

Софийски университет "Свети Климент Охридски"



Автореферат на дисертационен труд

Философска ирония: метафилософско изследване

от

Евангелос Калфопулос

Бакалавър, Тракийски университет "Демокрит" (Democritus University of Thrace)

Магистър, Атински университет (National and Kapodistrian Athens University)

Докторант, СУ "Св. Климент Охридски"

Научен ръководител:

проф. д-р Александър Гънгов, СУ "Св. Климент Охридски"

Авторефератът е представен в изпълнение на изискванията за придобиване
на образователна и научна степен "доктор"

Март 2023

Резюме

Евангелос Калфопулос, (Философска ирония: метафилософско изследване)

Настоящата дисертация е опит да се разгледа концепцията за философска ирония като метафилософско понятие. Състои се от четири глави. Първата е посветена на сократическата ирония и защитава протоиронията, която свързва иронията у Сократ и трагичния жанр като вид реакция срещу софистите. Втората глава разглежда иронията на модерността и по-специално ранната романтична ирония на Шлегел, нейната връзка с Хегеловата трактовка и с подхода на Киркегор. Третата глава разглежда постмодерната ирония и се концентрира върху произведенията от англо-американската и континенталната философия. В заключителната глава се разглежда потенциалността на метафилософската ирония по различни проблеми и в различни области на философията.

Съдържание

Въведение.....	4
Глава 1: Сократическа ирония	11
Глава 2: Ирония на новото време.....	21
Глава 3: Постмодерна ирония	37
Глава 4: Изводи	46
Основни приноси	52
Публикации	53
Библиография	54

Въведение

Настоящото изследване има за цел да представи философската ирония като метафилософия. Ще се опитаме да разгледаме понятието за ирония от първата му философска поява при Сократ до най-новите му форми на употреба, по-специално деконструктивисткия подход. Между тези исторически полюси се намира една междинна точка на иронията, по-категорично изказана в творчеството на Фридрих Шлегел и това на Сьорен Киркегор, които в известен смисъл се числят към началото и края на хегелианизма в рамките на това, което се нарича класическа немска философия. И днес са актуални проблемите, които е адресирала иронията във философията: проблемът за разума, проблемът за философската система, за границите на човешкото познание, конституирането на субекта, отношението между власт и истина и, в крайна сметка, представата за това какво е да си човек.

Правени са много опити за представяне на историята на иронията като понятие; повечето от тях следват определен модел, а именно като се започне от Сократ, през ранния романтизъм и особено през Шлегел, до Киркегор и се стигне до постмодернизма на XX век. Макар че се придържаме към тази основна линия, ние се отклоняваме в два аспекта; първо, опитваме се да я контекстуализираме по

различен начин, като открито заявяваме метафилософския характер на иронията. Това ще рече, че ние разглеждаме иронията като начин за практикуване на философия, а не единствено като изкуство да се живее, както биха казали повечето от мислителите. Също така ще се опитаме да приложим изводите от нашето изследване на концепцията за ирония към реални метафилософски проблеми, каквито са философският прогрес и използването на ироничния модус в по-конкретни контексти на човешкото познание.

Метафилософията обикновено се определя като "...изследване или теория за природата на философията"¹. Ще следваме тази общоприета дефиниция и ще се опитаме в хода на изследването да си зададем въпроса как иронията допринася за постигането на тези цели. Трябва ли да приемаме иронията като теоретично изследване на философията, както подсказва това определение, или трябва да направим извода, че иронията е само един остроумен начин да се изрази нечие недоверие към теорията като цяло? Тази втора опция е породена от схващането за иронията като изкуство да се живее. Следователно иронията като Метафилософия се разграничава основно от това понятие. Разбира се, да бъдеш иронизатор (подигравчия) означава да бъдеш верен на себе си и на начина, по който избираш да живееш, да бъдеш готов да посрещнеш всички реални предизвикателства, които това решение поражда. Но примаът на практическата философия не е изключително ироничен; можем да си припомним много други практически примери, които не използват ирония, като например стоиците. От друга страна, което ще се мъчим да докажем, иронията казва нещо за това, какво е философия и

¹ Thomas Mautner, *The Penguin Dictionary of Philosophy*, (London: Penguin Books, 2000), 350.

как човек трябва да я прави. В сократическата си конкретизация философията започва да се разграничава от софистите и техния прогресивистки, натурфилософски подход. Но сократическото мислене е достигнало до нас главно чрез Платон и то вече е било погълнато от системната философска програма на последния. Методологическото противопоставяне на иронията спрямо системната философия се проявява по-отчетливо в случая с ранния немски романтизъм и особено с Фридрих Шлегел. Противопоставянето му на систематичността е добре документирано и оказва влияние както върху философския, така и върху стилистичния му избор. Нападките на Хегел срещу шлегелианската ирония могат да се разглеждат и в светлината на противопоставянето между систематичност и фрагментарност като два различни подхода към природата на философията. Същото може да бъде екстраполирано и в обратна посока и сократическата ирония може да бъде възприета като един от начините за правене на философия, който е еднакво неприемлив както за софиста, така и за системата от идеи, предложена от Платон. Тази система от идеи е наречена от Аристотел метафизика. Тогава става ясно, че превъзможването на метафизиката, което става философска цел от времето на Хайдегер насам, е тясно свързано с ироничното философстване. Но може би иронията цели да демонстрира, че ние сме напълно неспособни да преодолеем метафизиката вследствие на зависимостта ни от езика, както би посочил Дерида, че в известен смисъл сме принудени да организираме мисленето си в широкообхватни системи и че именно в това може да се открие както иронията, така и трагичният елемент. Тогава иронията се превръща в своеобразен начин на философстване, различен както от великите наративи на идеализма, така и от релативизма на

постмодернизма на Лиотар. Освен това се изказва уникално твърдение за природата на философията: философията е теоретична дейност, която винаги се стреми да осигури систематично закриване на мисленето, но тази дейност винаги трябва да се стреми именно към нашата съпротива срещу такова закриване, към нашето отхвърляне на окончателни основания и фундаменти. Тази тенденция е структурна и не е резултат от грешка на неправилна преценка, въпреки че тези термини трябва да се разбират в общоприет, а не във философски смисъл. Освен това може да се каже, че философията, що се отнася до иронията, е историческо начинание и че някои от тези всеобхватни, систематични структури могат да са преобладаващи в определен исторически контекст; тази историческа перспектива е очевидна при Шлегел, но не и при Сократ, факт, който вместо да внушава разрушаване на иронията, може да се обясни по-добре като разлика в концепцията за история може да се тълкува по-скоро като разлика в концепцията за история. По времето на Шлегел схващането за историята неизбежно е по-прогресивистко и месианско от трагичното мислене по времето на Сократ. Ще докажем, че позоваването на Сократ като парадигматичен мислител от страна на Шлегел, но също и от предишни мислители като Джамбатиста Вико и Йохан Георг Хаман, също е реакция на този възглед за историята. Същевременно иронията в качеството си на метафилософия заявява, че философското мислене също е част от историята, а не се намира извън тази сфера. Но то осмисля сферата на историята в трагична, а не в месианска светлина. Ето защо в нашето изследване ще продължим да се позоваваме на проблемите на философската системност, философския релативизъм и междинната позиция, каквато е иронията.

В първата глава, като се започне от Сократ, целта е създаването на генеалогия, която да позволи иронията да се разкрие като сила от една господстваща философска система, но винаги противопоставяща се и избягваща канонизацията в тази система. Например Сократ трябва да се разглежда в сложната му обвързаност с движението на софистите в древногръцката философия, защото неговата ирония може да има смисъл като противопоставяне на една откровено натуралистична, рационална и релативистична философска система като тази на Протагор, един от основните софисти. Според Властос (Vlastos) (1991) може да се твърди, че разликата между Сократ и Платон е била реална и че идеализмът на Платон възниква като реакция на сократическата ирония, защото може да се твърди, че една от основните характеристики на иронията е постоянната - но не винаги явна - връзка с трансцендентална, основополагаща система, каквато е теорията за Идеите, предложена от Платон. Може да се каже, че диалектичното движение е възприело иронията като движеща сила.

