un tekstā iesaistīto lietu un personu dzīves laiks.⁴⁷⁷ Te, šķiet, saskaramies ar problēmu, jo Kirkegora ar pseidonīmiem parakstītajos darbos šādas naratīvā laika noteiksmes ir atrodamas netiešā (slēptā) veidā, tā kā tajos lielākoties ir nevis vienas vai vairāku sižetisko līniju izvērsumi, bet akcents gan tiek likts uz filosofisku, reliģisku vai teoloģisku ideju izklāstījumu.⁴⁷⁸ Tāpēc arī darbojošies tēli vai autoru personas parādās jau gatavā veidā, tiem nav izcelsmes, vēstures, biogrāfijas, iekšējas attīstības loģikas. Tā tas ir lielākajā daļā pseidonīmo darbu, tomēr jāmin arī tas, ka dažviet Kirkegors apspēlē

⁴⁷⁶ Ibid. – S. 101.

⁴⁷⁷ Ricoeur P. Narrative Time // On Narrative. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981. – Pp. 165–186.

⁴⁷⁸ Pēc Pola Rikēra domām, sižets ir viena no literārā, vēsturiskā, filosofiskā naratīva klāsamības tekstā pamatpazīmēm, jo tieši sižetā krustojas vēstījums un laika vectors.

asociācijas, kas saistītas ar vēsturiskiem vai Bībeles personāžiem, piemēram, Lesingu, Abraāmu, Sāru, Ījabu un citiem. Vai arī, gluži pretēji, Kirkegors (jeb attiecīgais autors) piedāvā vairākus vienlaicīgus, kontrastējošus situācijas skatījumus. Šādas pieejas mērķis ir ļaut lasītājam veikt pašam savu izvēli jeb, citiem vārdiem sakot, tā ir lasītāja brīvlaišana un nesistemātisko naratīvo struktūru radīšana. Tas nozīmē, ka darba lasīšanas laikā notiek gan autora, gan lasītāja transformācijas.

Ja naratīvais laiks pārstāv vienu eksistences komunikācijas šķautni, kuru varētu īsumā raksturot kā patības pašrealizāciju tekstā, tad cita, iespējams, būtiskāka, šķautne ir laika iekļaušanās patības struktūrā.

3.3.1. Naratīvā laika konfigurācijas tipi

Kirkegors izmanto atšķirīgus naratīvā laika konfigurācijas paņēmienus ne tikai dažādos darbos, bet pat viena sacerējuma ietvaros (radikāls plurālisms un fragmentācija). Tomēr, kopumā ņemot, varētu runāt par trim tendencēm – trijiem vairāk vai mazāk izteiktiem naratīvā laika konfigurācijas tipiem, kas atšķiras ar vēstījuma ritmu, tempu un, pats svarīgākais, – ar virzienu: (1) *atkārtošana*; (2) *pārtraukšana*; (3) *pārnesums*. Jāatzīst, ka "tūrā" veidā šos konfigurācijas tipus var saskatīt tikai atsevišķos Kirkegora darbu fragmentos, jo netiešās komunikācijas stratēģija paredz izvairīšanos no sistematizācijas. Vairīšanās paņēmieni ir dažādi, viens no tiem ir tradicionālā rakstīšanas un arī lasīšanas kanona apvēršana. Tomēr, tā kā promocijas darba autore izvirza hipotēzi, ka Kirkegora eksistenciālās/eksistences komunikācijas projekta koptvērums, katrs elements, bieži vien slēptā veidā, ir saistīts ar citiem elementiem, tipu izdalīšana ir iespējama. To vislabāk darīt, pievēršoties "koncentrētām" tipu izpausmēm darbos "Bailes un trīsas" (ievadnodaļa), "Noslēdzošais nezinātniskais postskripts" (pielikumi un pēcvārdi), "Dzīves ceļa stadijas" (fragments *In Vino Veritas*).

(1) *Atkārtošana* (ir būtiski to atšķirt no Kirkegora lietotā nojēguma "atkārtošanās", kuru viņš uzlūko pretstatā metafiziskajam platoniskajam jēdzienam "atceršanās") ir stilistisks paņemiens – vairākkārtīgs vienas un tās pašas epizodes pārstāstījums, ik reizi pārvietojot jēgas akcentus. "Bailes un trīsas" iesākas ar četriem stāsta par

Abraāma un Izaāka ceļojumu uz Morijas kalnu un Izaāka ziedošanas aprakstiem.⁴⁷⁹ Situācijas uzstādījums ir gandrīz identisks, taču atšķiras katras epizodes jēgpildījums. Atkal un atkal Kirkegors stāsta stāstu par atvadīšanos no Zāras, par trīs dienu ilgo ceļojumu, par nonākšanu pie Morijas kalna, par Abraāma iekšējām mokām, par upurēšanu, par Izaāka izbailēm, par atgriešanos mājās. Katras epizodes fināls ir atšķirīgs – Izaāka nesapratne, Abraāma šaubas, Abraāma otrreizējais ceļojums uz kalnu, Izaāka ticības zudums. Tie ir četri dažādi apraksti, kurus sniedz pseidonīmais autors Johannes de silentio un kuru caurviju tēma ir Abraāma klusēšana. Žaks Deridā savā darbā "Nāves dāvināšana" raksturo Ābraāma nespēju runāt kā pienākuma un absolūtās atbildības jēdziena paradoksālās iedabas vēstījumu, nevis vēstījumu par klusumu, bet pašu vēstījumu. "Šāds klusums pārņem visu diskursu. Tādējādi viņš runā un vienlaikus nerunā. Viņš atbild neatbildot. Viņš atbild un neatbild. Viņš atbild netieši. Viņš runā, lai neteiktu neko par to vienu vienīgo būtisko lietu, kas jāpatur noslēpumā."⁴⁸⁰ Tomēr kādēļ Kirkegors izvēlas epizodi ar nelielām variācijām pārstāstīt vairākas reizes? Tas ir īpašs naratīvā laika konfigurācijas paņēmieni, kura mērķis ir tradicionālā lasīšanas (it īpaši Bībeles lasīšanas) kanona dekonstrukcija un lasītāja uztveres individualizācija. Liekot priekšā vairākas vienlīdz nozīmīgas jēgas variācijas – naratīvās struktūras, Kirkegors vēlas pārnest smaguma centru no teksta uz lasītāju, no didaktikas uz pašsapratni, no bezierunu pašlūgības uz cilvēka personisko izvēli un līdz ar uz atbildību. Šāds naratīvā laika modelis ir nelineārs, proti, stāsta atkārtojums liek atgriezties sākotnē (vēstījuma virzība atpakaļgaitā) divējādā nozīmē: vispirms ir Abraāma un Izaāka atgriešanās no ceļojuma, taču nekas vairs nav tā, kā bijis, mainījušies ir visi drāmas dalībnieki; otrkārt, lasītājs spiests iesākt no jauna atkal to pašu stāstu, taču tagad mainījies ir gan viņš pats (iepriekšējā lasījuma pieredze), gan arī stāsta sākums ir nedaudz pārveidots, tas ir tas pats un vienlaikus jau cits.

(2) *Pārtraukšana* – vēstījuma apstādināšana, lai to pēc brīža atkal atsāktu. Pārtraukšana ir formu kontrasts, savveidīgs 'mirušais laiks', kas padara neiespējamu identifikāciju ar autoru vai autoriem. Tā, piemēram, "Noslēdzotajā nezinātniskajā postskriptā," Kirkegors to realizē caur pielikumiem: "Ieskats laikmetīgajā dāņu

⁴⁷⁹ SV, 5. – S. 14–16. Promocijas darba 2. nodaļā šis fragments analizēts klusuma komunikācijas kontekstā.

⁴⁸⁰ Derrida J. The Gift of Death. – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995. – P. 59.

literatūrā",⁴⁸¹ "Saprašanās ar lasītāju",⁴⁸² "Pirmais un pēdējais skaidrojums".⁴⁸³ Pirmajā pielikumā stāstījums tiek apturēts, ritms pārtraukts, lai pēc tam atkal atsāktos iepriekšējā veidolā. Tas tiek darīts nolūkā kavēt lasītāja līdzpārdzīvojumu un identifikāciju ar kādu stāstījuma tēmu. Tas Kirkegors apmulsina lasītāju tajā brīdī, kad reliģiski filosofisku refleksiju (šajā gadījumā par subjektivitāti, patiesību kā subjektivitāti) pārtrauc negaidīts pārspriedums par situāciju laikmetīgajā dāņu literatūrā, radikāli mainot lasīšanas ritmu, tempu. Caur formas kontrastu (kontrastējošās formas spriedze ir iekšējības intensitātes mēraukla) Kirkegors akcentē iekšējā – ārējā, subjektīvā – objektīvā, autora – lasītāja pretstatījumu. Ja "Ieskats laikmetīgajā dāņu literatūrā" savā ir ziņā pašrefleksīvs teksts, jo tajā Klīmakss spriež par sava personīgā teksta formveidojošiem elementiem – distanci, spriedzi un mērķi sevī, tad noslēdzošie pielikumi "Saprašanās ar lasītāju" un "Pirmais un pēdējais skaidrojums" ir divi savstarpēji nesavietojami un pamattekstā šķietami neiederīgi diskursi, vienu no kuriem parakstījis J. K. *alias* Johanness Klīmakss, kamēr otru – Sērens Kirkegors. "Saprašanos ar lasītāju" var dēvēt par atteikšanās no autora autoritātes, tas ir, kontroles pār iespējamām interpretācijām (paradoksāli –tieši par atteikšanos no autora autoritātes Kirkegors savās agrīnajās publikācijās kritizēja Andersenu). Klīmakss saka: "Tādējādi grāmata ir virspusīga. Nav pūļu vērts uz to atsaukties, jo jebkurš mēģinājums to darīt nozīmē, ka cilvēks ir grāmatu *eo ipso* pārpratis."⁴⁸⁴ Kurpretim "Pirmajā un pēdējā skaidrojumā" Kirkegors pirmo reizi publiski atzīstas savā autorībā, tomēr tajā pašā laikā distancējoties no pseidonīmiem. "Tas ir, bezpersoniski vai personiski es esmu tikai persona no malas – suflieris."⁴⁸⁵ Ar savu, kaut izvairīgu, atzīšanos, ar savu parakstu šajā pielikumā Kirkegors anulē iepriekšējā pielikumā teikto. Tātad te līdztekus eksistē gan apgalvojums, gan apgalvojuma atcēlums, kas savukārt pats var tikt atcelts divkārtšā nolieguma kustībā. Būtiski ir tas, ka līdz ar to, iespējams, mainās ne tikai lasīšanas temporitms, bet arī lasīšanas virziens un vēstījuma laiks, tas rit pretējā virzienā. Citiem vārdiem sakot, pēcvārds pārvēršas priekšvārdā, kamēr priekšvārds – pēcvārdā, vēstītājs (tagad tas ir S. Kirkegors pats, ja vien viņš maldināšanas nolūkos neizspēlē savu vārdu kā vēl vienu pseidonīmu) sāk savu stāstu tur, kur tikko pats beidzis. Tomēr tā nav nedz

⁴⁸¹ SV, 9. – S. 210–253.

⁴⁸² SV, 10. – S. 278–284.

⁴⁸³ Ibid. – S. 285–290.

⁴⁸⁴ Ibid. – S. 280.

⁴⁸⁵ Ibid. – S. 285.

mehāniska samainīšana vietām (priekšvārds – pēcvārds), nedz retrospekcija (jauns skatījums uz daiļradi kopumā), bet gan drīzāk absolūti jauna naratīvā situācija – reduplikācija.

(3) *Pārnesums* – tēlu pārnesums no viena darba citā, jauna konteksta, jaunas naratīvās situācijas radīšana. Ja citviet var runāt par tēmu sabalsojumu, pseidonīmo autoru pēctecību (piemēram, Klīmakss ir trīs darbu – *De Omnibus dubitandum est*, "Filosofiskās drumsklas" un "Noslēdzošais nezinātniskais postskripts" – autors) vai, gluži pretēji, – pretstatījumu (Klīmakss – Anti-Klīmakss), tad pārnesums ir agrāk izmantoto tēlu iesaistīšana citos darbos. Kā piemēru te var minēt fragmentu *In Vino Veritas* no "Dzīves ceļa stadijām".⁴⁸⁶ Ievietojot darbojošās personas citā kontekstā, naratīvs iegūst papildu jeb asociatīvas dimensijas. Vēstījums it kā pārvēršas vēstījumā par citu vēstījumu, notiek divu laika nogriežņu pārklāšanās (tagadējais stāsts un iepriekšējais stāsts). Taču šāds lasījums ir iespējams tikai tad, ja lasītājs vairāk vai mazāk pārzina citus Kirkegora darbus (citus pseidonīmus un to jēgpārklājumus). Pretējā gadījumā *In Vino Veritas* (tas pats attiecas arī uz citiem darbiem) var šķist visai eklektisks fragments, formas improvizācija. Tātad visi aplūkotie naratīvā laika konfigurācijas tipi – atkārtošana, pārtraukšana, pārnesums – ir saistīti ar lasīšanas procesa organizāciju. Organizāciju nevis tiešā nozīmē, proti, kā kādas konkrētas lasīšanas tehnikas piedāvājumu, bet gan drīzāk kā lasīšanas intences iestrādāšanu. Tātad lasīšanas intence paredz gan zināmu autora plānu attiecībā uz potenciālo lasītāju, gan, kas īpaši nozīmīgi Kirkegora gadījumā, – lasītāja pašrefleksiju. Ir svarīgi saglabāt lasīšanas procesa līdzsvaru, tā kā, no vienas puses, autora varas uzspiešana ir pretrunā Kirkegora subjektivitātes un subjektīvās eksistences un patiesības izpratnei (atteikšanās no autora autoritātes uzspiešanas ir viens no Kirkegora netiešās komunikācijas pamatpostulātiem); bet, no otras puses, Kirkegoram nepieņemams ir arī nepiesaistīts un neiesaistīts lasījums – radikālas ārpustekstuālas interpretācijas. Pēc viņa domām, refleksijai par tekstu jāved pie savas subjektīvās eksistenciālās situācijas apzināšanās (pašizziņas) te un tagad (vēsturiskajā, sociālajā un intelektuālajā kontekstā) un pie patības tapšanas laikā. Formas un laiciskuma dialektikai Kirkegors pievēršas arī savās runās, kur poētiskā iztēle tiek izmantota, lai ievilinātu lasītāju, Kirkegora vārdiem runājot, "atturēšanās no ticības" (savveidīgas atturēšanās no reliģiska sprieduma) situācijā. Tādējādi tas provocē lasītāju uz līdzīga rakstura

⁴⁸⁶ SV, 7. – S. 13–80. Šis fragments analizēts promocijas darba nodaļā, kas veltīta eksistenciālajai majeitikai.

pašintoksikāciju, kas raksturīga estētiskai tiešamībai. Pēc tam dialektiskā pretkustībā šīs runas vērsas pret tajās ievītajām estētiskajām tendencēm, parādot izmantoto tēlu sistēmas ierobežotību un ikdienišķumu. No lasītāja tas prasa pacietību, jo atkal un atkal viņš tiek aicināts izdarīt personisku izvēli savā reālajā (ne imaginārajā naratīvajā) laikā. Viens no raksturīgākajiem piemēriem ir 1848. gadā publicētā reliģiskā runa "Lilijas laukā un putni debesīs" (*Lilien paa Marken og Fuglen under Himlen*),⁴⁸⁷ kas sastāv no trim daļām "Klusums" (*Taushed*), "Paļāvība" (*Lydigshed*) un "Prieks" (*Glæde*). Runa iesākas ar dzejnieka kā mūžības bērna slavinājumu, ar viņa iztēles ainu – lilijas laukos un putni debesīs simbolizē eksistences prieku un vienlaikus klusuma baudu. Taču, neraugoties uz saikni ar mūžību, dzejnieks nespēj paust tās nopietnību. Noraugoties lilijās un putnos, viņš var raudāt, taču viņa asaras pārvēršas daiļrunā – dzejnieka sapņa īstenojumā. Viņš var sasmīdināt pat visnopietnāko cilvēku, taču nevar likt pasmaidīt Svētajiem rakstiem: "Un tik nopietns ir Evaņģēlijs, ka dzejnieka pat visaizraujošākā izdoma nespēj noderēt, lai liktu tam pasmaidīt."⁴⁸⁸ Te parādās dubultā kustība – vispirms lasītāja identifikācija ar dzejnieka tēlu un viņa radošo potenci, pēc tam tēla eksistenciālās ierobežotības atspoguļojums. Līdzīgu paņēmieni Kirkegors izmanto arī citās reliģiskajās runās. Zīmīgi arī, ka tajās parādās asociatīvā saite ar pseidonīmo darbu tematiku, piemēram, reliģiskā runa "Barbara rūpes" (*Hedningenses Bekymringer*)⁴⁸⁹ nepārprotami sasauca ar eksistenciālo bažu motīvu darbā "Bažu jēdziens" (*Begerbet Angest*).⁴⁹⁰ Šāda asociatīvā saistība ir vēl viens arguments par labu disertācijā izvirzītajai hipotēzei par Kirkegora daiļrades būtisko iekšējo kontinuitāti.

⁴⁸⁷ SV, 14. – S. 124–166.

⁴⁸⁸ Ibid. – S. 134.

⁴⁸⁹ SV, 13. – S. 15–94.

⁴⁹⁰ Jāpiebilst, ka Kirkegora pētniecībā eksistē domstarpības par viņa lietotā nojēguma "Angest" (kas savā būtībā ir tuvs vāciskajam "Angst") interpretāciju. Tradicionāli darba nosaukumu tulko kā "Baļu jēdziens", kas, pēc dažu pētnieku (piemēram, Voltera Lourī) domām, netver patības eksistenciālās situācijas iekšējo spriedzi, tādēļ būtu atbilstošāk lietot nojēgumu "bažas". Bet tajā pašā laikā citi pētnieki (Hovards Hongs un Marks Teilors) uzsver, ka termins "bažas" ir pārlietu psiholoģisks un neatspoguļo Kirkegora aplūkotās pieredzes šausminošo iedabu, tādēļ jālieto termins "bailes". Interesanti ir tas, ka reliģiskajās runās viņš lieto trešo variantu, proti, *Bekymring*, kas tulkojams kā rūpes vai norūpe par kaut ko, piemēram, nākotni vai bērniem. Tādējādi izveidojas jēdzienu skala rūpes – bažas – bailes, kur vienu polu veido cilvēka psiholoģiskais stāvoklis un reakcija uz notiekošo, kamēr otru – ontoloģiskas bailes.

3.3.2. Telpiskotā laika kritika un dzīves laiks

Laika problēma ir viena no Kirkegora daiļrades caurviju tēmām. Sākotnēji varētu šķist, ka šāds secinājums ir pārsteidzīgs, jo viņa darbu klāsta nav tāda darba (vai darbu), kas būtu veltīts tieši temporalitātes aplūkojumam. Tad kādēļ par to vispār runāt un vai problēmas izvirzījums nepārvēršas mākslīgā konceptuālā satvara konstruēšanā? Šāda iebilde ir loģiska un pamatota, ja vien Kirkegors būtu sistemātiska tipa domātājs, kurpretim viņa pieeja ir izteikti nesisistēmiska, vēstoša un tāpēc laiciska savas iedabā. Otrkārt, būtiski tas, ka laika teorētiskais apjēgums Kirkegora netiešajā komunikācijā aktualizējas caur tādām kategorijām kā tapšana, lēciens, atkārtšanās, atcerēšanās, acumirkļi un dzīves laiks. Tā kā kategoriju lietojums, kā tas raksturīgi Kirkegoram, ir neviennozīmīgs un kontekstuāls, tad pētniecībā lielākoties izmantoti deskriptīvie modeļi un nevis analīze. Šo modeļu raksturīgākā iezīme ir tā, ka laiks tiek uzlūkots kā fona parādība citu problēmu izvērsumā, akcentējot to būtisko sakņojumu laika struktūrās.⁴⁹¹ Tomēr citstarp jāizceļ divas monogrāfijas, tās ir: Marks C. Teilors "Kirkegora pseidonīmā autorība. Pētījums par laiku un patību"⁴⁹² un Nils Nīmans Eriksens "Kirkegora atkārtšanās kategorija".⁴⁹³ Abi šie darbi, kurus šķir gadsimta ceturksnis (pirmais no tiem izdots 1975. gadā, otrais – 2000. gadā), ir autoru disertācijas, kas specifiski pievēršas laika izpratnei un laika tēmas izvērsumam Kirkegora daiļradē. Ja M. Teilors pievēršas laikam kā patības sistēmas strukturējošam elementam, N. Eriksens – atkārtšanās kategorijai kā vienam no laika realizācijas modiēm. Pēc M. Teilora domām, – tā kā Kirkegora filosofijā (līdzīgi Augustīnam) patība ir būtiski laiciska, laiks un patība jāpēta vienlaicīgi. Laika modalitāte ir tieši

⁴⁹¹ Skat.: Džeimija M. Fereira "Ticība un kirkegoriskais lēciens" (Ferreira J. M. Faith and the Kierkegaardian Leap // The Cambridge Companion to Kierkegaard. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – Pp. 207–234); Edvards F. Mūnijs "Atkārtšanās: atgūstot pasauli" (Mooney E. F. . Repetition: Getting the World Back // The Cambridge Companion to Kierkegaard. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – Pp. 282–307); Kalvins O. Šrāgs "Kirkegora efekts modernitātes kontūru apjēgumā" (Schrage C. O. The Kierkegaard-Effect in the Shaping of the Contours of Modernity // Kierkegaard in Post/Modernity. Bloomington: Indiana University Press, 1995. – Pp. 1–17. Dž. Fereiras uzmanības centrā ir kirkegoriskā lēciena kā lēciena ticībā fenomēns, kas nesaraujami cieši saistīts ar lēciena laika nojēgumu; Edvards Mūnijs savukārt pievēršas atkārtšanās problēmai, uzlūkojot to, no vienas puses, kā metafizikas kritiku (pretstatot to klasiskajai atcerēšanās koncepcijai) un, no otras puses, – kā dialektiskas kustības laika fenomenu; savukārt Kalvins Šrāgs pievēršas eksistējošā subjekta attieksmei pret laiku dažādās eksistences stadijās (jeb eksistences sfērās – K. Šrāga terminoloģijā) filosofiskā modernisma tradīcijas kontekstā.