В следващата глава генеалогията ни ще продължи с второто пришествие на иронията, а именно в рамките на романтичното движение, като се съсредоточим конкретно върху иронията на Фридрих Шлегел. И тук иронията може да се разглежда като сила, противопоставяща се на новата механична натуралистична философия на Декарт и на просвещенския период, систематизирана във философията на Кант, както може да се онагледява най-напред от мислители като Вико и Хаман, предтечите на романтичната ирония. Също така ще се изтъкне, че идеалистичната философия на Хегел може да се разглежда като опит да се приеме философската ирония чрез средствата на диалектиката, съхранявайки я по този

начин като негативна сила. Чрез разкриването на иронията в изкуството и поезията и връзката ѝ с най-философския от всички жанрове - трагедията, ще се опитаме да разгледаме естетическата страна на явлението. Чрез връзката между иронията и диалектиката ще се опитаме не само да разгледаме чисто философското значение на иронията, но и да изследваме неизбежната структурна връзка, която тя може да осъществява със системите на идеалистическата философия. Отричането на философията на Хегел и прибягването до сократическа ирония от страна на Киркегор не бива да ни накара да пропуснем горния аспект. По-скоро може да се твърди, че Киркегор посочва проблем в хегелианството, свързан с абсолютния дух - понятие, което той заменя с абсолютна вяра, или по-скоро с вяра в абсолюта. Възражението на Киркегор срещу рационалността и логиката на Хегел също е от първостепенно значение за развитието на неговата идея за съществуването, която повлиява екзистенциализма.

Може да се твърди, че третият етап от генеалогията на иронията се поставя от Фридрих Ницше и преминавайки през постмодернизма (или деконструкцията) и такива философи като Ричард Рорти, стига до наши дни. Ницше не използва термина "ирония", но неговият перспективизъм, дисимулация и антифундаментализъм могат да се разглеждат като иронични елементи. Но най-прякото влияние на Ницше върху философската ирония е свързано с неговото преодоляване на метафизиката и с ролята му на ренегат по отношение на западната мисъл от неговото време. Това противопоставяне на метафизиката е повлияло на Мартин Хайдегер, който смята Ницше за последния метафизик, чиито усилия не са успели да доведат до въпросното преодоляване; напротив, Хайдегер твърди, че е

първият философ неметафизик, първият, който разглежда проблема за Битието. Това твърдение се оспорва както от Жак Дерида и деконструкцията, от една страна, така и от Жил Делюз и неговата специфична разновидност на постмодерното мислене, от друга. Докато Дерида смята, че ние сме по необходимост ограничени в рамките на езика и метафизиката и затова трябва да разглеждаме различieto, породено вътре в тях, като бинарна противоположност на присъствие и отсъствие, Делюз твърди, че такова разделение не е необходимо и че присъствието на различие се превръща в позитивност, а не в негативност или озлобление, както би било в случай на просто противопоставяне. По този начин деконструкцията, осъзнавайки ограниченията на езиковата ни обусловеност, спасява понятието за ирония както в работите на Дерида, така и в тези на Пол де Ман. От друга страна, повлиян до известна степен както от античната иронична традиция на Сократ, така и от деконструкцията, Рорти развива един вид ирония, която се опитва да бъде паралелна на тази от континенталната гледна точка. Иронията на Рорти е изключително близка до концепцията на Александър Нехамас за иронията като изкуство да се живее. При все че тази концепция за ирония има очевидни достойнства, категоричното разделение между практическите и теоретичните аспекти на философията, на което тя се крепи, така и не се постига, а генеалогията, която те предлагат между философите от различни епохи, изглежда случайна, а не структурна, както се опитва да докаже метафилософската гледна точка.

Глава 1: СОКРАТИЧЕСКА ИРОНИЯ

Очевидно е, че в дискусиата за философската употреба на иронията не може да се спори срещу Сократ и неговия метод. Всички антични източници, както гръцки, така и латински, са единодушни по този въпрос² и ние ще приемем Сократ за инициатор на използването на иронията във философията. Налице е класически проблем, свързан с историческата фигура на Сократ, който не ни е оставил никакво писмено произведение и трудно може да бъде разграничен - ако изобщо може да бъде разграничен - от писателите, които са го превърнали в литературна личност, най-вече Платон. В съвременните изследвания се наблюдава тенденция за разграничаване на платоновите диалози от по-ранния, средния и по-късния

² По принцип се смята, че разполагаме с четири надеждни антични източника за Сократ като историческа личност, а именно Ксенофонт, Платон, Аристотел и Аристофан (аз се придържам към W.K.C. Guthrie, *Socrates*, (Cambridge University Press 1971), 13-39. Vlastos (Gregory Vlastos, *Socrates: ironist and moral philosopher*, (Cambridge: Cambridge University Press 1991) and Nehamas (Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic reflections from Plato to Foucault*, (Berkeley: University of California Press, 1996) също така посочват Цицерон и Квинтилиан като двама латински автори, които причисляват понятието "*ironia*" към традиционното западно възприятие на Сократ.

периоди, като първите се възприемат като пример за оригиналните идеи на Сократ, а в другите два се използва Сократ като рупор на Платоновите идеи³.

По принцип ще следваме виждането на Нехамас, че "ироничният поглед на Сократ е обърнат и към... неговите тълкуватели"⁴, и като цяло ще възприемем предложените интерпретации на неговата ирония като отправни точки за тази метафилософска концепция. Ще се опитаме да погледнем към времената преди Сократ и ще се опитаме да открием приликите на неговата философска ирония с други видове ирония, които може да са съществували преди него. Нашата хипотеза е, че подобен прием е съществувал и преди в други форми на вербални и дори невербални прояви, за да остане незабелязан от Сократ, който го е използвал в дискуссионните си спорове с другите и е придал на иронията своеобразен философски привкус. Като приемаме тройката "трагедия - сократова вербална дискусия - платонов диалог" за перформативни актове, ще се опитаме да покажем, че иронията е налице и в трите случая поради тяхната конструкция и в крайна сметка поради тяхната генеалогия.

Нека първо да видим как реагира публиката в трагедията, когато става дума за трагична ирония. Митът е бил общата основа на всички трагедии и макар че е имало и известна доза нововъведения по отношение на съдбата на трагичния герой, публиката вече е знаела финала⁵. Това знание е почвата, от която може да се

³ Gregory Vlastos, *Socrates: ironist and moral philosopher*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), 46-47. За противоположната гледна точка вижте Charles H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1996)

⁴ Alexander Nehamas, *The Art of Living: Socratic reflections from Plato to Foucault*, (Berkeley: University of California Press, 1998), 98.

⁵ Peter Burian, "Myth into mythos: the shaping of tragic plot", *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, edited by P.E. Easterling, (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 186.

породи иронията, защото с напредването на сюжета на пиесата героят, неподозиращ истината, която и богът, и публиката споделят, излага по-нататък собствената си версия за разволя на събитията, като става все по-високомерен.

Освен това има и друг фактор на гръцката трагедия, който добавя още едно ниво на ирония. Сатиричните пиеси са използвали същия мит от трагедиите и публиката е знаела, че трябва да очаква друго развитие на събитията, които ще бъдат представени в тях⁶. И така, как иронията се проявява в сатиричната пиеса? Според една от теориите "Трагедията поставя фундаментални въпроси за отношенията между простосмъртните и боговете или разглежда такива сериозни неща като жертвоприношение, война, брак и закон. Сатиричната драма, напротив, се заиграва с културата, като първо я отдалечава, а след това я реконструира чрез нейните антиподи - сатирите. Тя не се стреми да разреши противоречие, нито да изправи човека лице в лице със съдбата му или с боговете. Тя играе в различна тоналност, като измества, изкривява и преобръща това, което формира света и културата на хората; тя отново въвежда дистанцията и поставя Дионис в центъра на Театъра"⁷. Сатиричната драма е последният обрат на знанието, което публиката е притежавала или е смятала, че притежава, за събитията, представени преди това, обрат, който е свързан с възстановяването на бога в господстваща позиция - той е този, който има последната дума, поне що се отнася до знанието. Това е интересна

⁶ Ibid., 39.

⁷ Ibid., 41-42.

точка на съзвучие със Сократ, който е смятал, че делфийската максима "Познай себе си" се отнася до познаването на собствените ограничения на човека⁸.

Един от най-известните постулати на Сократ е отказът му от познание за самия него - позиция, която Властос разглежда като сложна ирония от негова страна. Властос се позовава на пасаж от *Апология*, в който Сократ твърди, че знанието е "човешка мъдрост", и заключава, че: "Сократ признава съществуването на "човешка мъдрост", която, според него, може да бъде придобита от човек, решен да остане в границите на "мислите за смъртта" (θνητά φρονεῖν), които са присъщи на човешкото съществуване"⁹. Както видяхме по-горе, този начин на третиране на знанието има поразителни прилики с начина, по който то се третира в гръцката трагедия. Нещо повече, самият Властос посочва в бележка под линия, че формулировката за "човешка мъдрост" (κατ'ἄνθρωπον), която Сократ използва в *Апология*, е същата като тази, която Софокъл използва в *Аякс*¹⁰.