⁴⁹² Taylor M. C. Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. – Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1975.

⁴⁹³ Eriksen N. N. Kierkegaard's Study of Repetition. A Reconstruction. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000.

saistīta ar dažādām patības dimensijām: pagātne – patības aktualitāte, nākotne – patības iespējamība, tagadne – moments, kurā caur iespēju aktualizāciju var izpausties brīvība. Savukārt N. Eriksenu interesē tas, kā patība sevi laicisko pasaulē. Šādā skatījumā patība nav substance, kas realizējas laikā, drīzāk – laiks ir viena no patības polaritātēm, kas nodrošina tās atvērtību pret pasauli un pret nākotni. N. Eriksena darbā laika un patības problēma ir uzlūkota kā konflikts starp dzīvošanu un saprašanu, mainīgumu un patības identitātes uzturēšanu, atkārtēšanos un atcerēšanos – divām domāšanas paradigmām. Autors atzīst, ka viņa pētījuma virsuzdevums ir vispirmām kārtām atkārtēšanās kategorijas rekonstrukcija un kontekstualizācija, izvirzot tādas pamatjautājumus kā Vēsturiskums, Cīts un Tapšana. Tādēļ savā darbā viņš pievēršas ne tikai tekstiem (Kirkegoram), bet arī kontekstiem – nihilisma tradīcijai un Frīdriha Nīčes mūžīgās atgriešanās idejai, Emanuēla Levina Cita izpratnei, Martīna Heidegera Nīčes interpretācijai un Rūdolfā Bultmana atklāsmes ontoloģijai. Kurpretim M. Teiloru galvenokārt interesē patības un laika imanentā korelācija. Tātad te redzamas divas atšķirīgas pieejas, kuras vieno abu autoru interese par laiku un patību. Tomēr pārsteidzoši, ka to 25 gadu laikā, kas pagājuši starp abām publikācijām, citu pētnieku interese par Kirkegora laika, vēsturiskuma, cilvēka vietas vēsturē izpratni ir bijusi, labākajā gadījumā, tikai sekundāra. Iespējams, ka to izskaidro fakts, ka Kirkegora izteikumi par laiku un patības temporalitāti ir ļoti fragmentāri un izkliedēti, tas ir, iestrādāti dažādos sacerējumos.⁴⁹⁴ Tomēr viskoncentrētākais domu paudums par šo tēmu ir atrodams darba “Bažu jēdziens” nodaļā “Bailes, kas izriet no tāda grēka kā grēkapziņas iztrūkuma.”⁴⁹⁵

Tā kā Kirkegora uzmanības centrā ir eksistējošais subjekts, tad viņš kritiski attiecas pret objektivizēto jeb telpiskoto laika izpratni, kas sakņojas objektu vērojumā. Šāds ieskats valda abstraktajā filosofiskajā domāšanā, te notiek laika un telpas identifikācija, kamēr Kirkegors uzskata, ka patiesam laika redzējumam, tāpat kā laika modalitātēm (pagātnei, tagadnei un nākotnei) jāsakņojas patības attiecībā pret laiku. Tādējādi, atzīstot to, ka abstraktā domāšana atklāj noteiktas laika dimensijas, Kirkegors tomēr secina, ka abstrakti tverts laiks ir tikai bezgalīga ilgstamība un ka

⁴⁹⁴ Vēlreiz atgriežoties pie M. Teilora un N. Eriksena monogrāfiju salīdzinājuma, šeit ieraugāma interesanta likumsakarība, proti, Teilors sāk savu patības sistēmas analīzi ar "Bažu jēdzienu" un "Slimību uz nāvi", kamēr N. Eriksena interešu lokā galvenokārt ir divi citi darbi "Atkārtēšanās" un "Noslēdzotais nezinātniskais postskripts". Galu galā Teilors nonāk pie patības un laika korelācijas analīzes, kamēr Eriksens – pie atkārtēšanās kā racionalitātes (laiciskas savā būtībā) paradigmas izpratnes.

⁴⁹⁵ SV, 6. – S. 101–240.

"dzīvē, kas rit laikā un pilnībā pieder tikai tam, nav nekā esoša".⁴⁹⁶ Kritiska ir arī Kirkegora attieksme pret laika konceptualizāciju filosofijas vēsturē, kurā dominējošu lomu spēlējusi Aristoteļa temporalitātes izpratne, kurā laika uztvēruma pamats ir ārpasaules objektu vērojums. Kaut arī šī tradīcija atklāj būtiskas laika dimensijas – tā saistību ar kustību, cēlonību, vēsturi, tomēr tā atstāj ārpus iekavām to, kas Kirkegoram šķiet visbūtiskākais – laika nozīmi patības tapšanā un cilvēciskajā eksistencē kopumā jeb, citiem vārdiem sakot, "dzīves laiku". Objektu kustības vērojumā sakņoto laika tvērumu Kirkegors sauc par telpiskoto laiku, kura galvenā iezīme ir vizualizācija. "Tieši tāpēc, ka katrs moments, tāpat kā momentu summa, ir process (tas ir, kaut kas pārejošs), neviens moments nav aktuāli klātesošs un tāpat nav nedz pagātnes, nedz tagadnes, nedz nākotnes. Ja uzskatām, ka šādu dalījumu tomēr iespējams saglabāt, tas tāpēc, ka mēs *telpiskojam* momentu, taču līdz ar to visa bezgalīgā ilgstamība tiek apstādināta; notiek priekšstatīšana – laika iztēlošanās [vizualizācija – V. V.]."⁴⁹⁷ Šeit Kirkegors saredz telpas dominēšanu pāri laikam. M. Teilors šādi sasummē Kirkegora telpiskotā laika redzējumu: (1) visi laika momenti ir homogēni un vienlīdz vērtīgi, katrs moments tiek identificēts ar telpas punktu, starp kuriem nav būtisku atšķirību; (2) telpiskotā laika kvantitatīvā aspekta uzsverums noved pie kvalitatīvo izšķirību ignorēšanas; (3) telpiskotais laiks ir universāls, tas vienlīdz attiecināms uz visiem objektiem; līdz ar to arī subjektīvi eksistējošas patības tiek uzlūktas objektu formā, un tādējādi galvenā norūpe ir hronoloģija – telpiskās un laika koordinātes, nevis momenta nozīmīgums (kvalitatīvā diference) cilvēciskajā eksistencē; (4) saskaņā ar telpiskotā laika analīzi tikai tagadnei piemīt realitāte; tas nozīmē, ka tikai tagadne ir, kamēr pagātne vairs nav, bet nākotne – vēl nav; tādējādi tagadne ir moments, kas abstrahēts no pagātnes un nākotnes.⁴⁹⁸ Laika modalitātes (pagātne, tagadne un nākotne) pārvēršas tukšās, savstarpēji nesaistītās "atomiskās" abstrakcijās. "Kad laiku gluži pamatoti definē kā bezgalīgu ilgstamību, liekas, ka to var definēt arī kā tagadni, pagātņi un nākotņi. Tomēr uzskatīt, ka šādu dalījumu nosaka pats laiks, ir kļūda; tas parādās tikai attieksmē pret laiku un mūžību."⁴⁹⁹ Abstrakcijas, kas savu spilgtāko izpausmi pieredz jaunlaiku filosofijas tīrās esamības nojēgumā,⁵⁰⁰ paredz ārpus eksistences un ārpus laika novietotu skatpunktu, kas eksistējošam indivīdam nav

⁴⁹⁶ Ibid. – S. 175.

⁴⁹⁷ Ibid. – S. 174.

⁴⁹⁸ Taylor M. C. Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. – Pp. 83–84.

⁴⁹⁹ SV, 6. – S. 174.

⁵⁰⁰ Ibid. – S. 172.

sasniedzams. Pēc Kirkegora domām, laika modalitātes realizējas tikai caur subjektīvu attiecību pret tām un vienlaikus pret mūžīgo, jo eksistējošais cilvēks ir laiciskā un mūžīgā sintēze, kur laiciskā un mūžīgā saskare realizējas caur momentu jeb acumirkli tā absolūtajā unikalitātē un kvalitātē, kas nepakļaujas hronoloģiskam savietojumam. "Acumirklis ir divējādība – tajā saskaras mūžība un laiks, kā arī tas pats ir *ilgstamība*, kurā laiks atkal un atkal gūst mūžības aprises, bet mūžība – caurauž laiku. Tikai tagad dalījums, par ko runājām, iegūst savu jēgu: tagadnes laiks, pagātnes laiks un nākotnes laiks."⁵⁰¹ Pretstatā telpiskotai laika uztverei, kas sakņota objektu vērojumā, Kirkegors izvirza laika nojēgumu – dzīves laiku, par kuru nav iespējams runāt tradicionālo laika modalitāšu kontekstā. Ar dzīves laiku Kirkegors saprot nevis reāli eksistējošā indivīda iesaisti bioloģiskās un sociālās dzīves norisēs (tie gan spēlē savu lomu kā fons), bet gan autentiskas patības pašrealizācijas procesus un attieksmi pret laiku. Vēl vairāk, jau pati patība savā būtībā ir nestatiska, jo kā viens tās pamatkomponents ir attiecība, kas pati par sevi ir iekšēji dinamiska. Patības struktūras aprakstījumam Kirkegors pievēršas darbā "Slimība uz nāvi".⁵⁰² Tomēr arī te, tāpat kā citviet, autors Kirkegors sniedz dažādus patības struktūras aprakstus. Ja vienā gadījumā ar patību viņš saprot autentisku cilvēka eksistenci (kā ideālu modeli), tad otrā gadījumā – patība ir tikai viens no struktūrveidojošiem elementiem. Kirkegors lieto patības nojēgumu šaurākā (ierobežotā) un plašākā (totālā) nozīmē. "Cilvēks ir gars. Bet kas ir gars? Gars ir patība. Taču kas tādā gadījumā ir patība? Patība – tā ir attiecība, kas attiecina sevi pret sevi pašu, – citiem vārdiem sākot, tā atrodama attiecības iekšējā virzībā uz sevi; tādējādi patība nav attiecība, bet atgriešanās pie attieksmes pašam pret sevi."⁵⁰³ No šī visai komplicēti izklāstītā argumenta varam secināt to, ka, pirmkārt, Kirkegors uzlūko patību kā dinamisku aktivitāti; otrkārt, patības nojēguma lietojums šajā gadījumā ir ierobežots, tas ir, patība kā sastatošs elements. Tomēr šeit viņš sniedz vēl vienu būtisku papildinājumu – patība ir attiecība, kas attiecina pašu pret sevi pašu un tādējādi arī pret citu. Cita un citādības iekļāvumam attiecībā ir divējāda nozīme, no vienas puses, tas liecina par absolūti citādā (transcendentā) klātesamību; no otras puses, – tas nodrošina eksistenciālās komunikācijas iespējamību. Tajā pašā laikā Kirkegors definē personību caur bipolāriem pretstatiem: "Cilvēks ir bezgalīgā un

⁵⁰¹ Ibid. – S. 175.

⁵⁰² SV, 15. – S. 65–180.

⁵⁰³ SV, 15. – S. 73.

galīgā, laiciskā un mūžīgā, brīvības un nepieciešamības sintēze."⁵⁰⁴ Šeit galīgais, laiciskais raksturo cilvēka iesaisti vēsturiskajā situācijā, vienīgi kuras ietvaros viņš var rīkoties (patības aktualitāte), kamēr bezgalīgais, mūžīgais ir saistīts ar idealitāti jeb patības iespējamību. Tālāk Kirkegors iesaista brīvību kā vēl vienu patības komponentu: "Patība ir brīvība. Bet brīvība ir divu kategoriju – iespējamības un nepieciešamības – dialektika."⁵⁰⁵ Tātad, pēc Kirkegora domām, var runāt par trim patības pamatkomponentiem: aktualitāti, brīvību un idealitāti (iespējamību). Taču tā kā Kirkegoram patība ir dinamiska sistēma, šo trīs komponentu saistībai ir arī laika dimensija, kuras apzīmēšanai viņš ievieš īpašu terminu – *acumirklis*, kuram viņš piešķir divējādu nozīmi. No vienas puses, tas apzīmē mūžības un laika saduru jeb mūžības ielaušanos laikā (līdzīgi šo problēmu – kā *kairos* un *chronos* dialektiku – risina 20. gadsimta vācu reliģiskā eksistenciālisma pārstāvis Pauls Tillihs⁵⁰⁶); no otras puses, tas attiecināms uz situāciju, kad indivīds ir nostatīts izvēles priekšā jeb, citiem vārdiem sakot, tas ir lēmuma (atbildības uzņemšanās) moments, tātad arī laiks kļūst par patības komponentu. M. Teilors secina: "Acumirkli apvienoti visi patības komponenti, tā kā *iespējamība* saistās ar *aktualitāti* caur izvēles *brīvību*."⁵⁰⁷ Acumirklis kā izvēles moments dažādi īstenojas katrā dzīves ceļa stadijā – no latentā stāvokļa līdz tā pilnīgai izpausmei: estētiskās stadijas galvenā iezīme ir nespēja pieņemt lēmumu, tāpēc acumirklis šeit pastāv kā nerealizēta potence; ētisko stadiju raksturo pašizziņa un pašradīšana – cilvēkam jāizvēlas pašam sevi, tas paredz savas aktualitātes apzināšanos un, iespējams, arī noteiktu idealitātes vīziju, tāpēc acumirklis pastāv kā daļēji realizēta potence; kamēr reliģiskajā stadijā lēmums ne tikai definē personību laikā, bet arī saista to ar mūžīgo esamību, kas, pēc Kirkegora domām, ir

⁵⁰⁴ Ibid.

⁵⁰⁵ Ibid. – S. 267.

⁵⁰⁶ *Kairos*, *kairoi* un *chronos* attiecību problēmai Pauls Tillihs pievēršas savas "Sistemātiskās teoloģijas" 3. sējumā. No vienas puses, *kairos* apzīmē pareizo, īsto laiku kaut kā uzsākšanai, pretstatā *chronos* jeb izmērāmajam (pulksteņa) laikam. *Kairos* ir kvalitatīva, kamēr *chronos* – kvantitatīva laika noteiksme, un to unikālās, katram laikmetam raksturīgās attiecības ir vēstures procesu dinamikas pamatā. Taču, no otras puses, *kairos* ir kristīgajā reliģijā sakņots termins. Pareizais, īstena laiks ontoloģiski sakņojas dievišķajā plānā, taču katru reizi šis plāns izpaužas specifiskos vēsturiskos apstākļos. Tādējādi tas simbolizē vienlaikus gan dievišķo plānu, gan cilvēksituāciju pasaulē, tas ir gan mūžības mērogs, gan reālo apstākļu iekšējais mērs. "Dieva valstība ir vienmēr klātesoša, bet tās vēsturi satricinošo spēku var pieredzēt tikai retumis. *Kairoi* brīži ir reti, un lielais *kairos* ir unikāls, bet kopumā tie nosaka vēstures dinamiku tās transcencē." (Tillich P. Systematic Theology, Vol. 3. – Chicago: The University of Chicago Press, 1963. – P. 372.) Savukārt *kairoi* ir atsevišķi mūžības izlaušanās mirkļi. Atšķirībā no Tilliha *kairos/kairoi* kirkegoriskais 'acumirklis' ir izteikti individuālistiska kategorija, tā neparedz vēsturiskumu – tas ir patības tapšanas un visaugstākās individuālās atbildības laiks, esamības imanences noliegums.

⁵⁰⁷ Taylor M. C. Kierkegaard's Pseudonymous Authorship. – P. 121.

vispilnīgākā apzinātas izvēles realizācija (te gan jāpiebilst, ka reliģiskajā stadijā A cilvēku vairāk nodarbina viņa personiskās dvēseles nemirstība, kurpretim stadiju B raksturo reliģiska askēze). Acumirkļa kategorijas aplūkojums (tā nav kategorija šī vārda tiešā nozīmē, jo Kirkegors pats atzīst šī apzīmējuma metaforisko, tēlaino iedabu⁵⁰⁸) ļauj labāk izprast viņa apgalvojumu, ka laika modalitātes nosaka patības attieksme pret tām. Proti, tagadne (kā acumirklis, nevis abstrakta klātesamība), kurā var realizēties brīvība, ir šķirtne starp pagātņi (cilvēka aktualitāti) un nākotni (cilvēka iespējamību). Tieši šādā skatījumā Kirkegora laika tvērums var tikt raksturots kā dzīves laiks. Tātad acumirklis kā laika noteiksme Kirkegoram iegūst vismaz divēju nozīmi, – no vienas puses, tas ir saistīts ar pārejas kategoriju, bet, no otras puses, – ar tapšanu kā specifisku esamības un eksistences attiecību risinājumu – inversiju jeb apvērsumu, kā arī par potences atcēlumu. Kirkegora laika (it īpaši laika daļu – pagātnes, tagadnes un nākotnes) izpratne daudzējādā ziņā liek atcerēties Svētā Augustīna pārdomas par laiku “Atzīšanās” 11. grāmatā, kur viņš meklē atbildi uz jautājumu par laika būtību: "Kas tad ir laiks? Ja neviens man to nejaudā, es zinu, bet, ja es vēlos to izskaidrot kādam, kas jaudā, es nezinu. Tomēr pašāviņi saku, ka zinu: ja nekas nepaietu, nebūtu pagātnes laika, un, ja nekas neatnāktu, nebūtu nākotnes laika. Tomēr kā šie divi laiki – pagātne un nākotne – var būt, ja pagātnes vairs nav un nākotnes vēl nav? Tāču, ja tagadne vienmēr būtu tagadne un nepārietu pagātnē, tad tas vairs nebūtu laiks, bet mūžība. Tagadne kļūst par laiku, vienīgi pārejot pagātnē. Kāpēc tad mēs sakām, ka tagadne ir, ja tā ir tikai tādēļ, ka tās nebūs? Tāpēc patiesībā par laiku mēs varam pateikt vienīgi to, ka tas ir, jo tiecas nebūt.”⁵⁰⁹ Augustīns, tāpat kā Kirkegors, runā par laika paradoksālo iedabu, taču, ja Augustīnam trīs laika modalitātes ir saistītas ar atcerēšanos, izdzīvošanu un gaidām, tad Kirkegoram tās ir saistītas ar atcerēšanos, lēmuma pieņemšanu un cerību. Būtiskākā atšķirība ir tagadnes izpratnē, kas Kirkegoram sakņota cilvēka mērķtiecīgā aktivitātē – apzinātas izvēles izdarīšanā jeb, citiem vārdiem sakot, viņa izpratnē temporalitāte ir patiesi cilvēciskas eksistences, arī izziņas, pašizziņa un arī pašizteiksmes (naratīva) forma.

Noslēgumā jāpiemin vēl tas, ka laikā no 1855. gada maija līdz oktobrim iznāk periodiskā izdevuma (Kirkegora pierakstīta un rediģēta) "Acumirklis" (*Øieblikket*) 9

⁵⁰⁸ „Bažu jēdzienā” Kirkegors raksta: „Acumirklis – tas ir tēlains izteikums, un to izprast nemaz nav tik viegli. Un tomēr šis skaistais vārds ir mūsu uzmanības vērts. Nekas nav tik garāmejošs kā „acumirklis”, un tajā pašā laikā tas samērojams ar mūžību.” (SV, 6. – S. 175.)