В своята неголяма книга, озаглавена "*Сократ и гръцката трагедия*" ("*Socrates and the Greek Tragedy*") (1871 г.), Фридрих Ницше обвинява и Еврипид, и Сократ за смъртта на гръцката трагедия, защото в крайна сметка те са били чужди на Дионисовия дух, който е истинският дух на трагедията. Защо виждането на Ницше за Сократ по отношение на трагедията е толкова различно от това, което е изложено по-горе?

Един от отговорите със сигурност се крие във факта, че Ницше е бил по-загрижен да предложи теория на трагедията и нейния дух в прословутия смисъл за сливане на дионисиевия и аполоновия духове. В този смисъл той намира, че Сократ и неговият поетичен алтер-его Еврипид са били далеч от едната от двете крайности, а именно аполоновия елемент. Именно принципът на Сократовия естетизъм подтиква Еврипид да се

⁸ Alexander Nehamas, *ibid.*, 107.

⁹ *ibid.*, 239.

¹⁰ *ibid.*, 239 fn. 15.

превърне в трагически диалектик, да постави сцените с диалог в центъра на пиесите си, като отклонява вниманието на публиката от музикалните партии на хора, които са образец *par excellence* на дионисиевия дух. Това изместване на вниманието кара песимистичния възглед за живота, основна характеристика на трагичната епоха на гърците, да бледнее пред рационалната, оптимистична епоха на Сократ. Ницше твърди, че "...за пръв път у Сократ се появява тази дълбока химера, непоклатимата вяра, че мисленето, имащо за водач каузалността, може да проникне в най-дълбоката бездна на Битието, че мисленето е способно не само да познае Битието, но и да го поправи"¹¹.

Очевидно е, че гледната точка на Ницше, въпреки че е силна и приемлива, влошава връзката между Сократ и Еврипид и внушава специфичен образ на Сократ, пренебрегващ други негови качества - позиция спрямо него, която не е изцяло ницшеанска. Обострянето е добре документирано от Кристиан Уайлдберг (Christian Wildberg) (2006), който представя различни факти и доказателства, които сочат, че макар двамата съвременни атиняни да са се познавали и може би дори да са били повлияни един от друг, Еврипид в никакъв случай не е бил изразител на сократовата философия. Според Уайлдберг отсъствието на ключови сократически принципи, като грижа за човешката душа¹², е доста съществено доказателство за независимостта на еврипидийските трагедии от сократическото мислене, поне що се отнася до степента на защитата на Ницше.

Ницше признава много други качества на Сократ, включително неговата изключителна ирония, както и "демоничното, лудо ("Сократ *mainomenos*")", дионисиевско, музикално творчество"¹³. Също така Портър (Porter) (2006) твърди, че схващането на Ницше за Сократ като антидионисиев елемент се опровергава от твърдението му, че както дионисизмът, така

¹¹ Friedrich Nietzsche, *Socrates and Greek Tragedy*, превод (на съвременен гръцки) Dimitris Ifantis, (Athens: Roes Press, 2018), 103.

¹² *Ibid.*, 30.

¹³ James I. Porter, "Nietzsche and the "Problem of Socrates", *A Companion to Socrates*, Edited by Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar, (Oxford: Blackwell Publishing, 2006), 412.

и сократизмът се коренят в "...един прототипичен гръцки идеализъм"¹⁴. Има една прочута бележка за Сократ от Ницше, която разкрива както сложността на първия, така и разбирането на тази сложност от втория: " Смятам, че магията на Сократ се криеше в това, че той имаше една душа, а зад нея друга, а зад нея още една. Ксенофонт ляга да спи в най-първата, Платон - във втората, а после отново в третата, само че тук Платон ляга със собствената си, втора душа. Самият Платон е човек с много глъбини и предни планове"¹⁵. Можем да бъдем сигурни, че Ницше е разбрал тази сложност, но също така е тълкувал Сократ по начин, който е по-близък до собствените му философски възгледи, считайки го може би подобно на Платон за "семиотик"¹⁶.

Дали наистина има различие между сократическата ирония, така както тя е представяна в платоновите диалози, особено в тези от ранния период, които се смятат за израз на възгледите на историческия Сократ, и иронията като отличителна черта на самия Платон като писател и философ? В диалозите могат да се открият още два вида ирония, чието разглеждане може да разкрие повече елементи, свързани с дискусиата за генеалогичната линия на иронията. Първата се отнася до интерпретацията на Нехамас и по-специално до факта, че Платон поставя нас, читателите на диалозите, на мястото на Евтифрон от едноименния диалог. В примерът си Нехамас се опитва да илюстрира иронията на Платон от гледна точка на литературната ѝ употреба, но има поне един пример, в който иронията на Платон може да бъде както литературна, така и философска. Става дума за интерлюдията между Сократ и Анит (90а-95а, както и 100а и 100с) от диалога "*Менон*". Тук Платон използва един формален подход, който може да е заимстван от трагедията, тъй като читателите му знаят нещо, което Сократ и Менон не могат да знаят, а именно, че Анит ще стане един от обвинителите на Сократ в процеса срещу него и по

¹⁴ Ibid., 428.

¹⁵ Ibid., 414.

¹⁶ Ibid., 412.

този начин ще е единият от виновниците за убийството на Сократ. След яростно опровержение на софистите Анит губи самообладание и обвинява Сократ, че клевети великите мъже на Атина, и го предупреждава да внимава (εὐλαβεῖσθαι 94ε). Но Платон не оставя този епизод да мине незабелязан от съзнанието на читателя, защото в края на диалога (100ε) отново се споменава присъствието на Анит, при все че той не проговаря от 95а насам.

Действително имаме основания да смятаме, че Платон не е изразител на философията на Сократ и може би дори е критичен към някои аспекти от възгледите и поведението на Сократ. Фреде твърди, че има основателни аргументи някой да допуска горната хипотеза¹⁷. Стъпвайки върху тази хипотеза, ние твърдим, че Платон е критикувал Сократ по този въпрос и е смятал, че той е проявил високомерие спрямо философията, което е трябвало да заплати с живота си. Мисля, че малцина от тогавашните читатели на диалога не биха усетили заплашителното присъствие на Анит и неведението за съдбата, което се проявява у Сократ по време на диалога. Това че Платон избира да използва формалния подход на драматичната ирония в опита си да предаде тези чувства, също така не убягва на съвременниците му. И тогава може би ще са в състояние да разсъждават върху това колко високомерен и арогантен е бил Сократ, за да заслужи наказанието, наложено му от хора като Анит. Смятам че тук Платон критикува Сократ и донякъде обосновава собствения си подход към преподаването, изучаването и живота на философията, различен от този на своя учител. И така, високомерието, което Сократ проявява, се състои в това, че той демонстрира прекомерна убеденост в своята аргументативна сила, която го подтиква да философства в Агората, забравяйки собственото си иронично отказване от високомерието.

¹⁷ Michael Frede, "Plato's Argument and the Dialogue Form", от *Ancient Greek Philosophy: Historical and Historiographical Aspects*, редактор Chloe Balla и превод (на съвременен гръцки) Lambros Spiliopoulos, (Athens: Ekkremes Press, 2008), 201-219.

Сега ще се опитаме да се съсредоточим върху причините, които са могли да подтикнат Сократ да използва иронията по философски начин в условията на интелектуалната среда, в която се е намирал, живеейки и преподавайки в Атина през V век. В тази среда се открояват софистите - събирателна дума, употребявана не само за обозначаване на определена класа интелектуалци, но и за демаскиране на интелектуализма като цяло. W.K.C. В третия том на своята фундаментална *"A History of Greek Philosophy"* ("История на гръцката философия") Гътри (W.K.C. Guthrie) разглежда техните възгледи, противопоставени на тези на Платон, като огледало на дебата емпирицизъм - рационализъм във философията на новото време¹⁸. Независимо че софистите имат известно родство с философите от йонийската школа, за тях се твърди, че те се интересуват повече от проблемите на хората. Удръф (Woodruff) (2006) в опита си да възвърне образа на софистите, по-близък до текстовите свидетелства, но и отдалечен от класическия възглед, предложен от Гътри (1971), съставя списък от девет характеристики. Сократ се различава най-много от софистите по въпроса за възпитанието на добродетели. Дватама - и Гътри, и Удръф са на едно мнение, че софистите са се стремели да преподават добродетели и да получават заплащане за споделянето на знанията си; от друга страна, според Властос, за Сократ преподаването на добродетели е третата комплексна ирония¹⁹.

Философските съображения на Сократ да използва иронията в преподаването на добродетели са свързани с факта, че цялото му изкуство да се живее, цялото му съществуване ще представлява образец на добродетелен живот. За Нехамас това е истинският парадокс на Сократ - той заявява, че не знае какво е добродетел, а от друга страна е най-добродетелният човек във всички обстоятелства, най-малкото в очите на своите ученици, сред които Платон е най-изтъкнатият²⁰. В този контекст Платон се опитва

¹⁸ W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1971), 3-4.

¹⁹ Gregory Vlastos, *Socrates: ironist and moral philosopher*, *ibid.*, 241-2.

²⁰ *Ibid.*, 85.

да осмисли парадокса на своя учител. Така че за Нехамас ироничния начин на живот, в своята уникалност, е единственият добродетелен начин на живот и това, което ни остава, са само интерпретации на въпроса защо това е така. Без да сме задължително против подобен подход, бихме искали да обърнем внимание на теоретичните и метафилософски въпроси, които повдига. Следвайки Вернер Щегмайер (Werner Stegmaier) (1997), който изтъква ницшеанската представа за Сократ като за човек, който не пише, и стига до заключението, че той не е написал нищо, защото е смятал писането за начин да запази смисъла постоянен и непокътнат²¹, можем да се съгласим с него, че иронията е била идеалното средство да се предпази от заплахата на властта, която той толкова много е презирал.

Вторият момент е взаимозаменяемостта на знанието и добродетелта - позиция, която насочва към известния интелектуализъм на Сократ, присъстващ в принципа, че никой не греши съзнателно. Това е предизвикателство за мнението, че Сократ е бил обикновен иронизатор, който не е имал конкретни убеждения за добродетелта и нейната природа, и че подкрепата на доктрината за интелектуализма, може да създаде сериозни проблеми. И наистина, такава изглежда е била и позицията на Платон - и Кан (Kahn) е прав, като посочва, че подходът на Платон в "Републиката", според който знанието е "в свръхсилния смисъл на истинско познание на доброто - случаят, който току-що беше наречен философска добродетел"²² - и както вече отбелязахме, той сякаш се опитва да съчетае в своята академия преподаването на наука, в частност математика, с преподаването на политическа добродетел. Допускаме, че Сократ говори за този вид знание, а не за способността за рационално съждение или дори за истинската вяра; но смятаме, че Сократ никога не е смятал, че този вид знание е постижимо. Неговата *aporia* - буквално

²¹ Werner Stegmaier, "Plato and Nietzsche: dialogue and aphorism", *Nietzsche and the Greeks*, редакция Teresa Pentzopoulou-Valala и превод I. Christodoulou, (Thessaloniki: Zitros Press, 1997), 73-96.

²² Ibid., 229.

означаваща липса на път, на изход, безизходица - изглежда действително истинска и той не се ангажира с никаква писана теория за това, как може да се преодолее подобно състояние.

Всъщност той мълчи по този въпрос.

Глава 2: ИРОНИЯ НА НОВОТО ВРЕМЕ

От по-стари периоди за иронията са характерни премълчаването - Киркегор е първият, който свързва това съществително със сократическата ирония - и типичното за нея противопоставяне на понятието прогрес, донякъде по същия начин, по който Сократ отказва да предава учението си за добродетелен живот, тъй като не споделя вярата на софистите в единния човешки прогрес, който ще се постигне, ако човек следва добродетелта. Както ранният романтичен период, така и немският идеализъм съвпадат с идеите на Просвещението и в едно съществено отношение съответстват на тяхното определение за прогрес чрез образование и други граждански институции. Разбира се, най-вече романтиците не просто се противопоставят на просвещението, а дори се заемат да радикализират неговата социално прогресивна програма²³. По-специално ще бъде разгледано понятието "безкрайно ставане", което развива Фридрих Шлегел, с оглед на неговата съвместимост с идеите за прогрес според сократическото разбиране. Също така за пореден път се срещаме с идеята за границата на човешкото разбиране, която поражда понятието ирония, възприето от (Rush) Ръш "...като израз отвътре на субективното общо действие на регулиращи принципи и идеи"²⁴. По този начин идеята за ограничението се превръща в една от най-важните и съществени характеристики на иронията, поне според

²³ Elizabeth Millan-Zaibert, *Friedrich Schlegel and the emergence of romantic philosophy*, (New York: State University of New York Press, 2007), 15.

²⁴ *Ibid.*, 9.

начина, по който тя се възприема в началния период и в епохата на модернизма, но също така ще играе важна роля в теорията на иронията при по-късните мислители.

Джамбатиста Вико разглежда иронията именно в контекста на поетичния език и прехода между различните фази на човешката история, инициирани винаги от Божествения промисъл. В параграф 408 от главата за поетичните тропи четем: "Разбира се, иронията е започнала едва с началото на размисъла, защото се състои в нещо невярно, което чрез мисълта взима маската на истинността. Тук се натъкваме на един от човешките принципи, който потвърждава изказания от нас произход на поезията: първите хора на езичеството, простидушни като децата, искрени по своята природа, не са могли да добавят нищо невярно в първите митове; поради което те са, както по-горе ги описахме, истинни сказания"²⁵.

Иронията е възможна само в епохата на рефлексията, само тогава, когато е възможно да се направи разлика между истина и лъжа. Верен отбелязва също така: "Истината и лъжата могат да бъдат въведени само чрез преценка, когато това, което се усеща, се мисли, т.е. премисля"²⁶. Вместо да бъде елемент на реификация за разума и рефлексията, иронията е необходимият елемент на нестабилност, който не позволява на разума да претендира за истина по същия начин, по който митът претендира за нея чрез простота на съответствието. Вико успява да изтъкне този важен факт чрез концепцията си за човешката история като повтаряща се и чрез епистемологичните си нововъведения, насочени срещу рационализма на неговата епоха.

Йохан Георг Хаман, нашият втори предтеча на философската ирония на новото време, също използва фигурата на Сократ, за да атакува преобладаващия рационализъм на своето време, макар че в случая мишената не е Декарт, а по-скоро Кант, който също така е

²⁵ Ibid., 118.

²⁶ Ibid.

приятел на Хаман. За нашите цели трябва да се спрем на първата публикувана книга на Хаман *Socratic Memorabilia*. Както отбелязва Байзър, Хаман в *Socratic Memorabilia* "...визира "по-висша форма на познание", която осигурява неподправено вникване в битието. Това познание би било напълно непосредствено, отбягващо всички бледи абстракции на разума, който не може да обхване богатството, разнообразието и спецификата на опита"²⁷.

Периодът на ранния немски романтизъм и особено творчеството на Фридрих Шлегел се смятат за един от най-важните периоди за развитието на философската концепция за иронията. В този период има определени дихотомии, които трябва да се отбележат, за да се разбере иронията, като например: фрагмент и система, *symphilosophie* и индивидуалния мислител, абсолютен и субект и накрая романтизъм и идеализъм. Единството между философията и литературата е характерна черта на цялото творчество на Шлегел, черта, която ни подтиква да разгледаме концепцията му за иронията в тези две области - литературната или поетичната и философската. В рамките на тези две области също така трябва да помним, че иронията представлява пример за същата характеристика, която може да бъде обобщена с думата парадокс, както четем в Критичен фрагмент 48 на Шлегел "Иронията е форма на парадокс. Парадокс е всичко, което е едновременно добро и велико"²⁸.

Увлечението на Фридрих Шлегел по античността е добре документирано. Както и афинитетът му към трагическото мислене. В станалия вече класически текст на Филип Лаку-Лабарт и Жан-Люк Нанси четем следното: "Това, което излиза наяве, е добре известно: незабележимият дотогава хиатус в гръцкия "класицизъм", следите на една дивашка праистория и ужасяваща религия, скритото, нощно, тайнствено и мистично лице на гръцкото "спокойствие", едно двусмислено изкуство, едва откъснато от лудостта и

²⁷ Beiser, *ibid.*, 35.

²⁸ *Ibid.*, 6.

"необузданата" (една от любимите думи на Шлегел) ярост. *In sum tragic Greece*. Подобно на Хьолдерлинг през същия период, но по различен начин, при все че Шелинг осигурява прехода, и в режим на "диалектизиране", който ще следва добре познатия път от Хегел до младия Ницше, братята Шлегел откриват онова, което става известно (под различни имена) като опозиция на аполонийското и дионисийското" начало²⁹. Това е особено важна забележка не само заради твърдението, че братята Шлегел чрез списание *Athenaeum* създават диалектичката опозиция между аполониевото и дионисиевото начало, което е доста сложно за съвременната мисъл, но и защото установява връзка между тях и трагическата мисъл по начин, който не оставя съмнения, че Фридрих Шлегел се е сблъсквал с този вид ирония.