⁵⁰⁹ Augustīns. Atzīšanās. – Rīga: Liepnieks un Rītups, 2008. – 409.–411. lpp.

numuri (10. laidiens tiek publicēts jau pēc autora nāves).⁵¹⁰ Izvēlētais nosaukums vēlreiz apliecina to, ka šis termins ir viens no būtiskākajiem Kirkegora reliģiski filosofiskajā projektā, lai gan, iespējams, ka saistība ar "Baiļu jēdzienā" izvērsto nojēguma analīzi varētu būt tikai asociatīva, jo izdevuma ievirze ir reliģiska publicistika (atšķirībā gan no filosofiskā uzstādījuma, gan no reliģiskajām un izglītojošām runām). Kaut gan kopskatā uz visu Kirkegora daiļradi te rodama tematiskas, sižetiskas un izteiksmes līdzekļu paralēles, tikai pārspīlēta, hiperboliskā formā. Galvenais jautājums ir par to, kurš un kādā veidolā varētu pretendēt uz modernā reliģiskā cilvēka statusu. Varētu minēt tādus eseju nosaukumus kā "Kā Kristus tiesātu oficiālo kristīgo pasauli", "Cik labi, ka mēs visi neesam priesteri!", "Ko dzied brandmajors?" utt. – ironiskus un pat aizvainojošus, taču izglītotam lasītājam (un Kirkegoru daudzējādā ziņā var saukt par labas lasīšanas mākslas skolotāju) būtu jāspēj saprast vēstījums – oficiālās luterāņu baznīcas politikas kritika. Vai tas tolaik patiesi izdevās, ir grūti spriest, jo Kirkegors 1855. gada rudenī mirst, un šie viņa sarkastiskie pamfleti tiek nodoti aizmirstībai uz vairāk nekā simts gadiem. Kaut gan "aizmirstība", iespējams, ir pārāk kategorisks apzīmējums, un šie publicistiskie, antiklerikālas ievirzes sacerējumi vienkārši netika uzskatīti par vērā ņemamu Kirkegora literārā mantojuma sadaļu. Šodienas pētnieki savā vairumā ieskata, ka tajos atrodami būtiski eksistenciālās komunikācijas sapratnes kodi, tādi kā, piemēram, acumirkļa kā mūžības un laiciskuma saduras akcentējums, neslēpti ironiskais uzstādījums, pretstata starp realitāti un idealitāti, dzīvošanu un saprašanu, tiešamību un refleksiju iezīmējums, sociālā kritika un citi. Rodžers Pūls raksta: "Deviņu publicēto *Acumirkļa* numuru, kuri nāca klajā no 1855. gada maija līdz septembrim, nozīme ir fenomenoloģiska. Dažādās esejas ir gara un ķermeņa stāvokļu, kuros un caur kuriem jaušama intencionalitāte, fenomenoloģiska apraksta mēģinājumi."⁵¹¹ Citiem vārdiem sakot, caur kritisku, hiperbolizētu laikmeta personāžu ("patiesības liecinieku") tvērumu Kirkegors nonāk līdz savai filosofijai būtisku filosofisku nojēgumu priekšstatīšanai. Būtiski ir tas, ka šī perioda publicistika (kas gan, iespējams, par publicistiku varētu būt dēvējama visai nosacīti, jo vēstījuma forma drīzāk atvedina Ēzopa fabulas, kur katrs tēls simbolizē gluži ko citu; tā te attēlotie pilsētnieki pārvēršas kritiskas idejas reprezentācijās). Un nosaukumam izvēlēta

⁵¹⁰ SV, 19. – S. 89–330.

⁵¹¹ Poole R. Kierkegaard. The Indirect Communication. – Charlottesville and London: University Press of Virginia, 1993. – P. 169.

vizuālā (acuskata) metaforai ir vairāki jēgas līmeņi: pirmkārt, tā rada asociatīvo saisti ar jau agrāk izmantoto acumirkļa nojēgumu, kas ir vēl viens liecinājums par eksistenciālās komunikācijas projekta iekšējo relatīvo saskaņotību (taču ne sistēmiskumu), otrkārt, tā akcentē skata divējādo vērstību – sevī un ārpus sevis (taču tajā pašā laikā nav iespējams runāt par transcendentālā ego iedibināšanu vai intersubjektivitāti); treškārt, acumirklis ir dinamisks nojēgums, kas Kirkegoram saistīts ar pārejas, lēciena un atkārtotības nojēgumiem; ceturtkārt, acumirkli kā laika kategorijā realizējas brīvības un nepieciešamības, potencialitātes un aktualitātes, idealitātes un realitātes dialektika; un, piektkārt, caur skatiena metaforu Kirkegors parādās arī kā modernitātes diagnostics (šo pašu tēmu, tikai nedaudz citā griezumā, viņš risina caur atkārtotības un atcerēšanās kā divu domāšanas paradigmu – antikvitātes un modernitātes – kategorijām). Kopumā ņemot, varētu formulēt trīs galvenās tēzes, kas raksturo kirkegorisko dzīves laika izpratni. (1) Laika daļu (pagātnes, tagadnes un nākotnes) realitāti nevar atvasināt no paša laika noteiksmes, tās saistītas ar subjekta (patības) aktivitāti un atbildību. (2) Laika daļu nozīme nevar sakņoties tikai mūžīgajā, kur nav nedz pagātnes, nedz nākotnes, bet ir tikai tagadnes absolūta klātesamība. (3) Laika daļu nozīme parādās tikai tad, kad laika uztvērumus sakņojas eksistences temporalitātē, redzējuma mirklī. Acumirklis kā laika noteiksme daudzējādā ziņā ir cieši saistīta ar vienu no Kirkegora filosofijas būtiskākajiem, taču tajā pašā laikā konceptuāli neskaidrākajiem nojēgumiem, proti, atkārtotības. Šī saistība parādās gan nojēgumu pēctecīgumā (patiesību sakot, te būtu jārunā par priekštecīgumu, tā kā atkārtotības kategorija – kategorija kirkegoriskā nozīmē – hronoloģiski parādās pirms acumirkļa kategorijas ieviešanas un tiek iekļauta vēlākajās izstrādēs); gan tematisko lauku pārklājumā (patības tapšana, dinamika, laiciskums, vēsturiskums, metafizika); gan visbeidzot abu nojēgumu būtiskajā loma Kirkegora eksistences filosofijā kopumā.

3.3.3. Atcerēšanās, atkārtotības un acumirklis

Šķiet, ka atkārtotības kategorijas analīze, atšķirībā no citu nojēgumu (piemēram, acumirkļa, patības, subjektīvās patiesības) aplūkojuma, ir vieglāks uzdevums, tā kā mūsu rīcībā ir Kirkegora grāmata “Atkārtotības.” Vēl arī tas, ka šī kategorija ir itin labi datējama (1843.–1844.), tā kā pēc 1844. gada publicētajos darbos tā vairs nav sastopama. Tātad varētu secināt, ka šie apstākļi (gan specifiskā

ievirze, gan laika robežas) varētu būt teorētisks pamats atkārtotānās kategorijas teorētiskai konceptualizācijai, kas tad savukārt kalpotu par atskaites punktu Kirkegora daiļrades analīzei kopumā. Tomēr, izrādās, atkārtotānās nojēgums katrā gadījumā definēts radikāli atšķirīgi, proti, katrā darbā vai fragmentā, atkarībā no definējuma konteksta un līmeņa, tas iegūst citu nozīmi. Ja konteksts saistīts ar darba sižetisko izvērsumu un naratīvā laika konfigurācijas veidiem, kā arī ar teksta mērķauditoriju, tad līmeņa ziņā svarīgi izšķirt vismaz trīs kategorijas “atkārtotānās” lietojumveidus, proti, vispārfilosofisko, subjektīvi filosofisko un ikdienišķo. Priekšlikums skatīt atkārtotānās kategoriju no tās pielietojuma viedokļa (pieeja, kuru 19. gadsimta beigās un 20. gadsimta sākumā izstrādā pragmatisma filosofija) izriet no tā, ka vienīgā tuvināšanās jēgas izpratnei ir iespējama deskriptīvā ceļā, tas ir, caur dažādiem aprakstiem. Vai tos ir iespējams savstarpēji savietot vai arī konfrontēt? Bet varbūt tas nemaz nav nepieciešams un kategorijas uzlūkojumā vienkārši jāatzīst dažādu analīzes līmeņu esamība, kurus tad savukārt varētu līdzināt ar citām temporalitātes kategorijām, piemēram, acumirkli. Izmantojot šāda veida pieeju, varētu izvairīties no konceptuālām pretrunām (tas ir, dažādu analīzes līmeņu jaukšanas), bet tajā pašā laikā deskriptīvie modeļi ir fragmentāri, atsevišķus aspektus tveroši, tādējādi zūd iespēja tvert visu projektu kopumā. Tomēr, šķiet, ka horizontālu saišu iedibinājums var dot interesantus rezultātus, tā arī, acumirkļa gadījumā parādās šie paši analīzes līmeņi (vispārfilosofiskais, subjektīvi filosofiskais un, varbūt ne tik nepārprotami, arī ikdienišķais).

Atkārtotānās kategorija pirmo reizi minēta darbā nepabeigtajā un nublicētajā darbā *De Omnibus dubitandum est*. Kirkegors atkārtotānās nojēgumu min modernās filosofijas krīzes pārvarēšanas sakarā. Proti, viņš (kā Klīmakss) izvirza trīspakāpju argumentu.⁵¹² (1) Lai apziņa būtu šaubu spējīga, tai vispirmām kārtām jāpievēršas patiesības jautājumam, kas savukārt saistīts ar sapratni par to, kas ir nepatiesība. (2) Apziņa jāuztver kā pretstats starp idealitāti un realitāti, pastarpinātību un tiešamību, kā *starpesamība*. Citiem vārdiem sakot, apziņas šaubu iespēja slēpjas nevis realitātē vai idealitātē kā tādā, bet gan to sadūrā, saattiecinājumā, pašā apziņas divējādā iedabā. (3) Tātad apziņa aktualizējas tieši realitātes un idealitātes sadūrā, kuras raksturojumam Kirkegors piemēro jēdzienu atkārtotānās. "Realitātē kā tādā

⁵¹² Pēc N. Eriksena domām, šī agrīnā kirkegoriskā atkārtotānās jēdziena interpretācija (triādiskā struktūra) nepārprotami sakņojas Hēgeļa objektīvajā dialektikā. Argumenta detalizētu analīzi skat. promocijas darba nodaļā “Komunikācija kā eksistences interpretācija”.

atkārtošanās nepastāv. Nepavisam ne tādēļ, ka viss ir atšķirīgs. Pat ja pasaulē viss būtu absolūti identisks, arī tad realitātē atkārtošanās nebūtu, jo realitāte ir tikai 'šī brīža' realitāte. Ja pasaule būtu nevis skaistums, bet gan vienāda lieluma identiski laukakmeņi, arī tad nebūtu atkārtošanās. Mūžīgi mūžos, katru brīdi es redzētu laukakmeni, taču nerastos jautājums, vai tas ir tas pats, kādu esmu redzējis iepriekš. Idealitātē kā tādā nav atkārtošanās, jo ideja ir un paliek pašidentiska un neatkārtojama. Atkārtošanās parādās tad, kad idealitāte un realitāte saskaras. Piemēram, kad es kaut ko redzu šobrīd, iejaucas idealitāte un liek apzināties, ka tā ir atkārtošanās. Te pastāv pretruna, jo eksistējošais eksistē arī citā veidolā. Es redzu ārējo, bet to pašu brīdi es saistu to ar kaut ko citu, kas arī ir esošs, kaut ko, kas ir tāpatīgs un vienlaikus citādi tāpatīgs. Te parādās dubultošanās; te parādās jautājums par atkārtošanos.⁵¹³ Kirkegors formulē atkārtošanos kā apziņas, kuru viņš raksturo kā attiecību, izpausmi ("Tādējādi apziņa ir attiecība; tāda attiecība, kuras forma ir pretruna."⁵¹⁴), un modernās filosofijas krīzes pārvarēšanas pamatu viņš saskata apziņas būtiskās neidentitātes un šaubu nepārvaramības objektīvā ceļā atzinumā. Citiem vārdiem sakot, viņš aicina atteikties no apziņas objektivitātes ilūzijas. Tomēr tajā pašā laikā jāatzīst, ka tieši atkārtošanās definējumā šeit saskatāma būtiska atšķirība no vēlākajiem formulējumiem, proti, Kirkegors (gan neizvērstā formā) identificē atkārtošanos un atcerēšanos: "Šeit jautājums ir par atkārtošanos apziņā, tātad par atcerēšanos. Atcerēšanās pauž šo pašu pretrunu. Atcerēšanās nav idealitāte; tā ir reiz bijusi idealitāte. Tā nav realitāte; tā ir realitāte, kas reiz bijusi, kas atkal ir divkārša pretruna, jo idealitāte pēc savas definīcijas nevar būt kaut kas tāds, kas reiz bijis, un tas pats pēc definīcijas attiecas arī uz realitāti."⁵¹⁵ Turpretim turpmāk Kirkegors definē atkārtošanos kā pretēji virzītas un antitētiskas kategorijas. Viens no iespējamiem secinājumiem varētu būt tas, galvenais iemesls, kālab Kirkegors atstāj nepabeigtu savu *De Omnibus dubitandum est* ir tas, ka tieši tobrīd mainās viņa filosofiskā koncepcija, un atkārtošanās un atcerēšanās nojēgumi sāk iegūt citas aprises – tādas, kādas parādās 1843. gadā publicētajā darbā "Atkārtošanās".

Ar šī darba klajā nākšanu saistās vairāki iezīmīgi Kirkegora personiskās un radošās biogrāfijas fakti. Vispirms, iespējams, sakritība – darbi "Atkārtošanās" (pseidonīmais autors Konstantīns) un "Bailes un trīsas" (pseidonīmais autors

⁵¹³ Kierkegaard S. Johannes Climacus eller *De omnibus dubitandum est*. – S. 149–150.

⁵¹⁴ Ibid. – S. 149.

⁵¹⁵ Ibid. – S. 150.

Johanness de silentio) nāk klajā vienā un tajā pašā dienā, tas ir, 1843. gada 16. oktobrī. Kaut abu sacerējumu dominējošās tēmas atšķiras (atkārtošanās un klusēšana kā ētiskā atcēlums), ētiski reliģiskās atbildības tēma ieskanas arī darbā "Atkārtošanās" (Jaunekļa pārdomas vēstulēs par Ījaba ciešanām).

Darba "Atkārtošanās" apakšvirsraksts "Eksperimentālās psiholoģijas mēģinājums", izvēlētais pseidonīms Konstantīns, kā arī autobiogrāfiskās alūzijas (sižets!), šķiet, ievirza potenciālo interpretētāju konkrētā lasīšanas noskaņā. Proti, pirmkārt, tas ir nedaudz ironiskā manierē ieturēts stāsts par jauna cilvēka (turpmāk Jaunekļa⁵¹⁶) mīlestības piedzīvojumu. Taču eksperimenta statuss tiek piešķirts nevis Jaunekļa attiecībām ar meiteni, bet gan Konstantīna manipulācijām (eksperimenta sagatavošanai un realizācijai) ar Jaunekli (un līdz ar viņu arī ar meiteni) un paša pieredzes atkārtošanas (gan neveiksmīgam) mēģinājumam. Otrkārt, izvēlētais pseidonīms liecina gan par pastāvīgumu (konstantumu), gan tajā pašā laikā par atkārtošanos. Treškārt, pārāk vilinošs, lai to neievērotu, liekas acīmredzamās saistības uzsvērums ar Kirkegora paša taktiku, uzstājot, vilcinot un vēlāk atsaucot saderināšanos ar Regīnu Olsenu. Taču šādas autobiogrāfiskās asociācijas, kaut vērā ņemamas, tomēr ir gan aprādošas, gan apzināti neprecīzas, tā kā autoru galvenokārt nodarbina atkārtošanās jēdziena izvērsums. Komentējot savu (būtiski – trešajā personā) autora intenci, Kirkegors "Bažu jēdzienā" raksta: "Šī grāmata ir patiesi izklaidējoša un aizraujoša grāmata, ko nepārprotami vēlēties panākt tās autors; taču, cik zinu, viņš ir pirmais, kas enerģiski pievērsies "atkārtošanās" problēmai, padarot skaidras tās jēgas aprises, lai izskaidrotu barbariskā un kristīgā atšķirības caur transcendentu un *discrimen rerum* (latīniski – "pavērsiens attīstībā"), kur zinātne saduras ar zinātņi, līdz šajā Dieva pasaulē ienāk jaunas zināšanas. Taču viņš atkal noslēpa visu, ko atradis, ietērpjot jēdzienu parodijas formā. Grūti pateikt jeb, pareizāk sakot, saprast, kas viņu uz to pamudināja, jo viņš pats par to runā; viņš raksta tā, "lai ķecerī viņu nesaprastu". Tā kā viņš vēlējās aplūkot šo jautājumu tikai no estētiskā un psiholoģiskā viedokļa, viss bija jāizklāsta humoristiski."⁵¹⁷ Tādējādi autors uzsver vēstījuma ironisko raksturu. Šis atzinums, kā arī pati ironiskā diskursa forma, šķiet, kalpo kā divkārša barjera, kas kavē lasītāja identificēšanos ar tekstu un padara nedrošas (šaubīgas) autobiogrāfiskās atsaucis. Būtisks ir N. Eriksena atzinums:

⁵¹⁶ Svarīgi pamanīt to, ka Jaunekļa vārds rakstīts ar lielo sākumburtu (tādējādi piešķirot tam zināmas konkrētības iezīmes), kamēr meitene tekstā figurē kā sugas vārds (anonimitāte, kas signalizē, no vienas puses, par tipoloģiju jeb vispārinājumu, bet, no otras puses, – par šīs vēstījuma līnijas otršķirīgumu).

⁵¹⁷ SV, 6. – S. 116.

"Tādējādi atkārtotānās kategoriju nevar aplūkot atrauti no citiem Kirkegora darbiem. Drīzāk tās sapratne sakņojas Kirkegora kā reliģiska rakstnieka tvērumā, un šādā skatījumā tā būtu jārekonstruē visas daiļrades kontekstā kopumā."⁵¹⁸ Uz šādu holistisku skatījumu, kam pilnībā pievienojas disertācijas autore, vedina pats Kirkegors, piedāvādams personiskus komentārus citos savos darbos. Tajā pašā laikā tomēr šķiet, ka Kirkegora eksistenciālās komunikācijas projektu nevar uzlūkot tikai kā reliģiska rakstnieka veikumu, jo tas skar cilvēciskās eksistences, filosofijas, reliģijas, kultūras un sociuma pamatnosacījumus. Kirkegora "Atkārtotānās" ir šāda daudzlīmeņu vērojuma spilgta ilustrācija, te viņš neuzstājas tikai un vienīgi kā reliģisks rakstnieks, bet arī kā filosofijas un kultūras vēsturnieks, laikmeta problēmu diagnosticētājs. Šajā darbā var runāt par vairākiem atkārtotānās nojēguma aprakstījuma modeļiem, pēc promocijas darba autores domām, tie ir šādi: (1) subjektīvais un subjektīvi pragmatiskais; (2) sociālkritiskais; (3) filosofiskais un (4) filosofiski vēsturiskais.

Apakšiedalījums subjektīvajā un subjektīvi pragmatiskajā apraksta manierē sakņojas divos subjekta un subjektivitātes vērojumos. Ja pirmajā gadījumā atkārtotānās tiek tvērtas kā subjektīvās patības tapšanas noteiksme, tad otrajā gadījumā tas ir Konstantīna inscenēts psiholoģiskās atkārtotānās (nolūkā noskaidrot tās iespējamību vai neiespējamību) eksperiments (tādēļ arī pragmatiskuma kritērijs). Grāmata "Atkārtotānās" ir vēstījums par to, kā Jauneklis vērsas pie Konstantīna ar lūgumu pēc padoma, ko iesākt un kā rīkoties, jo konkrētajā situācijā viņš pats jūtas apjucis un izlemst un rīkoties nespējīgs. Viņa jūtas ir gauži pretrunīgas – viņš – iemīlējies – ir vienlaikus laimīgs un nelaimīgs, jūtām padoties alkstošs un vienlaikus izbēgt gribošs. Šāds ir situācijas sadzīvīskais konteksts (kas nepārprotami rosina asociācijas ar paša Kirkegora biogrāfiju). Taču Konstantīns izmanto (iespējams, pat nedaudz ļaunprātīgi izmantojot savu uzticības personas statusu) šo uzstādījumu, lai reflektētu par atkārtotānos kā patības tapšanas būtisku nosacījumu pretstatā atcerēšanās stagnācijai. "Atkārtotānās un atcerēšanās ir viena un tā pati kustība, tikai tās pretēji virzītas: atcerēšanās liek cilvēkam atskatīties un atkārtot to, kas jau reiz bijis, pretējā kārtībā, kurpretim patiesa atkārtotānās liek, cilvēkam atceroties, paredzēt to, kas būs. Tāpēc atkārtotānās, ja vien tā iespējama, padara cilvēku laimīgu, kamēr

⁵¹⁸Eriksen N. N. Kierkegaard's Category of Repetition. A Reconstruction – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000. – P. 7.

atcerēšanās – nelaimīgu."⁵¹⁹ Turpat tālāk Klīmakss raksta: "Atcerēšanās ir kā no pleca nomests apģērbs, kurš, lai cik skaists, vairs neder, jo cilvēks no tā izaudzis. Atkārtošanās – nenovalkājamas drānas, kas ir ērtas un vienlaikus pieguļ ķermenim, nekur nespiež un nekur nenokarājas."⁵²⁰ Tikai patiesi drosmīgs cilvēks spēj vēlēties atkārtošanos, un jo dziļāka ir šī vēlme, jo dziļāka ir personība, tā kā atkārtošanās ir saistīta, no vienas puses, ar pagātnes situācijas apjēgumu un, no otras puses, – ar nākotnes iespēju ieraudzījumu un atvērtību tām ("atkārtošanās – tā ir pati realitāte; atkārtošanās – tā ir eksistēšanas jēga."⁵²¹). Atkārtošanās Kirkegoram ir procesuāls termins, tas atspoguļo cilvēciskās eksistences dinamiku, kamēr atcerēšanās pievēršas tikai pagātnes eksistences sastingušām, fiksētām formām. Atkārtošanās tverama subjektivitātes kategorijās, tā akcentē cilvēka izdzīvoto, dzīvojamo un nākamo (tātad nenoslēgto) pieredzi, kamēr atcerēšanās paredz no aktuālās eksistences atsvešinātas, objektīvas refleksijas un sistēmas iespējamību. Tāpēc arī jārūnā par atcerēšanās un atkārtošanās kustību pretējā virzību – uz pagātni un uz nākotni. Tāpat šajā darbā autors runā par diviem pretējiem esamības un tapšanas attiecību modeļiem, kuri realizējas kā atcerēšanās un atkārtošanās paradigmas. To raksturošanai viņš stratēģiski izmanto divus tuvus, bet tomēr atšķirīgus jēdzienus, proti, *Tilværelse*, kuru varētu tulkot kā aktualitāti, esamību vai šeitnesamību, un *Tilblivelse*, kas apzīmē kaut ko tādu, kas ienāk esamībā jeb, citiem vārdiem sakot, atrodas tapšanas stadijā. To ilustrē šāds izteikums: "Kad grieķi teica, ka visa izzināšana ir atcerēšanās, ar to viņi domāja, ka tagadnē esošais ir jau eksistējis; kad kāds apgalvo, ka dzīve ir atkārtošanās, tad viņš teic, ka tas, kas bijis agrāk, ienāk eksistencē atkal no jauna."⁵²² Tāpat abu virzienu raksturošanai autors izmanto Mīlestības (viens no cilvēcisko attiecību pret sevi un pasauli veidiem) kā atcerēšanās un atkārtošanās analīzi. Līdz ar to vēstījums iegūst psiholoģiska eksperimenta statusu, jo Konstantīns izmanto Jaunekli, lai pārbaudītu savu izvirzīto teorētisko koncepciju. Viņam nākas secināt, ka Jauneklis nav spējīgs uz mīlestību kā atkārtošanos. Taču, lai eksperiments būtu pabeigts, teorētiskās atziņas ir jāpārbauda praksē, un Konstantīns izstrādā Jaunekļa tālākās rīcības taktiku, lai atbrīvotos no mīlestības kā atcerēšanās (tas ir, ieslīgšanas pagātnē) un atbrīvotos arī no meitenes. Jauneklis nespēj realizēt autora izstrādāto taktiku izlikties par vieglprāti, lai meitene pati sarautu ar viņu attiecības, un stāsts turpinās ar to, viņš bēg gan no

⁵¹⁹ SV, 5. – S. 115.