Настоятелното внимание на Шлегел към сократическата ирония и окачествяването ѝ като нещо парадоксално, едновременно неволно и преднамерено³⁰, може да се разглежда в светлината на казаното по-горе като опит за разграничаване на иронията от отделни литературни жанрове, най-вече от трагедията. С постепенното отдалечаване на Шлегел от неговата убеденост в превъзходството на класическия свят в сравнение със съвременната епоха, той променя и мнението си за литературните жанрове, като сега предпочита епосът или романът, както го наричат сега, който е в състояние на синтез. Според фрагмент 332 Шлегел приема, че в собственото му романтично време жанровете на античността все още могат да се запазят, но усещането за епохата може да бъде уловено само от новата комедия (вероятно тази на Тик (Tieck)) и епоса, който може претърпи метаморфоза и да се превърне в роман.

²⁹ Philippe Lacoue-Labarthe and Jean-Luc Nancy, *The literary absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*, translated by Philip Barnard and Cheryl Lester, (New York: SUNY Press, 1988), 10. Emphasis added.

³⁰ Виж фрагмент 108.

Концепцията за иронията изглежда да е устойчив ориентир както за литературната му теория, така и за метафизичните му търсения. И в областта на литературата изглежда, че мнозина изследователи са били в недоумение от характера на иронията на Шлегел, смятайки я за субективна и по същество деструктивна. Този дебат е широко застъпен, по-специално от Милър (Miller) (1997), където четем, че от Хегел до Де Ман (De Man) "иронията на Шлегел е приравнена с рефлексивната субективност на човешкия ум, най-вече в нейната критично-деструктивна способност да разобличава повърхностни измами и да разкрива скрити планове"³¹. Самият Имервар (Immerwahr) твърди, че това разделение е просто семантично и че когато разглеждаме Шлегеловата ирония от по-скоро философска, а не литературна гледна точка, "...въпросът за субективността или обективността бързо се превръща в въпрос на терминология и поставяне на акценти"³².

Философският подход на Шлегел и ранните романтици е повлиян преди всичко от стремежа на Фихте да преодолее дуализма на кантианската философия, която издига Аз-а като обединяващ принцип; когато този опит се сблъсква с непреодолими трудности, ранните романтици поставят под съмнение самата необходимост от философски първоосновен принцип във философията, но не се връщат безрезервно към Кант. Тази незавършеност е една от най-основните характеристики на философията на Шлегел, а изборът на фрагментарния стил, неговото неприемане на затвореността на системата и иронията му допринасят за тази цел. Всички те са свързани и с неговия антифундаментализъм. В този смисъл Ръш (Rush) предлага термина "раздвоен глобален регулативизъм", за да покаже както влиянието, така и отдалечаването на Шлегел от неговото кантианско наследство. Според Кант имаме два вида понятия - понятия на разсъдък/разбирането, които той нарича категории, и понятия на разума, които той нарича

³¹ Eric Miller, "Masks of Negation: Greek eironeia and Schlegel's Ironie", *European Romantic Review* 8, no.4 (1999): 360.

³² Ibid., 177.

идеи. Идеите на чистия разум са регулативни, но за Кант е необходимо идеите на практическия разум да са конститутивни, за да обхванат идеята за свобода. Той се опитва да удовлетвори това свое изискване, че идеите стават иманентни и конститутивни, като развива теорията си за схематизма и типика, съгласно Фирхов (Firchow).

Според Ръш Шлегел споделя това кантианско заключение и се опитва да го радикализира, придавайки на регулативизма глобален характер. Ръш пише: "Раздвоеният глобален регулативизъм е гледна точка, според която: (1) за целите на постоянната критика винаги трябва да се прави опит да се разшири обсеget на твърдението, че съществуват единствено регулативни принципи, дори в тези области, които изглеждат добре изяснени по отношение на техните конститутивни принципи, и (2) в рамките на целевите области, структурирани от понятия, които възникват в резултат на исторически процеси и включват практическа оценка, е прието, че всичките възможни принципи са просто регулативни"³³. Това може да бъде подкрепено и от фрагмент 121 от *Athenaeum*, който свързва идеите с иронията и в началото гласи: "Идеята е концепция, усъвършенствана до степен на ирония, абсолютен синтез на абсолютни антитези, непрекъснатата взаимна размяна на две противоречащи си мисли"³⁴. Както твърди Фирхов, Шлегел има по-скоро кантианска, отколкото платонова концепция за идеята. Определението на Ръш също така подчертава значението на историцизма за Шлегел и интереса му преди всичко към "областта на човешките ценности"³⁵.

Според романтиците субектът също е по-скоро регулативен, отколкото конститутивен принцип на нашия опит. Позицията на Шлегел е изразена в убеждението му, че субективистката философия на Фихте не е в състояние да обясни обективността на реалния свят. Напротив, Шлегел подкрепя виждането за философско единство между реализма на

³³ Ibid., 53.

³⁴ Ibid., 33.

³⁵ Ibid., 53.

Спиноза и идеализма на Фихте, разглеждайки съзнанието и безкрайността като двата полюса на реалността³⁶. Това единство е представено от абсолюта и човешкият разум никога не го постига, а само непрекъснато се доближава до него. Но абсолютят не трябва да се формулира като кантианско нещо-в-себе-си, за което не можем да знаем каквото и да било. Вместо това винаги можем да се опитаме да го опознаем, макар и невинаги с помощта на мисловните си способности, а както са смятали романтиците - чрез произведенията на изкуството. Според Франк (2014) това абсолютно единство може да се разглежда като позоваване на Битието в неговия екзистенциален, а не предикативен смисъл, нещо, което се предполага още от Хьолдерлин, когато говори за самосъзнанието като за разединяващ акт, който не позволява на рефлексивността да има достъп до абсолюта. Абсолютят може да се разглежда като безусловен, като единство, което остава над всички ограничения и условия на Знанието. Поради неговата по същество недискурсивна структура е лесно да се намерят неезикови начини да се обърнем към него и да го доближим. Но иронията на Шлегел е опит за дискурсивно сближаване с абсолюта. Можем да кажем, че тази парадоксална форма на дискурсивност, която омаловажава езика, речта, и начина, по който е артикулирана, е много важна и наистина повсеместна при Шлегел.

Друг интересен и сходен аспект е нееднозначното отношение на Шлегел към понятието "философска система". Това отношение може да се обобщи най-добре от фрагмент 53 от *Athenaeum*, който гласи следното: "Еднакво фатално за разума е да има някаква система и да няма никаква. Той просто ще трябва да комбинира двете"³⁷. Фирхов подчертава: "Фрагментацията е понятието, с чиято помощ Шлегел се опитва да осмисли тази неизбежна индивидуализация или сингуларизация в процеса на превръщането на

³⁶ Elizabeth Millan-Zaibert, *Friedrich Schlegel and the emergence of Romantic Philosophy*, *ibid.*, 82.

³⁷ Friedrich Schlegel, *Philosophical Fragments*, *op. cit.* 24.

абсолютното в реално"³⁸. Така че тук можем да видим, че причините, поради които Шлегел предпочита фрагментарния жанр, не са изключителни и може би не са главно естетически, а имат по-скоро метафизичен характер, свързан с разбирането му за абсолюта и неговото правилно представяне. Схващането на самия Шлегел за философска система е доста далеч от стандартното дефиниране на системата, тъй като в усилията си да се отдалечи от първите принципи, той приема термина система само, ако тя отговаря на едно основно условие - да представлява органична съвкупност; такова условие е реципрочното доказателство (*wechselerweis*).

Шлегел се терзаел от страха, че философията може да бъде възприета като извънвременен и безжизнен предмет, свеждащ се единствено до математиката и логиката. Можем също така да подходим към този въпрос като към опит за по-нататъшна радикализация на кантианската критика, както показахме по-горе; чрез приоритета, който се отрежда на регулативния разум, ние показваме метафизичните предпоставки на антифундационализма на Шлегел. Но неговият антифундационализъм притежава още две измерения - историческо и социално. Документирано е, че неприязънта на Шлегел както към кантианството, така и към Фихте се дължи отчасти на това, че техните системи са неисторични или както е случаят с Кант - недостатъчно исторични. По-скоро желанието на Шлегел да подложи на критика критическата философия го подтиква да приеме определена историческа рамка, за да разбере философските системи на своето време. Ръш отбелязва, че според Шлегел "не е нужно езикът да бъде средство за предаване на информация или да бъде стандартно комуникативен"³⁹, а по-скоро има прилив на социален смисъл, който никога не може да бъде напълно изчерпаем на съзнателно ниво, но действа на подсъзнателно, преддискурсивно ниво.

³⁸ *Ibid.*, xxix.

³⁹ Fred Rush, *Irony and Idealism: Rereading Schlegel, Hegel and Kierkegaard*, *Ibid.*, 92.