⁵²⁰ Ibid. – S. 115–116.

⁵²¹ Ibid. – S. 116.

⁵²² Ibid. – S. 131.

meitenes, gan no padomdevēja, laiku pa laikam atgādinot par sevi reliģisku pārdomu pilnās vēstulēs. Psiholoģiskais eksperiments nav izdevies. Taču Kirkegoru vispirmām kārtām interesē ne tik daudz konkrētā situācija, bet gan autentiskas patības tapšanas un pašrealizācijas problēma jeb tas, "kā patība kļūst tā, kas tā ir". Tādējādi atkārtotāšanās kā patības tapšanas ceļš kļūst par temporalitātes noteiksmi, kas saistīta ar iepriekš aplūkoto acumirkļa nojēgumu. Tapšana ir dinamisks process, kas aptver patības potences realizācijas iespējamību idealitātes un realitātes, brīvības un nepieciešamības sadurā un kas ir saistīts ar cilvēka apzinātu izvēli, jo eksistējošs indivīds allaž atrodas tapšanas procesā. Tapšanas laiks ir acumirklis, tas vienlaikus ir arī atkārtotāšanās tajā ziņā, ka atkārtotāšanos raksturo atvērtība gan pret pagātņi, gan pret nākotni. Šāda apgalvojuma priekšstatīšanai Kirkegors izmanto mājas metaforu. Ko viņš vēlas pateikt ar šo salīdzinājumu? Šķiet, divas lietas – vispirms to, ka liela daļa cilvēku dod priekšroku dzīvošanai zemākajā līmenī – jutekliskajā tiešamībā, kaut gan viņa rīcībā ir visa ēka. Turpretī tieši uzkāpšana, kā cita ieraudzīšana un atgriešanās (Kirkegora eksistences kategorijās – tiešamība, refleksija un otrreizējā tiešamība) ir nepieciešams patības tapšanas priekšnosacījums. Otrkārt, ar dzīvi pagrabā var saprast arī kā atcerēšanās paradigmu, kuru raksturo noslēgtība un atrautība no pasaules, kamēr atkārtotāšanās ir visas dzīves telpas apgūšana, jo, apzinot iespējas (citus stāvus), arī pagrabs izliksies citāds esam.

Taču paralēli atkārtotāšanās kā subjektivitātes nosacījuma vērojumam, Klīmakss/Kirkegors veic arī tīri praktisku eksperimentu nolūkā noskaidrot atkārtotāšanās iespējamību vai neiespējamību, viņš pats dodas atkārtotā ceļojumā uz Berlīni, kur bijis pirms vairākiem gadiem. Viņš mēģina atkārtot savu toreizējo pieredzi. Klīmakss apmeklē savu bijušo Berlīnes dzīvokli, taču tur viss nu izskatās pavisam citādi, mainījies arī dzīvokļa iekārtojums; bet varbūt pa šo laiku vienkārši mainījies viņa paša uztvere. Tāpat vilšanās viņu sagaida gan teātrī, gan restorānā, gan cilvēku vērojumā. Nekas vairs nav tā kā bijis, un šī vēstījuma daļa beidzas ar smieklīgu epizodi, atgriežoties mājās – sulainis saimnieka prombūtnē dzīvokli pārkārtojis un, ieraugot saimnieku, tas, pārbīlī nobālēdams, aizcērt durvis viņa deguna priekšā. Viņam atliek tikai secināt, ka atkārtotāšanās nav iespējama. Atkal un atkal viņš atkārtotā frāzē ipar atkārtotāšanās neiespējamību, taču tādā gadījumā vai tas nav viņa agrāk izteiktā sprieduma par atkārtotāšanos – kā būtisku eksistences nosacījumu – atcēlums? Tas tā nav, jo viņa intereses degpunktā ir nevis lietu vai parādību atkārtotāšanās iespējamība fiziskajā un sociālajā pasaulē, bet gan gara sfērā, un

atkārtošanās (kā arī atcerēšanās) pārstāv divas domāšanas un eksistēšanas (kirkegoriskajā izpratnē) paradigmas. "Bažu jēdzienā" Kirkegors raksta: "Dabas sfērā atkārtošanās izriet no tās neapstrīdamās nepieciešamības. Gara sfērā uzdevums ir nevis panākt ko jaunu atkārtošanās ceļā, [...] nē, uzdevums ir tajā, lai padarītu atkārtošanos par kaut ko iekšēju, par atbilstošu brīvības uzdevumu, par tās augstāko interesi tā, lai brīvība patiesi – laikā, kad viss mainās – spētu ienest atkārtošanos realitātē."⁵²³ Citiem vārdiem sakot, atkārtošanās ir cieši saistīta ar personiskās brīvības un personiskās izvēles momentu.

Sociālkritiskais uzstādījums darbā "Atkārtošanās", iespējams, būtu precīzāk saucams par valodkritisko orientāciju. Šeit nav pārstāvēti sociālie tipi, bet kritiskais uzstādījums slēpjas pašā valodas lietojumā. Izklāsta aporiskā forma izpaužas, jau sākotnēji postulējot atkārtošanās iespējamību un neiespējamību. Viņš pastāvīgi modificē apgalvojuma jēgu, to deontekstualizē, maina vēstījuma temporitmu, ieviešot savstarpēji šķietami nesaistītas sižetiskās līnijas. Tas, kas sākumā šķiet romantisks stāsts, vēlāk izvēršas filosofiskā apcerējumā. Kirkegors izmanto viņa laikā populārās romāna un romāna vēstulēs formu, lai piesaistītu, ievilinātu lasītāju un lai padarītu viņu neaizsargātu un tādējādi filosofiski uzņēmīgu pret eksistenciālās situācijas nenoteiktību. "Ja kāds vēlas kritizēt manis teikto par atkārtošanos – laipni lūdzu, jo es, sekojot Hāmaņa paraugam, izmantoju dažādas izteiksmes formas: sofismus un kalambūrus, krētiešu un arābu, balto, nēģeru un kreolu, kritikas un mitoloģijas valodu, rēbusus un likumsakarības."⁵²⁴ Rodžers Pūls šo paņēmienu raksturo kā "divkāršu terminoloģijas konvulsiju",⁵²⁵ savukārt Edvards Mūnijs secina: "Bet aiz šīs ārējās fasādes "Atkārtošanās" kļūst par Trojas zirgu, ar kura palīdzību šis šķietami ikdienišķais estētiskais apcerējums var slepeni ielauzties eksistējošās kultūras nocietinājumā."⁵²⁶ Citiem vārdiem sakot, caur atkārtošanos viņš pievēršas tādām problēmām kā tapšana, esamība, neesamība un *inter-esse* (starp-esamība), potenču aktualizācija, brīvības realizācija, absurds, kustība (kinēze), tradicionālās ontoloģijas apvērsums un metafizikas robežu apzināšana, transcendence un specifiski filosofiskā valoda un visbeidzot grandnaratīvs jeb vēstījums par modernitāti. Pēc Kirkegora domām, metafizikas pamatproblēma saistīta ar ieskatu, ka iespējams rast

⁵²³ SV, 6. – S. 117.

⁵²⁴ SV, 5. – S. 131.

⁵²⁵ Poole R. Kierkegaard. Indirect Communication. – P.82

⁵²⁶ Mooney E. F. *Repetition: Getting the World Back* // The Cambridge Companion to Kierkegaard – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – P. 284.

ārpuseksistenciālu skatpunktu, kas varētu nodrošināt vērojuma objektivitāti, kamēr izzinošais subjekts pats allaž atrodas tapšanas situācijā, līdz ar to jebkurš spriedums par esošo ir relatīvs un nepakļaujas objektivizācijai. No tā izriet arī filosofiskās valodas neizbēgami vēstošais, antiteorētiskais raksturs. Kirkegors runā par tradicionālās ontoloģijas apvērsumu un metafizikas "buktēšanu" (metaforiskā nozīmē). Lai raksturotu šo situāciju, viņš pievēršas intereses nojēgumam tā burtiskajā, arhaiskajā *inter-esse* izpratnē. Jāatzīmē, Kirkegors bieži lieto terminus mums nepierastas (drīzāk nepamanītas vai aizmirstas) nozīmes, kas sniedz svarīgu liecību par autora koncepciju. Turklāt viņš aprobē gan lafīņu, gan dāņu izcelsmes vārdus un to jēdzieniskās asociācijas: *inter-esse* kā starpesamība, komunikācija kā došana jeb šķiršanās no kaut kā. Kirkegors raksta: ".. atkārtšanās ir metafizikas *interese*, un vienlaikus tā ir metafizikas robeža."⁵²⁷ Šo aporisko apgalvojumu viņš komentē "Bažu jēdzienā", izceļot metafizikas neieinteresēto raksturu, tiklīdz parādās interese, metafizika atkāpjas un vārds "interese" nonāk aizliegtā klāstā. Kurpretim realitātē dominē subjektivitāte, kas tad arī kļūst par metafizikas klupšanas akmeni.⁵²⁸ Gan iepriekšminētajā citātā, gan komentārā Kirkegors izmanto jēdzienu "interese" tā *inter-esse* jeb starpesamības izpratnē. Interese šajā nozīmē ir cieši saistīta ar subjektivitāti un tās mūžīgo starpstāvokli (starp esamību un neesamību) – starpesamību. Ar šo viņš liek filosofijai būt paškritiskai – apzināt savas robežas un izteiksmes ierobežotību. Tas būtu neiespējami esamības un domāšanas identitātes atzinuma gadījumā, kamēr eksistenciālā pieeja uzsver tapšanas paradigmu. Ja pirmajā gadījumā atkārtšanās ir vērsta uz stabilām, nemainīgām, substancionālām formām, otrajā gadījumā – uz absurda apziņu ("negatīvā noskaņa, kas ir absurda kaisle, kurai savukārt atbilst jēdziens "atkārtšanās."⁵²⁹) Saikne starp atkārtšanos un absurdu, starp atkārtšanos, absurdu un tapšanu ir nepārprotama Kirkegora eksistenciālās/eksistences komunikācijas projektā.

Absurds un tapšana. Ja iepriekš tika aplūkota tapšana – atkārtšanās kā laika noteiksme, tad tapšana – absurds ļauj citādi ieraudzīt potencialitātes un aktualitātes problēmu, proti, tapšanas jēdziens, pēc Kirkegora domām, paredz, ka eksistē kaut kas fiksēts un vienlaikus mainīgs patības identitātē. Parasti pāreja no iespējamības uz aktualitāti tiek saprasta kā iespējamības aktualizācija. Tas nozīmē, ka noteikta rīcība

⁵²⁷ SV, 5. – S. 131.

⁵²⁸ SV, 6. – S. 116–117.

⁵²⁹ Ibid. – S. 116.

(parādība) ir iespējama tikai tad, ja tā savā ziņā ir saskanīga ar kādiem pagātnes stāvokļiem vai situācijām. Tāpēc, paradoksāli, šādi uzlūkotā tapšanas procesā (jeb potences aktualizācija) patība paliek būtiski nemainīga, kamēr patības virsuzdevums Kirkegora izpratnē ir tieši tapšana. Šo pretrunu Kirkegors atrisina, ieviešot jaunu nojēgumu, proti, patosa pilnu pāreju – reliģisku kategoriju, kura apzīmē nevis pagātnes iespēju pārtapšanu tagadnes aktualitātē, bet gan, pilnīgi pretēji, attiecību saraušanas ar pagātni momentu – iespējamības atcēlumu, "eksistences ienākšanu realitātē". "Filosofisko drumsļu" ievadā⁵³⁰ autors runā par nošķirumu starp dabu un vēsturisku būtņi. Ja daba ir radusies (radīta) reizi par visām reizēm un tās vēsturiskums saistāms tikai ar tās sākotnes momentu, vēsturisku būtņi (patību) raksturo tas, ka līdztekus pirmajai fiziskajai ienākšanai eksistencē tai piemīt otrreizējas ienākšanas eksistencē spēja. Ar to viņš saprot patības tapšanas garīgos priekšnosacījumus. Tātad, kamēr indivīds vēl nav tapis par to, kas viņš ir, aktualitāte (fiziskā eksistence) sakrīt ar viņa iespējamību. Līdz ar to otrreizējā ienākšana eksistencē ir nevis iespējamības aktualizācija, bet gan atteikšanās no iespējamības – aktualitātes vai, citiem vārdiem sakot, autentiska pašrealizācija saistīta vispirmām kārtām ar attieksmes pret sevi un pasauli maiņu, jaunu redzējumu, kas Kirkegoram ir viens no atkārtotāšanās izpaudumiem. Ar šo viņš apvērš esamības un tapšanas attiecību (secību) un atsakās no imanences, kura, pēc viņa domām, raksturo hēgelisko sistēmiskumu, par labu transcendencei. Komentārā par "Atkārtotāšanos" Kirkegors raksta: "Tāpēc Konstantīns ne vienu reizi vien saka, ka atkārtotāšanās ir reliģiska kategorija, ka tā ir pārlietu transcendentā priekš viņa, to virza absurda spēks, un tāpēc viņam īstenā atkārtotāšanās ir mūžība."⁵³¹ Šis izteikums ir būtisks, jo saista trīs nojēgumus – atkārtotāšanos, absurdu un transcendenci, ar to saprotot absolūti citādā (transcendentā) iekļāvumu eksistenciālās komunikācijas procesā. Atkārtotāšanās ir patības virsuzdevums un vienlaikus apziņas vērsšanās pie sevis, kamēr brīvība saistīta ar atkārtotāšanās uztvēruma uzturēšanu. Edvards Mūnijs secina: "Tādējādi tieksme pēc atkārtotāšanās ir tieksme pēc mūžības, metafiziskā, personiskā un eksistenciālā interese. Cilvēks atkal atgūst savu galīgo un pazīstamo pasauli (atkārtotāšanās), taču tagad tā ir bezgalīgas vērtības un nozīmīguma piesātināta."⁵³² Kas attiecas uz patosa pilnu pāreju, tad šis nojēgums tiek vēlāk iestrādāts citā Kirkegora filosofijai nozīmīgā

⁵³⁰ Ibid. – S. 9–11.

⁵³¹ SV, 6. – S. 117.

⁵³² Mooney E. *Repetition: Getting the World Back*. – P. 297.

kategorijā – lēciens, kuru viņš pretstata hēgeliskajai kumulatīvajai, pārejas interpretācijai. "Noslēdzošajā nezinātniskajā postskriptā" viņš raksturo lēcieni kā imanences pārrāvumu, kvalitatīvu transformāciju, kā izolācijas aktu, virzību uz absolūto *telos*, kā ticības aktu pretstatā saprašānai. Ja ticības akta uzsvērums, no vienas puses, paredz indivīda pasivitāti attiecībā pret absolūto *telos*, tad, no otras puses, lēciena kā patosa pilnas pārejas kvalifikācija Kirkegoram nepieciešama tādēļ, lai uzsvētu indivīda iesaisti, aktivitāti, viņa personisko izvēli. Proti, lēciens kā patosa pilna pāreja ir "rezignācijas, saņemšanās, izvēles moments".⁵³³ Jo, lai arī lēciens ir ontoloģiski sakņots dievišķajā providencē, izvēle ir jāizdara pašam cilvēkam, kā arī pašam jāuzņemas atbildība par šo soli. Eksistence kā atcerēšanās mods paredz to, ka tagadnes situācija tiek tverta pagātnes kategorijās, tas ir, šodienas skatījums ir pagātnes apzīmogots (kā mīlētājs, kas jau ar pirmo iemīlēšanās mirkli sāk dzīvot pagātnes atmiņās). Citiem vārdiem sakot, to var saprast kā sevi atražojošu pasaules uztvēruma formu. Kurpretim atkārtosšanās mods – "nākotnes atcerēšanās" – paredz savveidīgu laika apsteigšanu, tagadnes interpretāciju nākotnes kategorijās vai projektējošu pasaules uztvēruma formu. Būtiski atzīmēt to, ka Kirkegors abos gadījumos runā par atcerēšanās fenomenu, tikai dažādi virzītu. Galvenokārt tieši nošķiruma labad viņš ievieš kategoriju atkārtosšanās. Tomēr, ja agrīnajā darbā *De Omnibus dubitandum est* viņš identificē atcerēšanos un atkārtosanos (kaut, iespējams, šāds secinājums var būt pārsteidzīgs, tā kā darbs ir nenobeigts un konceptuāli neizvērstis), tad sacerējumā "Atkārtosšanās" viņš runā par atkārtosšanās izpratni, kas tagad jau kvalitatīvi atšķiras no atcerēšanās laika noteiksmes. Kur slēpjas šī novitāte? Kirkegors atzīst, ka tā ir jauna kategorija, kas vēl tikai jāievieš filosofiskajā aprītē, proti, tā ir kategorija, kas savā ziņā demonstrēs saistību starp eleātiem un Hērakleitu attieksmē pret kustības problēmu,⁵³⁴ tas ir, atkārtosšanās ir vidus termins. Kādā ziņā? Tādā, ka atkārtosšanās Kirkegoram jebkurā gadījumā nozīmē kustību, nevis stāvēšanu vai skriešanu uz vietas, tā ir kustība uz priekšu, skatoties pagātnē, kurpretim atcerēšanās – kustība atpakaļgaitā (dzīve atmiņās). Atkārtosšanās dialektika, pēc Kirkegora domām, ir vienkārša – tas, kas tiek atkārtots, protams, reiz jau ir bijis, taču pats atkārtojuma process padara to par kaut ko jaunu. Atkārtosšanās vispirmām kārtām nozīmē pasaules uztveri saattiecinājumā ar absolūto *telos*. Šādu citādā iekļāvumu

⁵³³ SV, 10. – S. 93.

⁵³⁴ Interesanti tas, ka jau darba sākumā viņš šo strīdu atrisina kinētiski, proti, grieķu domātājs Diogens, lai pierādītu to, ka eleāti kļūdās, apgalvodami, ka kustība neeksistē, vienkārši pāris reizes pārgāja pāri istabai. (SV, 5. – S. 115.)

nespēj realizēt Hēgeļa filosofija (loģika), jo tā, pēc Kirkegora domām, nespēj adekvāti izskaidrot saiknes momentu,⁵³⁵ pievēršot uzmanību vien kustības ārējiem nosacījumiem, kas anulē cilvēciskās izvēles nepieciešamību. Kamēr viņa paša pieeja ir eksistenciāla, tas ir, *alogiska*, subjektā centrēta, atbildīga. Šo redzējumu precīzi satver N. Eriksens: "Īsumā sakot, ja "atceršanās" ir atkārtošanās *apziņā* un citādašs tiek inkorporēts patībā, "atkārtošanās" ir *apziņas* atkārtošanās, patības pārveidošanās caur attiecību pret citu."⁵³⁶ Tātad te tiek uzsvērta atkārtošanās orientācija uz subjektu un subjekta pārveidi (ko var uztvert arī kā attieksmes maiņu) atkārtojuma realizācijas procesā. Atkārtošanās nenozīmē mehānisku atgriešanos pie bijušā, bet gan – sevis un bijušā uzlūkojuma tagadnes eksistences kontekstā. Tāpat nozīmīgi ir Kirkegora secinājumi par to, ka atkārtošanās laiks – acumirklis – ir viens patības struktūrveidojošais elements. Tā kā acumirklis nav pulksteņa laiks (*chronos*) bet gan *kairos* – mūžības ielaušanās tagadnē, tas nav izmērams un tam nav ilgstamības, tad atkārtošanās ir patības pārvērtības šajā laikā, kas ir nelaiks. Taču, ja viss ir mainīgs, ja viss ir netverams, ja viss ir relatīvs, kas nodrošina patības kontinuitāti? Pēc Kirkegora domām, patības, kas ir laiciskā un mūžīgā, esamības un tapšanas, maiņas un nemainīguma sintēze, kontinuitātes garants ir *mūžīgais*. No šī atzinuma izriet nākamais jautājums: "Kā aprakstīt patību?" To iespējams darīt vien netiešā, sistēmkritiskā, naratīvā veidā, tas ienes stāstā vēl papildus laiciskumu – naratīvo laiku – stāstījuma laika, izstāstīto laika un pašu lietu dzīves laika savijuma dimensiju.

⁵³⁵ SV, 5. – S. 131. Līdzīgas pārdomas par hēgelisko kustības, pārejas un pastarpinājuma jeb, citiem vārdiem sakot, dialektikas izpratni un tās nepilnībām atrodamas arī darbā "Bažu jēdziens", kur viņš raksta: "Vārds "pāreja" loģikā allaž bijis un paliek tikai asprātīgs formulējums." (SV, 6. – S. 171.)

⁵³⁶ Eriksen N. N. Kierkegaard's Category of Repetition. – P. 167.

Secinājumi

Promocijas darba “Eksistenciālās komunikācijas problēma Sērena Kirkegora filosofijā” mērķis bija atklāt dāņu reliģiskā domātāja Sērena Kirkegora komunikācijas izpratni un tās centrējošo nozīmi viņa daiļrades un dzīves kopējā uzlūkojumā. Promocijas darba ietvaros būtiski bija vispirms izanalizēt pašu komunikācijas jēdzienu, jo tā lietojums ir specifisks, proti, komunikācijas saziņas funkcija Kirkegora daiļradē spēlē sekundāru lomu, priekšplānā izvirzās komunikācijas vēstošā, informējošā funkcija. Tas acumirkļi maina paša komunikācijas procesa līdzsvaru, jo, ja saziņa paredz komunikatoru jeb saziņā esošo vienlīdzību, līdzdalīgumu, paritāti, tad kirkegoriskā komunikācija ir asimetriska, jo tajā dominē un valda stāstītājs, vēstītājs. Tādēļ arī jārunā par specifisku komunikācijas formu (eksistenciālā komunikācija) un saturu kā pašas eksistences izpaušanos caur eksistējošo indivīdu laikā (eksistences komunikācija) un indivīda pašizziņu. Lai tās atklātu, promocijas darba autore savstarpēji papildinošā veidā izmantojusi vairākas metodes – biogrāfiski psiholoģisko, tematizējoši deskriptīvo un vēsturiski salīdzinošo. Pētījumu rezultātā promocijas darba autore nonāca pie šādiem secinājumiem.

(1) Komunikācijas kā centrējoša jēdziena izvirzījums ļauj aplūkot Kirkegora daiļradi kā vienotu eksistenciālās/eksistences komunikācijas projektu, identificējot gan komunikācijas nosacījumus, gan komunikācijas ierobežojumus. Kirkegora komunikācijas jēdziens savā būtībā ir idiosinkrātisks.

(2) Kirkegora koncepta "komunikācija" izpratnē svarīgi ir izprast tā valodisko izcelsmi. Viņš izmanto nevis dāņu valodā plaši lietoto latīņu izcelsmes terminu *Kommunikation*, bet specifisku dāņu vārdu *Meddelelse*, kura nozīme ir atšķirīga, proti, šis termins vēstīšanu, paziņošanu, informēšanu. Tā kā Kirkegors konsekventi lieto vārdu *Meddelelse*, tad varam secināt, ka viņa izvēle ir bijusi apzināta un ka šim formulējumam ir īpaša loma viņa filosofijā.

(3) Kirkegors nošķir zināšanu komunikāciju (*Videns Meddelelse*) no spēju komunikācijas (*Kunnens Meddelelse*); pirmais komunikācijas veids ir vērsts uz objektu, sniedz precīzas zināšanas, kamēr otrais – uz komunicējošo subjektu. Kirkegora ieskatā tieši šis otrais veids ir nozīmīgāks, jo ļauj runāt par subjektīvās eksistences nosacījumiem.

(4) Kirkegora filosofijas analizē var nošķirt "eksistenciālo komunikāciju" no "eksistences komunikācijas". Konceptu "eksistenciālā komunikācija" pats filsofs nelieto, taču promocijas darba autore to ievieš, lai akcentētu īpašo komunikācijas formu, kuru raksturo atsvešinātība, distancēšanās un klusēšana.

(5) Konceptu "eksistences filosofija" lieto pats Kirkegors, runājot par noteiktām eksistences komunikācijas formām – estētisko – veselo saprātu – ironiju – ētisko, kas maskējas kā ironija, – humoru – reliģisko ar humoru kā tā inkognito. Šīs eksistences komunikācijas formas viņš raksturo caur nepastarpinātības un refleksijas dialektiku, kur vienu polaritāti veido baudpilnais estēts (Johanness Kārdinātājs), kamēr otru – ticības bruņinieks (Abraāms). Kā pārejas zonas jeb eksistences komunikācijas starppfēmas Kirkegors aplūko ironiju un humoru, piešķirot šiem jēdzieniem eksistences kvalifikāciju.

(6) Kirkegora filosofijā tiek parādīta komunikācijas asimetrija, proti, viena puse jeb vēstītājs ir privilģētā stāvoklī, jo zina vairāk, nekā saka. To var uztvert kā dominēšanas vai kontrolēšanas paņēmienu, jo, nepasakot visu, tiek iegūta vara pār otru. Taču Kirkegora gadījumā tas tā nav, jo noslēpums vai nepateikšana līdz galam kalpo lasītāja atbrīvošanai no autora un teksta varas, proti, autors neziņo, kā teksts būtu lasāms. Latviski šo konceptu atveidoju kā "komunikācija", tajā pirmām kārtām saskatot asimetriju, noklusējumu, noslēpumu.

(7) **Visa** Kirkegora daiļrade kopumā raksturojama kā **divkāršā refleksija** jeb **spēju komunikācija** (*Kunnens Meddelelse*), pretstatā **zināšanu komunikācijai** (*Videns Meddelelse*). Šī ir subjektīva komunikācijas forma, kuras pamatinterese ir komunikācijas process un indivīda iekšējās pārmaiņas komunicēšanas procesā, kamēr zināšanu komunikācijas mērķis ir maksimāla precīza zināšanu par objektu nodošana. Tas nozīmē, ka visa Kirkegora daiļrade – ar pseidonīmiem parakstītie darbi, reliģiskās un izglītojošās runas, piezīmes un dienasgrāmatas, publicistika – var tikt uzlūkoti kā viens projekts.

(8) Kirkegors, izmantojot dažādus retoriskos paņēmienu, apmulsina lasītāju tiktāl, ka viņš ir spiests atbildi uz jautājumiem meklēt nevis tekstā vai autora biogrāfijā, **bet gan pats sevī**. Šāda indivīda patības pārveide, lasītāja subjektivitātes modināšana ir Kirkegora komunikācijas pamatmērķis.

(9) Kirkegora dzīve liecina par biogrāfisko pašinscenēšanos. To apliecina fakts, ka pēc viņa nāves atrastās piezīmes un dienasgrāmatas bija rediģētas un it kā sagatavotas

publicēšanai, kā arī "Korsāra skandāls". Tātad Kirkegors uzstājas kā pats savas dzīves un pēcdzīves (nākotnes interpretāciju) režisors.

(10) Paradigmatiska subjektivitātes izpausme Kirkegoraprāt ir reliģiskā indivīda koncepts (*Hin Enkelte* – ‘tas vienīgais’), tikai šāds indivīds var pretnostatīt sevi pūlim un pūļa kultūrai, kuras ārējā izpausme ir prese. Šis koncepts Kirkegoram ļauj diagnosticēt laikmeta problēmas, kuru izpausmes ir masu kultūras dzimšana, kā arī pārlieta aizraušanās ar abstrakto domāšanu.

(11) Sašķeltās jeb nelaimīgās apziņas stāvoklis Kirkegoram ir nepieciešams priekšnosacījums autentiskas patības tapšanā, šis skatījums atšķiras no Hēgeļa “Gara fenomenoloģijā” paustās domas, ka nelaimīgās apziņas sašķeltība ir pārvarama.

(12) Intersubjektivitātes iespējamību Kirkegors pamato ar komunikācijas divkāršās kustības jēdziena palīdzību, proti, ikkatra komunikācija vispirms ir kustība pie sevis un tikai tad – pie cita. Turklāt kā trešais, vidējais elements šajā kustībā piedalās Absolūti citālais jeb Dievs.

(13) Kirkegora filosofijas kā metodes kritika visuzskatāmāk parādās trijos savstarpēji saistītos darbos, kas parakstīti ar Johanna Klīmaks vārdu: *De Omnibus dubitandum est*, “Filosofiskās drumslas” un “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts”. Ja pirmo darbu var uzlūkot kā Kirkegora pārruna pret metodi, izmantojot kartēzistisko šaubu principu, tad “Drumslās” priekšplānā esošā spekulatīvā filosofija tiek definēta kā akustiska ilūzija, kamēr “Postskriptā” Kirkegors pamato eksistences sistēmas izveides neiespējamību.

(14) Kirkegora filosofijā var saskatīt patības temporalitātes atzinumu jeb, citiem vārdiem sakot, laika iekļāvumu patības struktūrā. Patība, viņaprāt, ir attiecība, attiecība vispirms pret sevi, pēc tam attiecība pret galīgo un bezgalīgo, pret mūžīgo un mainīgo. Attiecība nozīmē dinamiku, Patība atrodas pastāvīgā mainīguma situācijā un fiksēt to atsvešinātos, objektīvos terminos nav iespējams. To var izdarīt vien eksistences komunikācijas kontekstā.

Bibliogrāfija

I Sērena Kirkegora sacerējumi

Grāmatas un raksti

1. Af en endu Levendes Papirer // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 1. – København: Gyldendal, 1991. – S. 11–57.
2. Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de filosofiske Smuler // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Binder 9, 10. – København: Gyldendal, 1991.
3. Atten opbyggelige Taler // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 4. – København: Gyldendal, 1991.
4. Begrebet Angest // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 6. – København: Gyldendal, 1991. – S. 101–240.
5. Bladartihel, der staar i Forhold til “Forfatterskabet” // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 18. – København: Gyldendal, 1991. – S. 7–58.
6. Bladartikler 1854 – 55 // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 19. – København: Gyldendal, 1991. – S. 9–88.
7. Christelige Taler // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 13. – København: Gyldendal, 1991.
8. Dømmer selv! // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 17. – København: Gyldendal, 1991. – S. 125–230.
9. En literair Anmeldelse // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 14. – København: Gyldendal, 1991. – S. 7–102.
10. Enter – Eller // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Binder 2, 3. – København: Gyldendal, 1991.
11. Forord // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 5. – København: Gyldendal, 1991. – S. 195–255.
12. Frygt og Bæven // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 5. – København: Gyldendal, 1991. S. 7–111.
13. Gjentagelsen // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 5. – København: Gyldendal, 1991. S. 113–194.
14. Indøvelse i Christendom // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 16. – København: Gyldendal, 1991.
15. Johannes Climacus eller De Omnibus dubitandum est // Søren Kierkegaards Papirer. Bind 4. – København: Gyldendal, 1971. – S. 103–150.

16. Kjerighedens Gjæringer // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 12. – København: Gyldendal, 1991.
17. Krisen og en Krise i en Skuespillerindes Liv // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 14. – København: Gyldendal, 1991. – S. 103–123.
18. Lilien paa Marken og Fuglen unter Himlen // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 14. – København: Gyldendal, 1991. S. – 124–166.
19. Øieblikket 1 – 10 // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 19. – København: Gyldendal, 1991. – S. 89–330.
20. Om begrebet Ironi // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 1. – København: Gyldendal, 1991. – S. 59–331.
21. Om min Forfatter-Virkomshed // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 18. – København: Gyldendal, 1991. – S. 59–78.
22. Opbyggelige Taler i forskjellig Aand // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 11. – København: Gyldendal, 1991.
23. Philosophiske Smuler // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 6. – København: Gyldendal, 1991. – S. 7–99.
24. Stadier paa Livets Vei // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Binder 7, 8. – København: Gyldendal, 1991.
25. Sydspunktet for min Forfatter-Virkonshed // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 18. – København: Gyldendal, 1991. – S. 79–170.
26. Sygdommen til Døden // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 15. – København: Gyldendal, 1991. – S. 65–180.
27. Til Selvprøvelse, Samtiden anbefalet // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 17. – København: Gyldendal, 1991. – S. 49–124.
28. Tre Taler ved Altergangen om Fredagen // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 14. – København: Gyldendal, 1991. – S. 166–199.
29. Tre Taler ved tænkte Leiligheder // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 6. – København: Gyldendal, 1991. – S. 241–323.
30. Tvende ethisk-religieuse Smaa-Afhandlinger // Søren Kierkegaard Samlede Værker. Bind 15. – København: Gyldendal, 1991. – S. 9–64.

Tulkojumi latviešu valodā

1. Diapsalmata: [Filozofiski izteicieni] // Latvija. 1909. g. 20. jūnijs.
2. Liafalmata [Izvilumi] // Pērkons. 1911, Nr. 3.
3. Domas // Latvija, 1911. g. 7. maijs.
4. Ironijas jēdziens ar pastāvīgu atsaušanos uz Sokratu [Fragments] (tulk. M. Treimane) // Kentauri XXI. 2000, Nr. 23. – 43.–58. lpp.
5. Īstens lūdzējs // Latvijas Luterānis. 1999. g. 2. oktobris.
6. Mīlestības darbi (tulk. L. Muskare) // Rietumeiropas morāles filozofija. Antoloģija. – Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2006. – 217.–219. lpp.
7. Nemirstība // Avots. 1915, Nr. 24/25.
8. Norūpējusies liliņa [Fragments no sprediķa] (tulk. U. Sildegs) // Latvijas Luterānis. 1998. g. 17. oktobris.
9. Skatījums uz manu autordarbu [Fragments] (tulk. V. Vēvere) // Filosofija'2, 1999. – 56.–58. lpp.
10. Slimība uz nāvi [Fragmenti] (tulk. M. Treimane) // Grāmata. 1991, Nr. 5. – 63.–65. lpp.
11. Slimība uz nāvi [Fragmenti] (tulk. M. Treimane) // Kentauri XXI. 1995, Nr. 9. – 70.–87. lpp.

Dienasgrāmatas un piezīmes

1. Journals and Papers. Vols. 1–7. – Bloomington and London: Indiana University Press, 1967–1978.
2. Søren Kierkegaard. Dagbøger i udvalg, 1834–1846. – København: Det danske Sprog- og Litteraturselskab, 1992.
3. Søren Kierkegaards Dagbøger. – København: Thaning & Appels Forlag. Binder 1–4, 1961–1964.
4. The Journals of Kierkegaard. – London and Glasgow: Collins, 1958.
5. The Last Years. Journals 1853–55 by Søren Kierkegaard. – London: Collins, 1965.

II Sekundārliteratūra

Monogrāfijas

1. Adorno T. W. Kierkegaard: Construction of the Aesthetic. – Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.
2. Bigelow P. Kierkegaard and the Problem of Writing. – Tallahassee: Florida State University Press, 1987.
3. Bloom H. Kierkegaard. – New York: Chelesea House Publications, 1989.
4. Brandes G. Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling I Grundrids. – København: Gyldendals Uglebøger, 1967.
5. Caputo J. Kierkegaard. – London: Granta Books, 2007.
6. Carlisle C. Kierkegaard. A Guide for the Perplexed. – London: Continuum, 2006.
7. Collins J. D. “The Mind of Kierkegaard. – Chicago: H. Regenery Co., 1965.
8. Crites S. In the Twilight of Christendom: Hegel vs. Kierkegaard of Faith and History. – Chambersberg, PA: Americn Academy of Religion, 1972.
9. Daise B. Kierkegaard’s Socratic Art. – Macon, GA: Mercer University Press, 1999.
10. Diem K. Kierkegaard’s Doalectic of Existence. – Westport, Conn.: Greenwood Press, 1978.
11. Dooley M. The Politics of Exodus: Søren Kierkegaard’s Ethics of Responsibility. – New York: Fordham University Press, 2001.
12. Elrod J. W. Being and Existence in Kierkegaard’s Pseudonymous Works. – Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1975.
13. Evans C. D. Søren Kierkegaard Bibliographies. – Montreal: McGill University Libraries, 1993.
14. Ferguson H. Melancholy and the Critique of Modernity: Søren Kierkegaard’s Religious Psychology. – London, New York: Routledge, 1995.
15. Ferreira J. Love’s Grateful Striving: A Commentary on Kierkegaard’s *Works of Love*. – Oxford: Oxford University Press, 2001.
16. Gardiner P. Kierkegaard. A Very Short Introduction. – Oxford: Oxford University Press, 2002.
17. Garff J. Soren Kierkegaard. A Biography. – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2005.

18. Geismar E. Søren Kierkegaard. Livsudvikling og Forfattersvirksomhed. Binder 1–6. – København: G. E. C. Gads Forlag, 1926–1928.
19. Geismar E., Swenson D. F. Lectures on The Religious Thought of Søren Kierkegaard. – Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1938.
20. Gilles G. Kierkegaard and Freedom. – New York: Houndmills, Basingstoke.
21. Green R. M. Kierkegaard and Kant. The Hidden Debt. – Albany: State University of New York Press, 1992.
22. Grøn A. Subjektivitet og negativitet: Kierkegaard. – København: Gyldendal, 1997.
23. Hale G. A. Kierkegaard and the Ends of Language. – Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2002.
24. Hannay A. Kierkegaard and Philosophy. Selected Essays. – London, New York: Routledge, 2003.
25. Heiberg P. A. Søren Kierkegaards religiøse Udvirkning. Psykologisk mikroskopi. – København: Gyldendalske Boghandel, 1925.
26. Helweg H. Søren Kierkegaard. En psykiatrisk-psykologisk studie. – Copenhagen: H. Hagerup, 1933.
27. Himmelstrup J. International Kierkegaard bibliografi. – Copenhagen: Nyt Nordisk Forlag/Anton Busck, 1962.
28. Himmelstrup J. Søren Kierkegaards Opfattelse af Socrates. – Copenhagen: Arnold Busk, 1924.
29. Jørgensen A. Søren Kierkegaard Literature. 1956–2006. – København: Museum Tusulanums Forlag, 2009.
30. Kierkegaard After MacIntyre. Essays on Freedom, Narrative, and Virtue. – Peru, Illinois: Carus Publishing Company, 2001.
31. Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources. Vols. 1–8. – Farnham, UK, Burlington, VT: Ashgate Publ., 2007–2010.
32. Kirmmse B. Kierkegaard in Golden Age Denmark. – Indianapolis: Indiana University Press, 1990.
33. Lapointe F. H. Søren Kierkegaard and His Critics: An International Bibliography of Criticism. – Westport, CT and London: Greenwood Press, 1980.
34. Lipitt J. Kierkegaard and *Fear and Trembling*. – London and New York: Routledge, 2003.

35. Lippit J. *Humour and Irony in Kierkegaard's Thought*. – New York: St. Martin's Press, 2000.
36. Lorentzen J. *Kierkegaard's Metaphors*. – Macon, GA: Mercer University Press, 2001.
37. Lowrie W. *Kierkegaard*. – London and New York: Oxford University Press, 1938.
38. Mackey L.. *Kierkegaard: A Kind of Poet*. – Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1971.
39. Malantschuk G. *An Introduction to the Authorship of Søren Kierkegaard*. – Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1963.
40. Malantschuk G. *Dialektik og Eksistens hos Søren Kierkegaard*. – Copenhagen: Hans Reitzel, 1968.
41. Malantschuk G. *Indførelse I Søren Kierkegaards Forfatterskab*. – Copenhagen: Munksgaard, 1953.
42. Malantschuk G. *Kierkegaard's Concept of Eksistence*. – Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press, 2003.
43. Malik H. C. *Receiving Søren Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought*. – Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1997.
44. Mehl P. *Thinking Through Kierkegaard: Existential Identity in a Pluralistic World*. – Chicago: University of Illinois Press, 2005.
45. Nyman N. N. *Kierkegaard's Category of Repetition: A Reconstruction*. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2000.
46. Pattison G. *Kierkegaard on Art and Communication*. – Pallgrave Macmillan: Houndmills, Basingstoke, 1992.
47. Pattison G. *Kierkegaard and the crisis of faith. An Introduction to his Thought*. – London: SPCK, 1997.
48. Pattison G. *Kierkegaard, the Aesthetic and the Religious: from the Magic Theatre to the Crucifixion of the Image*. – New York: St. Martin's Press, 1992.
49. Pattison G. *The Philosophy of Kierkegaard*. – Chesham: London, 2005.
50. Poole R. *Kierkegaard: the Indirect Communication*. – Charlottesville: University Press of Virginia, 1993.
51. Sløk J. *Kierkegaard's Universe. A New Guide to the Genius*. – Copenhagen: The Danish Cultural Institute, 1994.