Фредерик пише: "...Програмата на Шлегел се доближава до тази на Сократ"⁴⁰, но също така я радикализира, тъй като "Невежеството се превръща в най-висшата мъдрост... Тази радикализация включва не просто декларация на невежеството, а активно култивиране на състоянието "незнание" (*Nichtwissen*) по начин, подобен на Дзен коан, като ни изправя пред непостижимостта"⁴¹. Това незнание очертава нашата човешка ограниченост - идея, която Сократ също излага, както посочихме в първа глава, и поражда чувството на "изумление пред лицето на безкрайното...", както се изразява Фредерик⁴². В крайна сметка Шлегел продължава логиката на мислене, която откриваме в сократическата ирония, характерна за платоновите текстове, на които Шлегел е бил ревностен читател; той също така, както видяхме, я адаптира към философските проблеми на посткантианизма, достигайки до собствената си посткантианска иронична философия.

Едно от най-ясните изложения на идеите на Хегел по темата за иронията можем да открием в *Aesthetics*, където той посвещава една глава на този въпрос. Той е наясно с атрибутирането на иронията и много от схващанията, които са се формирали около иронията, идват от тези забележки на Хегел. На първо място, отнасянето на иронията към фихтеанската философска основа води до представата, че иронията е силно субективистична, а оттук не е трудно да се стигне до характеризирането ѝ като причудлива. Въсъщност Хегел продължава да твърди, че егото в иронията създава свой собствен свят и отхвърля каквато и да е обективна реалност на всичко в него, тъй като има силата да утвърждава и разрушава по своя воля. Като разглежда феномена на иронията, която се обръща срещу себе си, Хегел намира, че тя граничи с комичното, за което той има по-скоро положително мнение, но твърди, че все пак трябва да правим разлика между тях. Докато в иронията несъстоятелността се разпростира върху самия персонаж, а в

⁴⁰ Samuel Frederick, "Astonished thought: Friedrich Schlegel's appropriation of Socratic Irony", in *Brill's companion to the reception of Socrates*, edited by Christopher Moore, (Leiden, Boston: Brill, 2019), 744.

⁴¹ Ibid.

⁴² Ibid., 745.

действителност самият иронизатор отрича абсолютно всичко, в комедията тя е ограничена до конкретния въпрос.

Фредерик Бейзър (Frederic Beiser) от много време защитава мнението, че Хегел и романтиците трябва да бъдат разглеждани в една обща група на обективния идеализъм, в противоположност на субективния идеализъм на Кант и Фихте. Този възглед се оспорва изцяло от Манфред Франк (Manfred Frank) (2003), който посочва ясното различие между романтиците и Хегел. Една от най-съществените разлики между Шлегел и Хегел, приемани тук като двете най-важни философски фигури на романтизма и идеализма, е свързана с прозрачността на Абсолюта. Що се отнася до понятието ирония, трябва да се акцентира върху дискурсивния му характер, който го превръща най-вече в рационално, а не в интуитивно понятие. Въпреки това, разбира се, иронията запазва възможността и необходимостта от интуиция, доколкото след нея винаги оставя някаква недискурсивна утайка.

Следователно от гледна точка на иронията по-продуктивният начин да се подходи към сходствата и различията между Хегел и по-специално Шлегел е чрез тяхното използване на диалектиката. Както Фред Ръш правилно отбелязва, основната разлика между тях е: "Хегеловата диалектика диктува условията за собственото си систематично закриване; ироничната диалектика на Шлегел прави точно обратното, като определя систематично ограниченията за незакриване"⁴³. Ироничната диалектика на Шлегел се гради върху факта, че това е интерсубективна, близка до сократическия тип и диалогична форма, докато диалектиката на Хегел е преди всичко интрасубективна форма, центрирана около съзнанието и самосъзнанието, като по този начин надхвърля Платоновия вариант и така омаловажава значението на иронията в него.

⁴³ Fred Rush, *Irony and Idealism: Rereading Schlegel, Hegel and Kierkegaard*, *ibid.*, 10.

Както емпиричният аспект на феноменологията, така и нуждата на Духа да се развива и да преодолява (*aufheben*) противоречието повишават според Хегел утвърждаващия елемент в диалектиката. Ръш отбелязва: "... и макар да е вярно, че според Хегел термините в диалектичeskото противоречие не са достатъчно детерминирани, когато се преценяват на фона на цялата прогресия на тези термини, зададена от цялостната поредица от форми на съзнание или Понятията, залегнали в класически схващаното отношение на логическо противоречие, стремежът към детерминация в локалния контекст на дадена форма на съзнание (и *относителната* детерминация на вътрешните за тази област термини) е неотменима част от Хегеловата концепция за опита на *Geist* по отношение на неговия диалектичен път"⁴⁴. Точно тази категоричност Хегел отказва на ироничната диалектика, твърдейки, че тя е ориентирана изключително към отрицанието и следователно иронията е абсолютна негативност и не е в състояние да обясни прогреса на Духа. С други думи, преодоляването на детерминацията, което според Хегел обхваща не само представата за премахване, но и представата за запазване⁴⁵, не може да бъде постигнато от иронията, защото тя се фокусира изключително върху разрушителната страна на процеса.

Благодарение на логиката разумът няма нужда да чака съзряването на реалността, за да схване нейната рационална същност, а може да я види от една удобна гледна точка, която не се предлага на Феноменологията и на съзнанието, които се борят за реализацията си в рамките на историята. Тези два момента в системата на Хегел - Феноменологията и Логиката, макар и да са взаимосвързани, все пак създават необходимото напрежение, което води до противоречие и неговата сублация. Те също така са сходни с точките на утвърждаване и дистанциране в ироничната диалектика, тъй като чрез логиката се гарантира един вид вечно утвърждаване, а чрез емпиричното измерение на битието в света,

⁴⁴ Fred Rush, *Irony and Idealism: Rereading Schlegel, Hegel and Kierkegaard*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 160.

⁴⁵ Michael Inwood, *A Hegel Dictionary*, (Oxford: Blackwell Press, 1992), 283.

чрез феноменологията, винаги ще бъде налице дистанциране на противоречието. И все пак има една основна точка на различие, а именно, че Хегеловата концепция за разума ни осигурява прозрение за действието на Духа и в крайна сметка - Абсолютно познание, докато в случая с ироничната диалектика оставаме само с интуитивно приближение до Абсолюта, тъй като никога не можем да го схванем напълно.

Хегел разглежда Сократ като единство на естествено обективното и субективното и вижда неговия *daimonion* като форма на несъзнаване. Той отбелязва: "даймон все още е несъзнаваното, външното, което решава; но то е и нещо субективно"⁴⁶. Тази картина на сократически диалог като все още не докрай осъзнат опит на Духа да опознае себе си, разбира се, съответства на историческия развой, който Хегел описва, но, от друга страна, представя иронията като просто средство, а не цел на Сократ. Този подход е състоятелен само при условие, че е постижима свършената познаваемост на безкрайното, само в случай че Абсолютът е прозрачен, както твърди Хегел. Това изисква преминаване към позитивна диалектика, такава, която се отдалечава от негативната страна, и както се оплаква Хегел в своята *Logic*, ако някой се фиксира върху негативната страна, "... резултатът е само общоприетото твърдение, че разумът е неспособен да познае безкрайното - един наистина странен резултат, защото той означава, че тъй като безкрайното е онова, което е рационално, разумът не е способен да разпознае рационалното"⁴⁷.

Съорен Киркегор се смята за изтъкната фигура в историята на иронията, не само защото неговата дисертация - *Понятието за ирония с постоянно позоваване на Сократ* (*The Concept of Irony, with continual reference to Socrates*) - е основополагащ текст в

⁴⁶ Quoted in Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony with continual reference to Socrates*, edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong, (New Jersey: Princeton University Press, 1989), 164.

⁴⁷ G.W.F. Hegel, *The Science of Logic*, edited and translated by George di Giovanni, (Cambridge: Cambridge University Press 2010), 35.

историята на понятието, но и защото цялостното му творчество обикновено се приема за длъжник на иронията и я разглежда по-позитивно, за разлика от Хегел. Разбира се, първата му книга в известен смисъл също така е дистанцирана от Хегел, но в нея все пак се използва хегелианска терминология, иронично или не, остава отворен въпрос в науката. Дисертацията на Киркегор обикновено се подценява като труд, който няма голямо отношение към по-късните му творби. Според Улрика Карлсон (Ulrika Carlsson) (2021 г.) причините за такова пренебрегването на понятието за ирония (ПИ) са много, но най-важната е, че "...се приема, че самият майстор се е отрекъл от творбата, като я е изключил от списъка на книгите, съставляващи това, което той там нарича с официален подтекст "моето авторство", в *Становище за моята работа като автор (Point of View for My Work as an Author)*"⁴⁸.