52. Stack G. *Kierkegaard's Existential Ethics*. – Tuscaloosa, AL: University of Alabama Press, 1977.
53. Stewart J. *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. – Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
54. Stott M. *Behind the Mask. Kierkegaard's Pseudonymic Treatment of Lessing in the Concluding Unscientific Postscript*. – Lewisburg: Bucknell University Press, 1993.
55. Taylor M. C. *Kierkegaard's Pseudonymous Authorship: A Study of Tome and the Self*. – Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1975.
56. Taylor M. *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*. – Berkley and Los Angeles: University of California Press, 1980.
57. Theunissen M. *Kierkegaard's Concept of Despair*. – Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2005.
58. Thompson J. *Kierkegaard*. – London: Victor Gollancz, 1974.
59. Thulstrup Mikulova M. (ed.) *Kierkegaard Research*. – Copenhagen: C. A. Teitzels Forlag, 1987.
60. Thulstrup N. *Kierkegaard's Relation to Hegel*. – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1980.
61. Tomphson J. *The Lonely Labyrinth; Kierkegaard's Pseudonymous Works*. – Carbondale: Souther Illinois University Press, 1967.
62. Tullberg S. *Kierkegaard i Danmark: en recepcionshistorie*. – Copenhagen: C. A. Reizel, 2006.
63. Walsh S. *Kierkegaard. Thinking Christianly in an Existential Mode*. – Oxford: Oxford University Press, 2009.
64. Walsh S. *Living Poetically: Kieregaard's Existential Aesthetics*. – Pennsylvania State University Press: University Park, PA, 1994.
65. Watkin J. *Historical Dictionary of Kierkegaard's Philosophy*. – Lanham, Md.: Scarecrow Press, 2001.
66. Watkin J. *Kierkegaard*. – London and New York: Continuum, 1997.
67. Подорога В. *Метафизика ландшафта. Коммуникативные стратегии 19–20 вв.* – Москва: Наука, 1993.
68. Шестов Л. *Киркегард и экзистенциальная философия*. – Москва: Прогресс–Гнозис, 1992.

Raksti krājumos un žurnālos

1. Adams N. S. How is an Existence–Communication Possible? // Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003. – Pp. 160–170.
2. Adams N. S. Kierkegaard's Conception of Indirect Communication in „The Dialectic of Ethical and Ethical Religious Communication” of 1847 // Søren Kierkegaard Newsletter. 2006, No 50. – P. 10–15.
3. Balodis A. Ironija Kirkegora filosofijā: subjektīvās domāšanas pieredze atkārtojuma projektā // Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija. – Rīga: FSI, 2008. – 114.–130. lpp.
4. Barret L. C. Subjectivity Is (Un) Truth: Climacus's Dialectically Sharpened Pathos // International Kierkegaard Commentary. Vol. 12. – Macon, GA: Mercer University Press, 1997. – Pp. 291–306.
5. Behler E. Kierkegaard's *The Concept of Irony* with Constant Reference to Romanticism // Kierkegaard Revisited. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1997. – Pp. 13–33.
6. Berry W. W. The Heterosexual Imagination and Aesthetic Existence in Kierkegaard's *Either/Or*, Part I // Feminist Interpretations of Kierkegaard. – University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 1997. – Pp. 25–50.
7. Bičevskis R. “Metodes stingrums”. Kirkegors Martīna Heidegera agrīnajos filosofiskajos meklējumos // Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija. – Rīga: FSI, 2008. – 145.–161. lpp.
8. Bigelow P. The Brokenness of Philosophic Desire: Edifying Discourses and the Embarrassment of the Philosopher // Kierkegaard. A Critical Reader. – Oxford, UK and Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998. – Pp. 310–338.
9. Buber M. The Question to the Single One // Between Man & Man. – Collins: London, 1964. – Pp. 60–108.
10. Buceniece E. Upurēšana // Upuris. – Rīga: FSI, 1995. – 113.–122. Lpp.

11. Burgess A. J. The Bilateral Symmetry of Kierkegaard's Postscript // International Kierkegaard Commentary. Vol. 12. – Macon, GA: Mercer University Press, 1997. – Pp. 329–346.
12. Campbel R. Lessing's Problem and Kierkegaard's Answer // Scottish Journal of Theology. 1966, No 19:1. – Pp. 36–54.
13. Cappelorn N. J. The retrospective understanding of Søren Kierkegaard's total production // Søren Kierkegaard. Critical Assessments of Leading Philosophers. Vol. 1. – London, New York: Routledge, 2002. – Pp. 19–36.
14. Conway Daniel. W. Kierkegaard's Reflection on the Present Age // Kierkegaard Studies. Yearbook 1999. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. – Pp. 21–49.
15. Dalton S. How to Avoid Writing. Prefaces and Points of View in Kierkegaard // Philosophy Today. 2000, No 44:2. – Pp. 123–136.
16. Dalton S. *Johannes Climacus* as Kierkegaard's Discourse on Method // Philosophy Today. 2003, No 47: 4. – Pp. 360–377.
17. Edgar M. Deer Park or the Monastery? Kierkegaard and Hegel on Unhappy Consciousness, Renunciation, and Worldliness // Philosophy Today. 2002, No. 46:3. – Pp. 284–299.
18. Felce B. Nenotveramā netveramība // Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija. – Rīga: FSI, 2008. – 299.–306. lpp.
19. Felcis A. Eksistence un subjektīvais domātājs // Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija. – Rīga: FSI, 2008. – 73.–95. lpp.
20. Ferguson H. Modulation: Typology of the Present Age // Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought. – Leuven: Leuven University Press, 2003. – Pp. 121–142.
21. Ferreira J. M. Faith and the Kierkegaardian leap // The Cambridge Companion to Kierkegaard. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – Pp. 207–234.
22. Ferreira J. Moral Blindness and Moral Vision in Kierkegaard's *Works of Love* // Kierkegaard. A Critical Reader. – Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998. – Pp. 206–222.
23. Garff J. "The Esthetic is Above All my Element" // The New Kierkegaard. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – Pp. 59–70.

24. Garff J. The Eyes of Argus: *The Point of View* and Points of View on Kierkegaard's Work as an Author // Kierkegaard. A Critical reader. – Oxford, UK; Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998. – Pp. 75–102.
25. Garff J. "To Produce was my Life." Problems and perspectives within the Kierkegaardian Biography // Kierkegaard Revisited. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1997. – Pp. 75–93.
26. Garfs J. Laist dzīvi darbā – estētiskā biogrāfija // *Søren Kirkegors. Četri raksti par dāņu filozofu Sørenu Kirkegoru.* – Rīga: Dānijas Kultūras institūts, 2000. – 1.–10. lpp.
27. Goicoechea D. Kierkegaard's Leap out of the Hermeneutical Circle // Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003. – Pp. 39–48.
28. Goicoechea D. The Moment of Responsibility. Derrida and Kierkegaard // *Philosophy Today.* 1999, No. 43:3. – Pp. 211–225.
29. Gorbaceviča L. Dzīves jēgas meklējumos. Dzīves jēga, bailes, absurds, izzīņa, prāts, patiesība // Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija. – Rīga: FSI, 2008. – 287.–298. lpp.
30. Green R. M. "Developing" *Fear and Trembling* // *The Cambridge Companion to Kierkegaard.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – Pp. 257–281.
31. Grøn A. Mediated Immediacy? The Problem of a Second Immediacy // *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought.* – Leuven: Leuven University Press, 2003. – Pp. 87–96.
32. Hannay A. Having Lessing on One's Side // *International Kierkegaard Commentary.* Vol. 12. – Macon, GA: Mercer University Press, 1997. – Pp. 205–226.
33. Hannay A. Kierkegaard and the variety of despair // *The Cambridge Companion to Kierkegaard.* – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – Pp. 329–348.
34. Hannay A. Kierkegaard, Hermeneutics, and Indirect Communication // Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003. – Pp. 11–27.
35. Hannay A. Kierkegaard's Levellings and the *Review* // *Kierkegaard Studies Yearbook 1999.* – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. – Pp. 71–95.

36. Hannay A. Something on Hermeneutis and Communication in Kierkegaard After All // Søren Kierkegaard Newsletter. 2001, No 42. – Pp. 8–14.
37. Hannay A. Style in the translation of Kiekegaard // Søren Kierkegaard Newsletter. 2000, No 39. – Pp. 11–17.
38. Houe P. Between the Word and the Words: Hermeneutics and Communication in Kierkegaard After All? // Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003. – Pp. 284–296.
39. Houe P. Review of “SAK: Soren Aabye Kierkegaard. En Biografi” by Joakim Garff // Søren Kierkegaard Newsletter. 2003, No 45. – Pp. 7–12.
40. Jansen N. Deception in Service of the Truth: Magister Kierkegaard and the Problem of Communication // International Kierkegaard Commentary. Vol. 12. – Macon, GA: Mercer University Press, 1997. – Pp. 115–128.
41. Jegstrup E. Kierkegaard and Deconstruction. Is Kierkegaard *inter alia* anywhere in Derrida's *The Gift of Death* // Søren Kierkegaard Newsletter. 2001, No 41. – Pp. 19–23.
42. Kiope M. Kirkegors: mīlestības komunikācijas mēģinājums // Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija. – Rīga: FSI, 2008. – 96.–102. lpp.
43. Kirmmse B. “Out with It!”: The modern breakthrough, Kierkegaard and Denmark // The Cambridge Companion to Kierkegaard. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – Pp. 15–47.
44. Kodalle K. M. The utalitarian self and the “useless” passion of faith // The Cambridge Companion to Kierkegaard. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – Pp. 397–410.
45. Korjuss H. Sociālās komunikācijas līdzekļu nozīme cilvēka eksistencē un sabiedrības attīstībā Vatikāna 2. koncila dekrētā “Inter mirifica” un 20. gadsimta sākuma 50.–60. gadu diskusijās par eksistenciālisma teoriju // Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija. – Rīga: FSI, 2008. – 307.–322. lpp.
46. Kosuth J. “Recognizable Differences”: Andersen and Kierkegaard // Kierkegaard Studies Yearbook 2006. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2006. – Pp. 1–7.

47. Kūle M. Doma un esamība: tēmas risinājums Hēgeļa un Kirkegora filosofijā // Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija. – Rīga: FSI, 2008. – 133.–144. lpp.
48. Lapinska I. Ticība un metafiziskā vēlme – subjektivitātes attiecības ar patiesību Sērena Kirkegora un Emanuēla Levina filosofijā // Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija. – Rīga: FSI, 2008. – 252.–264. lpp.
49. Lasmane S. Noslēpums un komunikācija // Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija. – Rīga: FSI, 2008. – 61.–72. lpp.
50. Lasmane S. Sērena Kirkegora dzīves noslēpumainā daudzveidība // Rietumeiropas morāles filozofija. Antoloģija. – Rīga: LU Akadēmiskais Apgāds, 2006. – 215.–217. lpp.
51. Lasmane S. Sērens Kirkegors un eksistenciālisma sākums // Rietumeiropas ētika no Sokrata līdz postmodernismam. – Rīga: Zvaigzne ABC, 1998. – 140.–148. lpp.
52. Levinas E. Existence and Ethics // Kierkegaard: A Critical Reader. – Oxford, UK and Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998. – Pp. 26–38.
53. Lübcke P. Indirect Communication and Kierkegaard 's Transcendental Existential Perspectivism // Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003. – Pp. 28–38.
54. Matušik M. J. Kierkegaard's Radical Existential Praxis, or: Why the Individual Defies Liberal, Communitarian, and Postmodern Categories // Kierkegaard in Post/Modernity. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995. – 239–264.
55. Marino G. D. Anxiety in *The Concept of Anxiety* // The Cambridge Companion to Kierkegaard. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – Pp. 308 – 328.
56. Marsen S. Who if Not He? A Narrative Semiotic Reading of Kierkegaard's *Either/Or* // Philosophy Today. 2004, Vol. 48:3. – Pp. 264–275.
57. Michalson G. E., Jr. Kierkegaard's Debt to Lessing: Response to Whisenant // Modern Theology. Vol. 6: 4, 1990. – Pp. 379–384.
58. Mooney E. F. Exemplars, Inwardness, and Belief: Kierkegaard on Indirect Communication // International Kierkegaard Commentary. Vol. 12. – Macon, GA.: Mercer University Press, 1997. – Pp. 129–148.

59. Mooney E. F. *Repetition: Getting the world back* // The Cambridge Companion to Kierkegaard. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – Pp. 282–307.
60. Mortensen F. H. Kierkegaard in Scandinavia. A History of Radical Reception // Kierkegaard. A Critical Reader. – Oxford, UK and Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998. – Pp. 410–441.
61. Mortensen K. P. The Demons of Self – Reflection: Kierkegaard and Danish Romanticism // Kierkegaard. A Critical Reader. – Oxford, UK and Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998. – Pp. 442–459.
62. Muench P. The Socratic Method of Kierkegaard's Pseudonym Johannes Climacus Indirect Communication // Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003. – Pp. 139–150.
63. Nagy A. Kierkegaard in Russia. The Ultimate Paradox: Existentialism at the Crossroads of Religious Philosophy and Bolshevism // Kierkegaard. A Critical reader. – Oxford, UK and Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998. – Pp. 107–138.
64. Oden T. C. Introduction // The Humor of Kierkegaard. An Anthology. – Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2004. – Pp. 1–42.
65. Olesen T. A. The Hermeneutics of Humor in the *PostScript* // Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on hermeneutics and Communication. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003. – Pp. 215–227.
66. Pattison G. Art in an age of reflection // The Cambridge Companion to Kierkegaard. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – Pp. 76–100.
67. Pattison G. If Kierkegaard is Right about Reading. Why Read Kierkegaard? // Kierkegaard. A Critical Reader. – Oxford, UK and Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998. – Pp. 291–309.
68. Pattison G. The Present Age: the Age of the City // Kierkegaard Studies Yearbook 1999. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1999. – Pp. 1–20.
69. Perkins C. R. The Politics of Eksistence: Buber *and* Kierkegaard // Kierkegaard in Post/Modernity. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995. – Pp. 167–181.

70. Pepper T. Male Midwifery: Maeutics in *The Concept of Irony and Repetition* // Kierkegaard. A Critical Reader. – Oxford, UK and Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998. – Pp. 460–480.
71. Perkins R. L. Woman-Bashing in Kierkegaard's *In Vino Veritas* // *Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*. – University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 1997. – Pp. 83–102.
72. Poling J. D. Kierkegaard and “Communication” // *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003. – Pp. 151–159.
73. Poole R. "My wish, my prayer": Keeping the Pseudonyms Apart. Preliminary Considerations // *Kierkegaard Revisited*. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1997. – Pp. 156–176.
74. Poole R. Reading *Either – Or* for the Very First Tome // *The New Kierkegaard*. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – Pp. 42–58.
75. Poole R. The Unknown Kierkegaard: Twentieth-century Receptions // *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – Pp. 48–75.
76. Possen D. D. Anti-Climacus and the “Physician of Souls” // *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003. – Pp. 105–115.
77. Ricoeur P. Philosophy after Kierkegaard // *Kierkegaard. A Critical reader*. – Oxford, UK and Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998. – Pp. 9–25.
78. Rocca E. Kierkegaard in the Italian Language // *Søren Kierkegaard Newsletter*. No 40, 2000. – Pp. 18–19.
79. Rubene M. Mūžība un pats: Sērens Kirkegors // *Grāmata*. Nr. 5, 1991. – 60.–62. lpp.
80. Rubene M. Savatnīgā eksistence un atkārtojuma ekspozīcija. Kirkegora klātbūtne mūsdienu franču filozofijā // *Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija*. – Rīga: FSI, 2008. – 210.–251. lpp.
81. Rubene M. “Subjektivitātes bruņinieks” jeb patiesības acumirkļis // *No tagadnes uz tagadni. Mūsdienu filozofija ētiskā taisnīguma meklējumos*. – Rīga: Minerva, 1995. – 36.–57. lpp.

82. Rubenis A. S. Kirkegors // Ētika XX gadsimtā. Teorētiskā ētika. – Rīga: Zvaigzne ABC, 1997. – 219.–230. lpp.
83. Rumble V. Love and Difference: The Christian Ideal in Kierkegaard's *Works of Love* // *The New Kierkegaard*. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – Pp. 161–178.
84. Rumble V. Narrative and Finitude in Kierkegaard and Ricoeur // *Søren Kierkegaard and the Word(s). Essays on Hermeneutics and Communication*. – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2003. – Pp. 259–272.
85. Schrag C. O. The Kierkegaard-Effect in the Shaping of the Contours of Modernity // *Kierkegaard in Post/Modernity*. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995. – Pp. 1–17.
86. Schulz H. Second Immediacy: A Kierkegaardian Account of Faith // *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*. – Leuven: Leuven University Press, 2003. – Pp. 71–86.
87. Sekste I. Brandess, Kirkegors un latviešu literatūrkritika 19. gadsimta nogalē // *Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija*. – Rīga: FSI, 2008. – 267.–278. lpp.
88. Seltofta P. Tas Otrs – par ētisko Kirkegora darbos // *Četri raksti par dāņu filozofu Sērenu Kirkegoru*. – Rīga: Dānijas kultūras institūts, 2000. – 11.–21. lpp.
89. Serens Kjergegors // *Kristīgā Balss*. Nr. 19, 1938. – 331.–333. lpp.
90. Šerpitīte R. Vai Kirkegors bija nihilists? // *Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija*. – Rīga: FSI, 2008. – 103.–113. lpp.
91. Sīlis V. Kirkegora netiešās komunikācija spielietojums vērtībizglītībā // *Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija*. – Rīga: FSI, 2008. – 323.–334. lpp.
92. Soerens Kirkegors // *Pērkons*. Nr. 3, 1911.
93. Laicens L. Kirkegora jubileja // *Latvija*, 1914.g. 13. maijs.
94. Søltoft P. Working on Love. Interview with Pia Soltoft // *Soren Kierkegaard: An Authentic Life*. – Kelowna, BC, Canada: Wood Lake Books, Inc., 2000. – Pp. 28–31.
95. Stewart J. Kierkegaard and Hegelianism in Golden Age Denmark // *Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark*. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003. – Pp. 106–147.

96. Svece A. Dzīvot patiesībā // Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija. – Rīga: FSI, 2008. – 279.–286. lpp.
97. Tael J. A More Primitive Thinking: Word and Speech-Act in Kierkegaard // Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought. – Leuven: Leuven University Press, 2003. – Pp. 55–70.
98. Taylor M. C. Language, Truth, and Indirect Communication // Tijd schrift voor Filosofie. No 1, 1975. – Pp. 86–87.
99. Tullberg S. The Permanent Reception – 150 Years of Reading Kierkegaard // Kierkegaard Reserch. Kierkegaard's International Reception. Northern and Western Europe. Vol. 8, tome 1. – Farnham, UK and Burlington, VT: Ashgate Publ., 2009. – Pp. 3–120.
100. Vējš J. N. *Poēta* un kristieša pretnostatījums Kirkegora sacerējumā “Mīlestības darbi” // Darbdienas filosofija. Ieskats analītiskajā domāšanā. – Rīga: Zinātne, 2005. – 329.–339. lpp.
101. Verstryng K. “The Art in All Communication”: Kierkegaard's View of “Essential Authorship,” “Essential Knowing” and Hans Christian Andersen's Skills as Novelist // Kierkegaard Studies Yearbook 2006. – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2006. – Pp. 54–67.
102. Vēvere V. Kirkegora komunikācijas koncepcijas // Filosofija'2, 1999. – 59.–71. lpp.
103. Vēvere V. Existence and Communication: Challenge of the Times // *Analecta Husserliana* LXXXIV. – Dordrecht: Springer, 2005. – Pp. 165–175.
104. Vēvere V. Multiple Persons in Kierkegaard's Pseudonymous Authorship // *Analecta Husserliana* LXVII. – Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2000. – Pp. 185–198.
105. Vēvere V. Søren Kierkegaard and 20th Century Discourse over Religious Philosophy in Latvia // *Humanities and Social Sciences in Latvia*. Vol. 4 (29), 2000. – Pp. 92–106.
106. Vēvere V. Søren Kierkegaard on the Modes of Reading and Their Hermeneutical Significance // Abstracts, XXII World Congress of Philosophy. Rethinking Philosophy Today. – Seoul National University: Seoul, 2008. – P. 528.
107. Vēvere V. Staging Life – Interpretation of Life in Kierkegaard's *Concluding Unscientific Postscript* // *Analecta Husserliana* LXVIII. –

- Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 2000. – Pp. 131–142.
108. Vēvere V. Stāstījums un metafizikas kritika // Eksistence un komunikācija. Tēzes. – Rīga: FSI, 2003. – 38. lpp.
109. Vēvere V. Absolūtais klusuma paradokss // Filosofija'5, 2006. – 48.–62. lpp.
110. Vēvere V. Eksistenciālā majeitika. Platona dialoga „Dzīres” inscenējums S. Kirkegora darbā „Dzīves ceļa stadijas” // Latvijas Universitātes raksti. Filosofija. Nr. 713, 2007. – 56.–65. lpp.
111. Vēvere V. Ironiskā intelektuāļa izaicinājums // Kentauri XXI. Nr. 23, 2000. – 59.–71. lpp..
112. Vēvere V. Komunikācijas divkāršā kustība. Sērens Kirkegors // Vērotājs un sabiedrība, Rīga: LU Akadēmiskais apgāds, 2008. – 223.–233. lpp.
113. Vēvere V. Komunikācijas temporalitāte // Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija. – Rīga: FSI, 2008. – 36.–60. lpp.
114. Vēvere V. Priekšvārds // Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija. – Rīga: FSI, 2008. – 5.–16. lpp.
115. Vēvere V. Sērena Kirkegora dialogs ar sievišķo // Feministica Lettica. Nr. 3, 2003. – 329–345.
116. Vēvere V. Sērens Kirkegors un autobiogrāfiskās pašinscenēšanās māksla // Dzīvesmāksla: Latvija, Baltija, Eiropa. – Rīga: FSI, 2008. – 170.–193. lpp.
117. Vēvere V. Sērens Kirkegors un Latvija // Sērens Kirkegors. Četri raksti par filozofu Sērenu Kirkegoru. Rīga: Dānijas kultūras institūts, 2000. – 23.–29. lpp.
118. Vēvere V. Tas – vienīgais – reliģiskais indivīds un modernitātes kritika // Kristīgās vērtības un modernitātes izaicinājums. – Rīga: FSI, 2005. – 41.–60. lpp.
119. Walsh S. Issues that Divide: Interpreting Kierkegaard on Woman and Gender // Kierkegaard. A Critical Reader. – Oxford, UK and Malden, Mass.: Blackwell Publishers, 1998. – Pp. 191–205.

120. Westfall J. "A Very Poetic Person in a Poem." Soren Kierkegaard on Hans Christian Andersen and Becoming an Author // *Kierkegaard Studies Yearbook 2006*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2006. – Pp. 38 – 53.
121. Westphal M. Kierkegaard and Hegel // *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1998. – Pp. 101–124.
122. Westphal M. Kierkegaard and the Role of Reflection in Second Immediacy // *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*. – Leuven: Leuven University Press, 2003. – Pp. 159–180.
123. Westphal M. Transparent Shadow: Kierkegaard and Levinas in Dialogue // *Kierkegaard in Post/Modernity*. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1995. – Pp. 265–282.
124. Whisenant J. Kierkegaard's Use of Lessing // *Modern Theology* No 6: 3, 1990. – Pp. 259–72.
125. Wirth J. Empty Community: Kierkegaard on Being with You // *The New Kierkegaard*. – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2004. – Pp. 224–244.
126. Zembahs R. Eksistences paradokss // *Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija*. – Rīga: FSI, 2008. – 25.–35. lpp.
127. Zīverte-Zālīte M. Sorens Kierkegaards // *Daugava*. Nr. 3, 1931. – 302.–318.lpp.
128. Zunde A. Pie filosofijas un filozofa pašapziņas vēsturēm: *kierkegaard @ kant* // *Eksistence un komunikācija. Sērena Kirkegora filosofija*. – Rīga: FSI, 2008. – 162.–209.
129. Чухина Л. С. Кьеркегор – родоначальник экзистенциального способа концептуализации человека // *Человек и его ценностный мир в религиозной философии*. – Рига: Зинатне, 1991. – Сс. 81–88.

III Papildliteratūra

1. Augustīns. Atzīšanās. – Rīga: Liepnieks un Rītups, 2008.
2. Crites S. The Narrative Quality of Experience // *Journal of the American Academy of Religion*. Vol. 39: 3, 1971. – Pp. 291–311.

3. Caputo J. *Radical Hermeneutics. Repetition. Deconstruction, and the Hermeneutic Project.* – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.
4. *Danish Golden Age Studies. Vols. 1–5.* – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2007–2009.
5. Dekarts R. *Pārruna par metodi.* – Rīga: Zvaigzne ABC, 2007.
6. Derrida J. *The Gift of Death.* – Chicago: Chicago University Press, 1995.
7. *Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen by His Contemporaries.* – Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1996.
8. Ferguson H. *Melnacholy and the Critiques of Modernity.* – London: Routledge, 1995.
9. Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes.* – Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006.
10. Jaspers K. *Reason and Existenz. Five Lectures.* – New York: The Noonday Press, 1955.
11. Kants I. *Prolegomeni.* Rīga: Zvaigzne, 1990.
12. *Kierkegaard and his Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark.* – Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2003.
13. Narkēviča Ž. *Distancēšanās kā hermeneitikas pamatproblēma Pola Rikēra filosofijā // Filosofija'2, 1999.* – 118.–127.
14. *Platons. Menons. Dzīres.* – Rīga: Zvaigzne, 1980.
15. Ricoeur P. *Narrative Time // On Narrative.* – Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981. – Pp. 165–186.
16. Ricoeur P. *The Hermeneutical Function of Distanciation // From Text to Action. Essays in Hermeneutics II.* – Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1991. – Pp. 75–88.
17. Schrag C. *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity.* – Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1989.
18. *Texts from Golden Age Denmark, vols. 1–5.* – Copenhagen: C. A. Reitzel, 2005–2009.
19. Tillich P. *Systematic Theology. Vol. 3.* – Chicago: The University of Chicago Press, 1963.

IV Interneta resursi

1. Sērena Kirkegora kopoto rakstu elektronisks izdevums (*Søren Kierkegaard Skrifter*) – www.sks.dk
2. Kopenhāgenas Univerisitātes Kirkegora pētniecības centra mājaslapa (*Søren Kierkegaard Forskningscenteret*) – www.sk.ku.dk

PIELIKUMS

Sērens Kirkegors „Skatījums uz manu autordarbu”⁵³⁷

II nodaļa

Atšķirības manā personiskajā eksistences situācijā, kas saskan ar būtiskajām atšķirībām manos darbos

Šajā laikmetā, gluži tāpat kā agrākajos laikmetos, cilvēki ir gandrīz aizmirsuši to faktu, ka autora darbība ir un tai jābūt patiesam aicinājumam, kas paredz atbilstīgu personiskās eksistences modu. Viņi neapzinās, ka prese kopumā, un dienas izdevumi jo īpaši, kā abstraktas un bezpersoniskas ideju komunicēšanas izpausme, formālās vienaldzības dēļ pret vēstītā patiesumu vai nepatiesumu, ir spēlējuši milzu lomu vispārīgā demoralizācijā, jo bezpersonisks saprāts, kas lielākoties ir bezatbildīgs un nožēlot nespējīgs, ir būtiski demoralizējošs. Viņi neapzinās, ka anonimitāte kā augstākā bezpersoniskā, bezatbildīgā, nenožēlojošā izpausme ir modernās demoralizācijas fundamentālais avots. Tajā pašā laikā viņi nedomā par to, ka pret anonimitāti var cīnīties visvienkāršākajā veidā un ka drukātās komunikācijas abstraktumu var pilnībā novērst, ja cilvēki tikai palūkotos pagātnē, antīkajā pasaulē un iemācītos saprast to, ko nozīmē būt atsevišķam individuālam cilvēkam, ne vairāk un ne mazāk, – tieši tādām, kāds ir pats autors. Tas ir pilnīgi acīmredzams. Taču mūsu laikmetā par gudrību atzīst to, kas patiesībā ir negodīguma noslēpums, proti, to, ka nav nepieciešams jautāt par komunicētāju, bet vienīgi par pašu komunikāciju, tikai par objektīvo, – kas tad ir autors mūsu laikmetā? Autors bieži ir tikai kāds x, pat ja parādās viņa vārds, kaut kas gandrīz bezpersonisks, kas tāds, kas abstrakti, ar preses palīdzību, uzrunā tūkstošus un tūkstošus, pats paliekot neredzams un nezināms, dzīvojot dzīvi tik slepeni, cik vien iespējams, domājams tādēļ, lai neatklātu acīmredzamo un pārsteidzošo pretrunu starp izmantotajiem bagātīgajiem

⁵³⁷ Kierkegaard S. Synpunktet for min Forfatter-Virkomshed // SV, 18. – S. 107–119.

komunikācijas līdzekļiem un faktu, ka autors ir tikai atsevišķs indivīds –, iespējams, varbūt arī baidoties no kontroles, kas praktiskajā dzīvē ir vienmēr jāīsteno pār katru, kas vēlas mācīt citus, lai redzētu, vai viņa personiskā eksistence sakrīt ar viņa komunikāciju. Taču visam tam, kas prasa visnopietnāko uzmanību no tā puses, kurš pēta modernā stāvokļa demoralizāciju, – visam tam šeit detalizētāk es nevaru pievērsties.

Mans personiskais eksistences stāvoklis saistībā ar estētiskajiem darbiem

Tagad par manas rakstnieka aktivitātes pirmo periodu saistībā ar manu personisko eksistences stāvokli. Var teikt, ka bijis kāds reliģisks autors, kas reiz sācis kā estētisks autors; un šo pirmo periodu raksturo slepenība un krāpšana. Taču es, kas jau agri apzinājos, ka *Mundus vult decipi* [Pasaule vēlas tikt apkrāpta – tulk.], nebiju tādā pozīcijā, lai piekoptu šādu taktiku. Gluži pretēji, man bija svarīgi izdarīt apvērstu krāpšanu, tas ir, izmantot zināšanas par cilvēkiem, viņu vājībām un muļķībām, lai atsvešinātos no tiem un vājinātu manis atstāto iespaidu, nevis lai gūtu kādu personisku labumu. Krāpšanas, kas apmierina tādu pasauli, kura vēlas tikt apkrāpta, noslēpums daļēji ir noteikta atbalstītāju loka radīšana, iesaistīšanās vienā vai otrā savstarpējas apbrīnošanas biedrībā, kuras dalībnieki pasaulīgu labumu gūšanā atbalsta cits citu ar muti un spalvu; daļēji – slēpšanās no cilvēku pūļa, nerādīšanās publikā tikai tādēļ, lai radītu vēlamu iespaidu. Man bija jārīkojas tieši pretēji. Man bija jāeksistē absolūtā izolācijā un jāaizsargā sava vientulība, tajā pašā laikā jāuzņemas pūles parādīties sabiedrībā ik stundu, ik dienu, dzīvojot kā uz ielas Kreti un Pleti sabiedrībā iepriekš neparedzamās situācijās. Šāda krāpšana notika patiesības vārdā, un tas ir drošs veids, kā mazināt savu iespaidu uz citiem. Vēl vairāk, šo pašu ceļu gājuši daudz ietekmīgāki cilvēki par mani, taču viņi vēlējās tikt pamanīti. Šie godājamie cilvēki, krāpnieki, kuri vēlas, lai komunikācija kalpotu viņiem un nevis viņi kalpotu komunikācijai, ir norūpējušies tikai un vienīgi par savu reputāciju. Šie nožēlojamie cilvēki, šie 'patiesības liecinieki', kuru krāpšanas mērķis nav pašlabums, allaž cieš paši, tiek uzlūkoti kā niecības un nulles pasaulīgā nozīmē – par spīti tam, ka viņi pūlas dienu un nakti, ciešot tāpēc, ka neapstiprinās ilūzija, ka darbs, ko viņi paveic, ir viņu profesionālais aicinājums un dzīvesveids.

Tas bija jādara un tas tika darīts, ne tikai šad un tad, bet katru mīļu dienu. Esmu pārliecināts, ka sestā daļa no darba "Vai nu – vai arī", tā nedaudzie atbalstītāji, visbeidzot arī autors, kuram bija jāpaliek inkognito – it īpaši, ja tas izdotos ilgstoši, – varētu sasniegt daudz labākus rezultātus. Savukārt es radīju tādus apstākļus, lai varētu strādāt tik smagi, cik vēlējos un tad, kad mani aplaimoja iedvesma, nepievēršot sev pārlietu lielu publikas uzmanību. Jo savā ziņā es darbojos pats pret sevi. Tikai autors var saprast, ko nozīmē būt autoram, tas ir, darboties ar prātu un spalvu un vienlaikus būt visu uzmanības centrā. Lai gan šāda eksistēšana man deva daudz cilvēciskās dzīves vērojuma ziņā, tomēr šāda dzīve vairumu cilvēku noved izmisumā. Jo tas nozīmē kļiedēt visas ilūzijas un izklāstīt tīro ideju – un, kā tas mēdz būt, pasaulē valda nevis patiesība, bet gan ilūzijas. Pat ja literārais rezultāts būtu visizcilākais – ja vien autors spētu dzīvot tā, kā tikko minēju, viņš ļoti drīz nodrošinātos pret pasaules atzinību un pūļa brutālo lišķību. Jo pūlim nepiemīt ideālisms, tieši tāpēc tas nespēj ielūkoties dziļāk. Tas allaž kļūst par ārējo izpausmju upuri. Ja cilvēks tiek pamanīts atkal un atkal, turklāt visdažādākajās situācijās, tad pūlis drīz aizmirst pirmos iespaidus par viņu, drīz iestājas apnikums. Galu galā, lai vienmēr paliktu uzmanības centrā, nemaz nevajag tik daudz laika, ja vien cilvēks to izmanto mērķtiecīgi (tas ir, pasaulīgā nozīmē – neprātīgi), pastaigājoties šurpu turpu allaž vienā, pilsētas populārākajā vietā. Katrs, kam rūp viņa reputācija pasaulīgā nozīmē, nedosies atpakaļ pa to pašu ceļu, pat ja tā būtu visizdevīgāk. Viņš vairīsies, lai īsā laika sprīdī viņu pamanītu divkārt, jo baidīsies, ka cilvēki domās, ka viņam nav ko darīt, jo, ja viņš būs mājās vai visu dienu un slinkos, šāda doma nevienam neienāks prātā. Bet atkal – labi pavadīta stunda Dievam tīkamā veidā, stunda, kas veltīta mūžībai, stunda, kas vadīta, pastaigājoties vienkāršu cilvēku sabiedrībā ..., galu galā tas nav nemaz tik maz. Un tā arī ir Dievam tīkama kalpošana patiesībai. Viņa gars saplūst ar manu garu pilnā Dieva visvarenības apziņā. Visi patiesības liecinieki augsti vērtē tos cilvēkus, kuri vēlas kalpot patiesībai, idejai, nenododot to un negremdējoties ilūzijās. Es izjutu patiesi kristīgu gandarījumu, uzdrošinoties pirmdienā darīt nedaudz no tā, par ko cilvēks lej asaras svētdienā (kad mācītājs kuļ tukšus salmus, saraudinādams pats sevi), ... un pirmdienā viņš atkal ir gatavs par to smieties. Es guvu patiesu kristīgu gandarījumu, apzinoties, ka Kopenhāgenā bija vismaz viens cilvēks, kuru varēja uzrunāt un ar kuru varēja patērzēt ikviens; ka bija vismaz viens cilvēks, kas, lai arī kāds būtu viņa ikdienas paziņu loks, nevairījās satīkties ar nabadzīgajiem, sveicināja katru pazīstamu kalponi, kalpu, vienkāršu strādnieku. Es jutu patiesi kristīgu gandarījumu par to, ka

bija vismaz viens cilvēks, kas patiesi vingrinājās sava tuvākā mīlestībā – ak vai! –, tajā pašā laikā nonākot pie gauži bēdīga secinājuma, ka kristīgā pasaule ir tikai ilūzija, un (gan nedaudz vēlāk) pie sapratnes par situāciju, kurā vienkāršie ļaužu slāņi bija zemisku avīžnieku ievilināti; tādu avīžnieku, kuru viltus cīņa par vienlīdzību var novest tikai pie tā, ka privileģētās šķiras paš aizsardzības nolūkā, pašcieņas pilnas, atsvešināsies no vienkāršiem cilvēkiem, kas savukārt būs spiesti palikt nekaunīgi uzbāzīgi.

Pietiks runāt par manu personisko eksistenci; taču esmu pārliecināts, ka tikai retais autors ir izmantojis tik daudz viltus, intrigu un dzelīguma, lai iemantotu cieņu un reputāciju pasaulē, lai beigu beigās, kā es to darīju, pieviltu to patiesības vārdā. To, cik nopietni tas tika darīts, es mēģināšu parādīt ar vienu vienīgu piemēru, ko labi zina mans draugs Džovards, "Vai nu – vai arī" korektors. Es biju tik ļoti aizņemts, lasot "Vai nu – vai arī" korektūru, ka man nemaz nebija laika izklaidēties, pastaigājoties turpu šurpu pa ielu. Es beidzu darbu tikai vēlu vakarā, tad steidzos uz teātri, kur pavadīju burtiski piecas desmit minūtes. Un kāpēc es to darīju? Jo baidījos, ka biezā grāmata varētu radīt man pārāk nopietna autora reputāciju.⁵³⁸ Un kāpēc es to darīju? Jo pazinu cilvēku, īpaši kopenhāgeniešu, iedabu. Ja vairāki simti cilvēku redz kādu katru vakaru uz piecām minūtēm, ar to pilnīgi pietiek, lai secinātu: viņam pilnīgi nav ko darīt; viņš ir vienkāršs dīkdienis.

Šāda bija mana eksistence estētisko darbu tapšanas laikā. Galu galā tas noveda pie attiecību saraušanas ar apkārtējiem cilvēkiem. Tāpat tas noveda pie polemiska noskaņojuma uztvert katru slavinājumu kā uzbrukumu un katru uzbrukumu – kā uzmanības nevērtu sīkumu. Tāda bija mana publiskā eksistence. Es negāju gandrīz nekur, un es stingri ievēroju likumu mājās nepieņemt nevienu, izņemot nabagus, kas lūdza manu palīdzību. Jo man nepavisam nebija laika uzņemt apmeklētājus, un katrs, kurš ieradās manās mājās kā viesis, varēja ieraudzīt to, kas viņam nebija jāredz. Tā es eksistēju. Ja Kopenhāgenā vispār kādreiz bijis vienots ieskats par kādu cilvēku, tad uzdrošinātos apgalvot, ka tas bija vienots ieskats par mani, proti, tas bija priekšstats par mani kā dīkdieni, slaistu, klaiņotāju, frivolu būtni, tomēr inteligentu, iespējams, pat spožu utt., – bet, kas attiecas uz 'nopietnību', tās man neesot nemaz. Es pārstāvēju

⁵³⁸ Tieši tā pašā iemesla dēļ tad, kad darbs „Vai nu – vai arī” jau bija gatavs iespiešanai, es publicēju nelielu rakstiņu „Tēvzemē,” kuru parakstīju ar savu vārdu, tajā es atteicos no nepelnītas slavas, ka es esot bijis daudzu interesantu dažādos laikrakstos anonīmi publicētu rakstu autors, es atzinu un klaji paidu savu bezdarbīgumu un lūdzu, lai turpmāk neviens nekad neuzskatītu mani par autoru tiem darbiem, kurus neesmu parakstījis ar savu vārdu.

pasaulīgo ironiju, dzīves baudīšanu, visizsmalcinātākās baudas meklēšanu – bez jebkādas 'nopietnības un pozitīvisma'; bet, no otras puses, es biju neparasti asprātīgs un interesants.

Kad atskatos uz to laiku, gandrīz vai vēlos kaut kā atvainoties cilvēkiem, kam tolaik sabiedrībā bija autoritāte un laba reputācija. Jo, patiesību sakot, es labi apzinājos, ko darīju, tomēr, no viņu viedokļa, arī viņiem bija taisnība, saskatot manus trūkumus, jo, graujot pats savu reputāciju, es veicināju kustību, kas vājināja varas un autoritātes lomu sabiedrībā, – neraugoties uz to, ka es allaž šajā ziņā esmu bijis konservatīvs un ar prieku izrādījis izcilajiem un cienīgajiem to godbijību un apbrīnu, kas viņiem pienākas. Tomēr mans konservatīvais noskaņojums nebija saistīts ar vēlēšanos šādi izcelties pašam. Un tāpēc, ka izcili un cienījami sabiedrības locekļi tik daudzos veidos ir izrādījuši man ne tikai simpātijas, bet arī ieinteresētību, tik daudzos veidos ir mēģinājuši mani dabūt savā pusē (viņuprāt, neapšaubāmi labu nodomu vadīti), – tikai šī iemesla dēļ es jūtu vēlēšanos viņiem atvainoties, lai gan, dabiski, es nenožēloju to, ko esmu darījis, jo kalpoju savai idejai. Ievērojamie cilvēki savā attieksmē pret mani allaž bijuši daudz konsekvētāki salīdzinājumā ar vienkāršiem ļaudīm, kuru uzvedība, viņu pašu skatījumā, nav īsti pareiza, jo arī viņi (saskaņā ar iepriekšminēto uzskaitījumu) man uzbruka..., tāpēc, ka nebiju pietiekami pārāks par viņiem un neturējos atstatus, – vienkāršajiem tas ļaudīm šķita ļoti savādi un smieklīgi.