Екзистенциалният аспект на мисълта на Киркегор проличава още в ПИ. В дисертацията си той разграничава, както това правят и много други автори по въпросите за иронията преди или след него, вербалната ирония от друг вид, който е наречен или ирония на гледната точка (Mueske 2009), или екзистенциална ирония (Cross 2006), и отбелязва: "Иронията *sensu eminentiori* е насочена не срещу тази или онази конкретна съществуваща същност, а срещу цялата конкретна реалност в определено време и при определени условия... Не отделно явление, а цялостното съществуване се разглежда *sub specie ironiae* [през призмата на ирония]. В това виждаме правилността на Хегеловото разбиране за иронията като безкрайна абсолютна негативност"⁴⁹. В *Postscript* Киркегор се позовава на три сфери на живота, както отбелязва Кевин Нюмарк (2012), по отношение на тях и на Хегел "...[Киркегор] също така разбира, ако може все още да използваме думата в този смисъл, че има нещо друго - което той нарича съществуване - което винаги пречи на

⁴⁸ Ulrika Carlsson, *Kierkegaard and Philosophical Eros: between Ironic Reflection and Aesthetic Meaning*, (London: Bloomsbury Academic 2021), 4.

⁴⁹ Søren Kierkegaard, *The Concept of Irony, with continual reference to Socrates*, *ibid.*, 254.

систематичната насоченост на Хегеловата диалектика да се реализира и да постигне завършеност без остатък... той също настоява за наличие на субективната истина, която е логична последица от реалното съществуване, тъй като и обективната истина трябва да навлезе в съществуването, ако въобще се появи. Средството, чрез което истината навлиза в съществуването, Киркегор нарича субект⁵⁰. Всъщност тази екзистенциална жилка успява да съживи иронията във философията след Хегел.

Страстта е също така в основата на друга важна екзистенциална концепция - автентичността. Якоб Голомб (Jacob Golomb) формулира тази връзка по следния начин: "Формулата му [на Киркегор] е проста: страст + искреност = автентичност"⁵¹ и по-нататък посочва индиректната комуникация като средство, което Киркегор използва, за да изкуши читателите си да бъдат по-страстни и искрени и по този начин автентични. Индиректната комуникация може да се приеме за родова разновидност, която включва и иронията като вид, както се случва и с псевдонимните текстове в творчеството на Киркегор. Голомб твърди, че за Киркегор индиректната комуникация не е нито единствено семантична, което означава, че вярата му не може да бъде изказана експлицитно, поради което смисълът му трябва да бъде индиректен, нито само прагматична, в смисъл че целта му не е интерпретация от страна на читателя, а действие, по-скоро "За Киркегор "какво" (семантика) и "за какво" (прагматика) са диалектически свързани, което изключва подобна дихотомия"⁵². Подобно заключение като че ли съответства не само на намеренията на Киркегор, но и на неговата концепция за иронията не само като вербална проява (семантика), но и като позиция (прагматика).

⁵⁰ Kevin Newmark, *Irony on Occasion: from Schlegel and Kierkegaard to Derrida and de Man* (New York: Fordham University Press, 2012), 70. Подчертано в оригинала

⁵¹ Jacob Golomb, "Kierkegaard's ironic ladder to authentic faith", *Philosophy of Religion* 32, (1991): 66.

⁵² Ibid., 65.

Сферите на съществуване са естетическа, етическа и религиозна, а между тях могат да се открият две погранични зони - ирония и хумор, които маркират известно прекъсване между сферите и могат да включват и присъствието на конкретни личности в тях. Обикновено иронията се възприема като гранична зона между естетическата и етическата сфери. Естетическата сфера се отличава и като сфера на непосредствеността, където човекът, който се намира в нея, разчита единствено на чувствените си преживявания. В този случай рефлексивният естет не е подигравчия/иронизатор, защото, макар да може да постигне някаква рефлексивна дистанция от заобикалящия го свят, той не се дистанцира от себе си и не поема отговорност за действията си, като се поддава на някаква форма на отчаяние. От друга страна, етическата сфера се характеризира именно с отговорността, която човек трябва да поеме пред себе си. Мястото на иронизатора е между двете сфери, той/тя се дистанцира достатъчно от собствената си субективност, за да бъде способен да вижда, че за него/нея нищо не е важно и съществено, но в същото време вижда и етичната обвързаност, но не иска, можем да кажем, че не избира, да участва в нея. Това, което отличава контролираната или овладяната ирония, е нейното отношение към действителността, фактът, че тя е насочена към актуалното, а не към възможното; тези термини означават за Киркегор, че акцентът трябва да се постави върху съществуването, а не върху умозрителното мислене. Етичната сфера, която се възприема като моделирана по подобие на универсалисткия категоричен императив на Кант, в крайна сметка не позволява никаква степен на автентичност, поради което се превръща в религиозна сфера.

Не може да се надцени значението на екзистенциалната философия на Киркегор за генеалогията на иронията, която се изследва в настоящата дисертация. Първоначалната му близост с хегелианството помага да се обоснове фактът, че Хегел не само е несправедлив към феномена на иронията по отношение на Сократ, но и че собственият му диалектически метод има много общо с него. Последователното дистанциране на Киркегор от

хегелианството допринася значително за поставянето на съществуването в центъра на философския интерес и навлиза широко в мисленето на XX век, до времето на постструктуралистите, на които ще се спрем в следващата глава. Въпреки това проектът на Киркегор се различава от този на ранните романтици, макар че той може би е оценил някои аспекти на тяхната ирония, и най-вече когато обявява, че универсалната абстракция крие сериозна опасност. Основната разлика между тях е фактът, че Киркегор вижда възможността за конститутивна връзка с Абсолюта, в противовес на безграничния копнеж по Абсолюта на романтиците. Основната му разлика с Хегел е, че неговото отношение към абсолюта не е рационално, а екзистенциално.

Глава 3: ПОСТМОДЕРНА ИРОНИЯ

В третата глава ще разгледаме онова, което би могло да се нарече трета проява на философска ирония, а именно иронията във времето на постмодерна. Разбира се, има някои предварителни уточнения, които трябва да бъдат направени, тъй като постмодернизъмът като понятие, което очертава определен период, и като философско течение не е добре дефиниран. Първият, който въвежда във философията термина постмодернизъм, дотогава срещан само в изкуството, е Франсоа Лиотар с книгата си *"Постмодерната ситуация"* (*"The Postmodern Condition: a report on knowledge"*) от 1979 г. Ще се съсредоточим върху две основни фигури на движението, а именно Ричард Рорти и Жак Дерида, макар че по отношение на последния ще трябва да се разгледа и позицията на Делюз и Лиотар. Ричард Рорти е един от малкото философи от този период, който използва термина "ирония", за да опише един от основните акценти във философията си. Като основна фигура, която допринася за деконструктивния прочит на текстовете, в по-общата дефиниция като структура на различието, Дерида е много близък и до Пол де Ман (Paul de Man), който употребява експлицитно иронията, а за последния, както четем у Белер (Behler), "Иронията на практика съвпада с неговата представа за деконструкция..."⁵³, но в същото време той акцентира и върху философията на различието, която е основен локус за френската постмодерна философия.

Релативизъмът е един от най-големите проблеми, не толкова поради постмодерните мислители, които може би ще побързат да го отхвърлят като несъстоятелно обвинение, а

⁵³ Ibid., 102.

несъмнено заради идеята за ирония. Както показва примерът с трагическата ирония, чрез тези актове на мимезис иронията указва на реално съществуващо различие между силите, които са схващани като противоположности и създават противоречие. Обикновено философите от епохата на модерна са решавали въпроса за противоречието с помощта на диалектиката. В постмодерния период и особено благодарение на прочита, който Делюз предлага на Ницше, диалектиката вече не се смята за подходяща за справяне с тези сили. Както отбелязва Делюз, "спекулативното учение на Ницше е следното: ставането, множествеността и случайността не съдържат никакво отрицание; различието е чисто утвърждаване; завръщането е битието на различието, изключващо всичко отрицателно"⁵⁴. Значението на тези термини в интерпретацията на Делюз означава по-скоро неговото противопоставяне на хегелианската абстрактност, отколкото отхвърляне на играта на силите, и именно в тази игра иронията все пак може да намери място, макар и в по-малко абстрактна и следователно по-дифузна форма.