Šis ir manas daiļrades pirmais periods: ar savu personisko eksistences veidu es centos stiprināt pseidonīmus, visu estētisko daiļradi kopumā. Es biju melanholisks, neārstējami melanholisks, ciešot dziļi savā dvēselē, izmisumā attālinājies no pasaules un visa pasaulīgā, no bērniecības audzināts stingrā pārliecībā, ka patiesībai jāizcieš un jāpārcieš izsmiekls un zobgalība; katru dienu noteiktu laiku pavadot lūgšanās un dievbijīgā meditācijā un esot nožēlas pilns – īsiem vārdiem sakot, esot tas, kas biju, es (un es to nenoliedzu) radu zināmu baudu šādā dzīvē, šādā apvērstā krāpšanā, radu baudu, redzot, ka krāpšana veicās tik lieliski, ka man ar publiku bija vislabākās attiecības; es biju visai lielā cieņā kā pasaulīguma sludinātājs, un kaut arī man nepiemita tā izcilība, ko var izpelnīties ar pavisam citu dzīvesveidu, tomēr slepenībā (un tāpēc vēl jo vairāk) es biju publikas acuraugs, kuru visi uzskatīja par ārkārtīgi interesantu un asprātīgu. Šī bauda, kas bija mans noslēpums un kas reizumis noveda mani līdz ekstāzei, varēja būt arī bīstams kārdinājums. Ne tajā ziņā, ka pasaule un atzinība mani kārdinātu ar saviem glaimiem un slavināšanu. Nē, tajā ziņā es biju drošs. Ja man bija jākrīt kārdinājumā, tas varētu notikt, ekstāzes pilnā apsēstībā

apsverot savas krāpšanas neapprakstāmos panākumus. Tie krietni remdināja aizvainojuma sajūtu, kura manī gruzdēja jau kopš bērnības; jo, jau pirms tam, kad par to pārliecinājos pats, mani mācīja, ka pasaulē valda meli, sīkmanība un netaisnīgums. Man bieži jādomā par vārdiem, kas rakstīti "Vai nu – vai arī": "Ja jūs tikai būtu zinājuši, par ko smejaties", – ja jūs vien būtu zinājuši, ar ko jums darīšana un kas patiesībā ir šis dzīves baudītājs!

Mans eksistences stāvoklis saistībā ar reliģiskajiem darbiem

1845. gada decembrī "Noslēdzotā nezinātniskā postskripta" manuskripts bija pilnībā pabeigts un, kā tas man ierasts, es to visu tūlīt nogādāju Luno (iespiedējam) – tie, kuri netic manis teiktajam, var to pārbaudīt Luno uzskaites grāmatās. Šis darbs ir pagrieziena punkts visā manā kā autora darbībā, ņemot vērā to, ka tas attēlo 'problēmu', kā kļūt par kristieti. Ar šo iesākās pāreja uz tīri reliģisko darbu ciklu.

Es nekavējoši sapratu, ka mans personiskais eksistences veids ir jāpārveido, lai tas saskanētu ar šo pārmaiņu, vai ka man jādod maniē līdzilvēkiem citādāks priekšstats par manu personisko eksistences veidu. Tādējādi es pats jau tad biju apzinājies, kas būtu jādara, bet tad īstajā laikā notika kaut kas, ko uztvēru kā likteņa mājieni rīkoties šajā virzienā izlēmīgi.

Tomēr es nevarēju attīstīt šo ideju, līdz kamēr atcerējos lasītāja atmiņas par situāciju Kopenhāgenā – aprakstu, kas, iespējams, labā nozīmē krasi atšķiras no šodienas karu atgādināšās situācijas. Tolaik pamazām radās savdabīgs fenomens – ka visa Kopenhāgena kļuva ironiska – jo cilvēki bija nezinošāki un neizglītotāki, jo viņi bija ironiskāki. Tā bija ironija šeit un ironija tur, no viena gala līdz otram. Ja gadījums nebūtu tik nopietns un ja es uzdrošinātos to apcerēt tīri estētiskā noskaņā, es nenoliedzu, ka tā ir vissmieklīgākā doma, ko esmu kādreiz lolojis, un es patiesi uzskatu, ka cilvēks var ceļot tālu un tomēr sastapties ar kaut ko tik fundamentāli komisku. Visi pilsētas iedzīvotāji ar visiem bezdarbniekiem priekšgalā ielās un alejās un līdz pat skolas puikām un mācekļiem; visi šo šķiru leģioni, kuri mūsdienās ir patiesi vienīgās privileģētās šķiras, tie, proti, kuri nav nekas, kļuva par masu; visi pilsētas iedzīvotāji, ģildes, korporācijas, komersanti, augsti stāvoši cilvēki, – viņi kļuva (gluži kā buržuā, kuri izbrauc pastaigāties Briežu parkā), viņi kļuva par [...] *ģimeni*; šie tūkstoši un tūkstoši kļuva .. par to vienīgo, par ko viņi nekad nevarētu kļūt

manā ieskatā (it īpaši tas attiecas uz masu un ģimeni), proti, viņi kļuva *ironiski* ar avīzes palīdzību, kura savukārt (visai ironiski) nosaka gaisotni ar tās nekrietno redaktoru palīdzību, un, izrādās, ka viņu radītā gaisotne ir [...] ironija. Es domāju, ka nav iespējams iztēloties ko nožēlojamāku. Jo ironija paredz īpašu intelektuālu kultūru, tādu, kāda ir ļoti reti sastopama katrā kultūrā, – un šis pūlis un bars bija lietpratēji ironijā. Ironija ir absolūti nesociāla; ironija, kas valda, nav ironija vispār. Nekas nav drošāks par to, jo to paredz pats jēdziens. Ironija būtiski ir tendēta uz vienu cilvēku kā savu robežu, kā to pareizi izteicis Aristotelis, sakot, ka ironisks cilvēks dara visu ‘savās interesēs’, – un šeit nu bija milzu pūlis, plecu pie pleca, *in bona caritate*, kas kļuvis ironisks kā pats nelabais. Taču gadījums bija pārāk nopietns. Šī ironija bija, protams, tīra vulgaritāte. Pat ja īstam kūdītājam piemistu ievērojams talants, tā vienīgā iespēja ir kļūt par vulgaritāti, pārejot pie šiem tūkstošiem un tūkstošiem; un diemžēl vulgaritāte vienmēr ir populāra. Tā bija demoralizācija, kas tikai pārāk atgādina sodu, ar kuru Vecās derības pravietis Dieva vārdā piedraudēja ebrejiem – “Bērni valdīs pār jums” [Jesaja iii. 4]. Tā bija demoralizācija, kura, ņemot vērā nelielo zemi, patiesībā draudēja ar tās pilnīgu morālu pagrimumu. Lai saprastu, kas ir briesmas, cilvēkam skaidri jāšaredz tas, kā pat laba rakstura un vērtīgi cilvēki, kļūstot par ‘pūli’, pārvēršas pilnīgi citādās būtnēs. Cilvēkam skaidri jāšaredz rakstura nepilnība, ko demonstrē citādi godprātīgi cilvēki, kuri saka, tas ir kauns, tas ir nedzirdēti, ka kāds dara vai saka kaut ko tamlīdzīgu – un tad paši viņi dod savu nelielo ieguldījumu, lai ietērtu pilsētu plāpu un baumu tīmeklī. Ir novērojama sirdscietība, kuru citādi laipni cilvēki demonstrē savā ‘pūļa’ statusā, domājot, ka viņu iejaukšanās vai neiejaukšanās ir nenozīmīga – patiesi nenozīmīga, kas apvienojumā kļūst pārlieku nozīmīga. Ir jāšaredz tas, kā no smiekliem baidās vairāk nekā no jebkādiem citiem uzbrukumiem, kā pat cilvēks, kas bija drošsirdīgi stājies pretim nāves briesmām, aizstāvot citu intereses, diez vai vilcināsies nodot tēvu un māti, ja vien viņu apdraudētu izsmiekls. Jo šāda tipa uzbrukums izolē cilvēku vairāk par jebkuru citu uzbrukumu un ne brīdi nepiedāvā cilvēkam glābiņu patosā, kamēr frivolitāte un ziņkārība smejas, un nervozā glēvulība, kura pati vairās no šāda uzbrukuma, vienā laikā sauc: “Tas nav nekas”, un nožēlojamā glēvulība, kura atpērkas no uzbrukuma ar piekukuļošanu vai pielabinoties kādam cilvēkam, arī saka “Tas nav nekas” un pat līdzjūtība saka ‘Tas nav nekas’. Ir šausmīgi, ka neliela zeme plāpājot un izsmejot draud kļūt par ‘sabiedrisko domu’. Dānija bija nonākusi līdz tam, lai tiktu absorbēta Kopenhāgenā, un Kopenhāgena bija ceļā uz to, lai pārvērstos tikai provinciālā pilsētā. To ir viegli izraisīt, īpaši ar preses

palīdzību; un kad tas tiks sasniegts, būs nepieciešama, iespējams, vesela paaudze, lai to izlabotu.

Taču pietiek par šo. Man bija svarīgi izmainīt savu personisko eksistences veidu, lai piemērotos faktam, ka es pāreju pie reliģisko problēmu uzlūkojuma. Man jābūt eksistences formai, kas saskan ar šāda veida autora darbu. Toreiz, kā jau es teicu, bija decembris un būtu bijis vēlams, lai viss būtu gatavs, kad klajā nāktu “Noslēdzošais postskripts”. Tādējādi izšķirīgais solis tika sperts decembrī. Ar savām zināšanām par situāciju es bez piepūles sapratu, ka bija pietiekami pateikt divus vārdus par to ironijas orgānu, kas savā ziņā (tas ir, ja es nebūtu tāds, kāds esmu) bija man devis slavu un padarījis nemirstīgu,— ka ar diviem vārdiem pietiktu, lai apvērstu visu manu eksistenci-attiecību, liekot visai daudzskaitlīgajai ironijas piekritēju publikai uzbrukt man tā, lai es kļūtu par visu cilvēku ironijas mērķi. Apžēlojies par mani, Ironijas maģistr!

Komanda tika dota, un lai to neizmanto tu kā jaunizgudrotu un pikantu ironijas formu, krietni liela ētikas deva tika pievienota pēc mana pieprasījuma, lai es tiktu padarīts par milzu uzbrukuma objektu riebīgā ironijas orgāna riebīgajai ironijai. Šī hidra ar neskaitāmajām ironiskajām galvām dabiski domāja, ka es esmu traks. Tie indivīdi, kuri ne bez nodrebēšanas dziļāk ielūkojās notiekošajā, – lēcienā, kuru es veicu vai (jo viņi domāja tikai par to, kas pasaulīgā ziņā tiek saprasts ar pasaulīgumu, un viņiem neienāca prātā domāt par pasaulīgumu dievišķā ziņā) domāja, ka šāda rīcība bija manis necienīga, jo man būtu vajadzējis uzskatīt zem sava goda dzīvot šādas demoralizācijas situācijā, nerīkojoties izšķirīgi, samierinoties ar apšaubāmo tikumu uzvesties ‘tāpat kā citi’, proti, cik vien iespējams vairoties no darbības laikā, kamēr žurnālistu nekrietnība neapšaubāmi iznīcināja cilvēkus, tos pazemojot un sarūgtinot, iespējams, ne vienmēr tiešos uzbrukuma objektus, tomēr jebkurā gadījumā viņu sievas un bērnus, radniekus un tuvākos draugus, iespiežoties un apgānot ikkatru vietu, pat skolas dzīves noslēgto pasauli, baznīcas svētnīcu, izverdot melus, baumas, nekaunību un nejaucības, – un tas viss, lai kalpotu postošajai kaislei un zemiskajai tieksmei pēc naudas [...] un par to visu ‘atbildīgs’ ir neizglītotais cilvēks! Tādējādi, lai sasniegtu savu mērķi, manis izvēlētais virziens bija pareizais, es to pilnībā apzinājos un nešaubījos. Rezultātu tobrīd nevarēja apskaust neviens, bet tagad es varu to uzskatīt par savu likumīgu ieguvumu, kura vērtību perspektīvā mans prāts viegli saskata.

Esmu sapratis, ka dialektiskā ziņā tagad būtu īstā situācija, lai atsāktu izmantot netiešo komunikāciju. Kamēr es biju nodarbināts tikai un vienīgi ar reliģiskajiem rakstiem, es varēju paļauties uz negatīvo atbalstu, ko sniedza šī ikdienas vulgaritātes duša, ar kuru pietika, lai nodrošinātu reliģiskās komunikācijas netiešo raksturu un nekritiskas pielūgsmes neiespējamību. Lasītājs nevarēja tieši attiekties pret mani, jo tagad estētiskā inkognito vietā es radīju izsmiekla un smīnēšanas draudus, kuri aizbaida lielāko daļu cilvēku. Un tas, kas netika aizbaidīts, tad apstātos pie nākamā šķēršļa – domas, ka es brīvpriecīgi pakļāvu sevi šim visam, tādējādi pierādot sava veida ārprātu. Un, jā! Tieši tāpat laikabiedri neapšaubāmi sprieda par Romas patricieti, kurš veica nemirstīgu lēcienu, lai izglābtu savu valsti! Un, jā! Un vēlreiz – jā! Tieši tāpēc, ka tā dialektiski bija kristīgās sevis aizliegšanas visprecīzākā izpausme – un es, nabaga sagrautais Ironijas maģistrs, kļuvi par ‘augsti godātās publikas’ nožēlojamu smieklu objektu.

Ietērs bija atbilstošs. Ikkatrs reliģiskais autors pats par sevi ir polemisks; jo pasaule nav tik laba. Lai reliģiskais cilvēks varētu atzīt to, ka ir triumfējis vai atrodas vairākuma rindās. Uzvarošs reliģiskais autors, kas *dzīvo pasaulē*, tieši tāpēc nav reliģisks autors. Būtībā reliģiskais autors ir vienmēr polemisks, un tāpēc viņš cieš no opozīcijas, kura atbilst tam, kas viņa laikmetā būtu uzskatāms par specifisku ļaunumu. Ja to pārstāv karaļi un imperatori, pāvesti un bīskapi [...] un spēki, kas veido ļaunumu, reliģisko autoru var atpazīt pēc tā, ka viņš ir to uzbrukuma mērķis. Ja tas ir pūlis – un zvērīgais smīns, kas ir ļaunums, var atpazīt reliģisko autoru pēc tā, ka viņš ir tieši šāda veida uzbrukuma un vajāšanas mērķis. Un būtiski reliģiskajam autoram ir tikai viens viņa sviras atbalsta punkts, proti, brīnumainais siloģisms. Kad kāds viņam jautā, kā viņš pamato savu patiesību un to, ka viņa vēstītais ir patiess, viņa atbilde ir šāda: „To pierāda tas, ka tieku vajāts; šī ir patiesība, to pierāda tas, ka tieku izsmiets.” Proti, viņš nepamato savu uzskatu patiesumu vai taisnīgumu, vēršoties pie goda, reputācijas utt., kas viņam piemīt, bet gan dara gluži pretējo; jo būtiski reliģiskais cilvēks vienmēr ir polemisks. Katrs reliģiskais rakstnieks vai runātājs, vai skolotājs, kas vairās no briesmām un nav klāt, kur tās ir un kur ļaunums ir vislielākais, ir krāpnieks un galu galā tas kļūs visiem acīmredzams. Jo jebkuram, kas nonāk atvērtu nāves vārtu priekšā, ir jānoliek malā visa pompozitāte un cēlums, un bagātība, un reputācija pasaulē; bruņniecības ordeņi un citi pagodinājumi – vai tos piešķirušī karaļi un imperatori, vai arī pūlis un publika – jāliek malā kā kas pilnīgi nepiemērots un virspusīgs. Ir tikai viens izņēmums, un tas attiecas uz cilvēku, kas savas dzīves laikā ir bijis reliģisks

rakstnieks vai skolotājs, vai runātājs. Ja viņa rīcībā ir kas no minētā, viņš nedrīkst to atlikt sānis. Nē, tas viss tiek savākts vienkopus un viņam atdots, un viņš ir spiests to visu paturēt un nēsāt līdzī, gluži tāpat kā zaglis varētu būt spiests nēsāt līdzī visas sazagtās lietas. Un ar šo krājumu viņam jānonāk tur, kur viņš taps tiesāts. Ja viņš ir reliģisks skolotājs, viņu tiesās patiesi reliģiskie skolotāji, tie, kuri visas savas dzīves laikā ir tikuši izzoboti, vajāti, izsmieti, niecināti un apspļaudīti. Ai! Cik šausminoši ikdienišķam cilvēkam ir atrasties šeit uz zemes un tikt izsmietam, izmēdītam un apspļaudītam! Tomēr vēl šausminošāk ir atrasties mūžības priekšā ar šo nastu padusē vai būt ietērtam šajā [...] greznajā ģērbā!

Ietērts bija pareizais. Izsmiekla pilnajā laikmetā, tādā kā tas, par ko runāju (un, pēc manām domām, 'karš' šajā ziņā Dānijai ir nesis labumu), reliģiskajam autoram, Dieva dēļ, ir jāpanāk, lai viņš tiktu izsmiets vairāk par visiem citiem. Ja ļaunums nāk no pūļa, modernam reliģiskajam autoram, Dieva dēļ, ir jāpanāk, lai pūlis to vajātu, un šajā ziņā viņš atrastos vajāto pirmajās rindās. Un mans pūļa vērtējums, kuru savulaik, iespējams, pat visvērtīgākie uzskatīja par nedaudz pārspīlētu, tagad, 1848. gadā, pateicoties reālas krīzes mežonīgajām izpausmēm (kuras ir spēcīgākas par atsevišķa indivīda vājo balsi un pielīdzināmas trakojošai dabas stihijai) varētu izlikties pārlietu maigs. Tas pats attiecas uz kategoriju 'indivīds', kas tika uzlūkota kā dīvainība, kā dīvainas personas izgudrojums, tā tas patiesībā arī ir, jo vai tad tas nebija Sokrats, šīs kategorijas radītājs, kuru savulaik sauca par 'visdīvaināko'? Nopelnus par to, ka esmu šai kategorijai pievērsis uzmanību mūsdienās, es nemainītu ne pret kādu karaļvalsti. Ja pūlis ir ļaunums, ja haoss ir tas, kas mūs apdraud, tad glābiņš ir tikai vienā – tapšanā par atsevišķu indivīdu, domāšanā par 'to indivīdu' kā par būtisku kategoriju. Viens vienīgs triumfs, ko esmu pieredzējis, bet kas mani apmierina pilnībā, tā, ka kā domātājs es neko šajā pasaulē vairāk nevarētu vēlēt. Revolucionārie, pasaulvēsturiskie pēdējo mēnešu notikumi ir iznesuši virspusē nenobriedušus sapņotājus kā juceklīgu domu juceklīgus paudējus un savukārt apklusinājuši tos, kuri līdz šim dažādos veidos šķietami noteica vispārīgo viedokli – tos vai nu apklusinājuši, vai noveduši līdz apkaunojošam uzdevumam vistrakākajā steigā ietērties jaunās drānās. Ikkatra sistēma bija satricināta – tik pilnīgi satricināta, it kā starp tagadni un neseno pagātņi dzīvi būtu izdzīvojusi vai vesela paaudze. Šīs katastrofas laikā es sēdēju un lasīju grāmatas („Kristīgās runas”) korektūru, kura, protams, bija uzrakstīta jau iepriekš. Nevienš vārds netika nedz pielikts, nedz atņemts; grāmata puda viedokli, kuru es, 'dīvainais domātājs', biju proponējis jau vairāku

gadu garumā. Cilvēkam, kas to lasīs, radīsies iespaids, ka grāmata uzrakstīta pēc katastrofas. Šāda pasaulvēsturiska katastrofa, kas ir tik nozīmīga, ka pat antīkās pasaules bojāeja tai nelīdzinās, ir katra *tās* laikā rakstoša autora *tentamen rigorosum*. Es pieredzēju triumfu tajā, ka man nevajadzēja pielāgot vai pārveidot nevienu darbu, ko esmu sarakstījis, patiesu triumfu tagad, ja kāds to lasa, saskatot skaidrāk to, ko es rakstīju pirms notikuma nekā pašā rakstīšanas laikā. Un tagad tikai vēl neliela piebilde. Kad kādu dienu uzradīsies manis sapratējs, viņš viegli apjautīs, ka laikā, kad mani uzlūkoja kā ironisku domātāju, ironija nekādā ziņā nebija rodama tur, kur ‘augsti godātā publika’ to domāja esam. Tā bija atrodama – un tas ir pilnīgi skaidrs, jo mans cienītājs nekādā ziņā nevar būt tik dumjš, lai pieņemtu, ka publika var saprast ironiju, tas ir tikpat neiespējami kā būt indivīdam masā, – viņš apjautīs, ka ironija slēpjas tieši tajā, ka estētiskajā autorā, aiz viņa pasaulīgās maskas slēpās reliģiskais autors, kas tieši tajā laikā demonstrēja tik daudz reliģiozitātes, kuras pietiktu visiem ģimenes locekļiem. Vēl vairāk, manis mīlētājs saskatīs to, ka ironija parādījās atkal saistībā ar nākamo daiļrades periodu un ir saskatāma tieši tajā, ko „augsti godājamā publikā” uzskatīja par vājprātu. Ironiskajā paaudzē (šajā lielajā muļķu kopumā) ironiskajam cilvēkam neatliek nekas cits kā apvērst šo attiecību un pašam kļūt par visu cilvēku ironijas objektu. Manis mīlētājs apjautīs, ka viss ir saskaņots, ka manas eksistences forma mainījās tiešā atkarībā no manas daiļrades prasībām. Ja es to nebūtu sapratis vai ja man būtu pietrūcis drosmes, ja es būtu izmainījis daiļradi, bet nevis eksistences attiecību, tad situācija būtu nedialektiska un mulsinoša.

No dāņu valodas tulkojusi **Velga Vēvere**