Мястото на Ричард Рорти в метафилософския разказ за иронията, който се опитваме да обрисоваме тук, е уникално не само заради вида ирония, който той защитава, но най-вече заради философската му традиция, традицията на аналитичната философска школа, която го поставя на това място. Проектът на Рорти е показателен за собственото му интелектуално развитие като натуралист и очарован от Просвещението философ, който запазва идеалите си, като същевременно отхвърля репрезентатизма, който обикновено съпътства по-разпространения есенциалистски подход на философите натуралисти. Според Рорти еманципаторската му визия се състои в това да освободи хората от необходимостта да се снишават пред нечовешкия Друг, независимо дали става дума за божествения Друг, който може да се открие в религията, или за Природата или нещото-в-себе-си като друг, който може да се открие в естествените науки. Но Рорти не отхвърля науката, а по-скоро я

⁵⁴ Gilles Deleuze, *Nietzsche and Philosophy*, translated by Hugh Tomlinson, (London: Continuum, 1983), 190.

приема като един от многото словници за представяне на реалността, макар и по-ефективен според съвременните стандарти. Рорти е един неопрагматист в смисъл, че приема емпиризма за радикален и за каузално свързан с човека, който не предлага привилегирован начин за формиране на представи за света. Както казва Брандъм (Brandom): " Нашите отношения с околната ни среда за Рорти са чисто каузални, не са отношения на *отговорност* за правилността на твърденията ни за това, как нещата са в действителност, или за това, как нещата в действителност имат *власт* над правилността на нашите убеждения... Като следва тази линия, Рорти настоява, че той е по-решително натуралистичен отколкото почитателите на естествените науки сред аналитичните философи"⁵⁵.

Във *Philosophy and the Mirror of Nature* Рорти твърди, че епистемологията се е превърнала в главна философия на съвременността и за да стане възможно това, философи като Лок, Декарт и Кант прибегват до репрезентационализма. За да позволи на философията да играе новата си роля на наставник, а не подкрепяната от епистемологията старата си роля на съдник на други културни области, Рорти се осланя на херменевтиката. Той разглежда тази област в по-широк смисъл и не се ограничава само с хуманитарните или обществените науки, а по-скоро я съпоставя изцяло с епистемологията и стига до заключението, че "По този начин епистемологията се базира на предположението, че всички приноси към даден дискурс са съизмерими. Херменевтиката до голяма степен е борбата срещу това допускане"⁵⁶. За да направи по-широка употребата на термините "съизмерим" и "несъизмерим" дискурс, Рорти се опира и на идеите на Томас Кун за периодите на нормална и аномална наука. Според Рорти "...херменевтиката е изучаването на аномален дискурс от гледна точка на нормален дискурс - опит да се придаде някакъв

⁵⁵ Robert Brandom, Introduction to *Rorty and his Critics*, edited by Robert Brandom, (Oxford: Blackwell Publishing, 2000), xiv.

⁵⁶ Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, (New Jersey: Princeton University Press, 1979), 316.

смисъл на това, което се случва на един етап, на който все още сме твърде несигурни в него, за да го опишем, и по този начин да започнем епистемологичен отчет за него"⁵⁷. Но той също така твърди, че назидателността е "обратната страна на херменевтиката" - твърдение, което според Робърт Пиърси е смущаващо, тъй като то сякаш противопоставя херменевтика и назидателна философия⁵⁸. Това очевидно противоречие в изказването на Рорти относно херменевтиката и назиданието, от една страна, говори за един по-освободен начин на използване на предмета на херменевтиката от негова страна; от друга страна обаче, то може да се приеме като сигнал за по-ироничен подход към назиданието - мнение, което се затвърждава от публикацията на книгата *Contingency, Irony and Solidarity* десетилетие по-късно.

Неговото становище се базира на тези три концепции и споделя идеите на постмодерните философи, особено що се отнася до истината. За Рорти твърденията, че светът е там отвън, и че истината е там отвън, не са идентични. Истината е свойство на изреченията, които се използват в човешките езици, които също са продукти на хората, условни артефакти, които се използват само за описване и преописване на реалността, доколкото човешките общества се развиват паралелно със своите речници. Според Рорти Дейвидсън, както и по-късният Витгенщайн, разглежда езика и речниците по-скоро като инструмент, който позволява на хората, които знаят как да го използват, да възприемат и изразяват новата историческа реалност на времето, в което живеят⁵⁹. Няма окончателен речник, поне не в събирателния смисъл на думата; окончателни речници могат да бъдат открити на индивидуално ниво, но те продължават да са условни. Човекът, който разбира и приема условността на собствения си окончателен речник, е наречен от Рорти подигравчия

⁵⁷ Ibid., 321.

⁵⁸ Robert Piercey, "Richard Rorty", in *The Blackwell Companion to Hermeneutics*, edited by Niall Keane and Chris Lawn, (Chichester: Blackwell, 2016), 446-450.

⁵⁹ Richard Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, (Cambridge: Cambridge University Press 1989), 11.

(иронизатор)⁶⁰. По-нататък той твърди, че от тази основна непредвидимост произтича непредвидимостта на Аз-а, както е посочено в трудовете на Фройд, Ницше и Блум, както и непредвидимостта на либералните общности. Също така важно и характерно за версията на Рорти е строгото разделение между частната и публичната сфера - точност, която всъщност му позволява да подкрепя както либерализма, така и иронията. За него иронията противостои на здравия смисъл, тя е изключително частен въпрос и се дължи на способността за преописване - способност, която се споделя както от романистите, така и от теоретиците.

Иронията на Рорти е подлагана на разнообразни критики. Една от причините е свързана с начина му на възприемане и тълкуване на други философи и методи и особено на херменевтиката. Разграничаването между частна и публична сфера също е обект на много критики и защитата му в условията на тази критика е от първостепенно значение, ако искаме либералната ирония да бъде философски осъществима. Друг проблематичен момент е стремежът на Рорти да довърши делото на Просвещението. От една страна, видяхме, че иронията в известно отношение е съзвучна с разума в модернистичната формулировка поне що се отнася до ранните немски романтици, които също са си поставили за задача да защитят идеите на Просвещението от сляпата вяра. От друга - подобна обвързаност се оказва винаги в опасна близост с определен оптимистичен поглед върху историята. Ние твърдим, че невъзможността на Рорти да свърже своята ирония с трагичния елемент, елемент, който има генеалогична връзка с нея, прави неговата секуларистка версия неубедителна от философска гледна точка. Рорти не успява да схване важноста от актуализирането на определена възможност и последствията, често трагични, които това актуализиране води след себе си. Със сигурност той не е сляп за този факт, щом

⁶⁰ Ibid., xv.

като отбелязва, че "Повторното описание често унижава"⁶¹; но не изглежда да е загрижен от това, до какво унижение би довело това, какъв би бил резултатът от недопускането на възможността за каквото и да е друго, лично или чуждо, преописание, което идва от самия факт, че едно от тях е осъществено.

Тези проблеми - взаимоотношението между литературата и философията, легитимирането на дискурсите, парадоксалното мислене на един децентриран център - са в основата на постмодернисткия проект и по-конкретно в основата на философията на Дерида. Дерида е близък до Ницше поне в два аспекта, които са от значение за нас, а именно понятието за различие и значението на метафорите в човешкия дискурс. Същината на въпроса е в позицията на Дерида: той не може да избегне върха на метафизиката, каквато е хегеловата система в мисленето на Хайдегер, но въпреки това се опитва да я подмени радикално чрез концепцията си за сила и *differánce*. Това изместване се извършва при деконструктивен прочит на текстовете с цел да се установи следата на другия в този прочит, другия, което е потиснат в Хегеловата система на "ограничена икономия", както се изразява Дерида, и което подтиква Белер (Behler) да направи първото пряко сравнение с фрагмент на Шлегел, според който за разума е еднакво фатално да има и да няма система.

Карел Тейн (Karel Thein) отбелязва: "В този смисъл сократическата жилка на Дерида надделява... защото сократическият глас - не по-различен от еленктическата дейност като такава - не може да бъде причислен към платоновата или която и да е друга метафизика"⁶². Метафилософската ирония има една съществена характеристика - невъзможността на една система да предложи конкурентно закриване, както и необходимостта тази система винаги да се стреми към такова. Според Тейн Дерида се интересува не толкова от историята, колкото от структурата на философията и една от основните цели на неговото

⁶¹ Ibid., 90.

⁶² Karel Thein, "Socratic Voices in Derrida's Writing", in *Brill's Companion to the Reception of Socrates*, edited by Christopher Moore, (Leiden; Boston: Brill, 2019), 959-960.

теоретизиране е да осъзнае необходимостта от изграждане на система и от стремежа на разума да се самозакрие. Той поставя въпроса така: "...ако приемем, че Платоновата крачка отвъд историческия Сократ не е *задължителна*, за да стане разбираемо настояването на последния за приоритета на дефиницията или търсенето му на самопознание, в какъв смисъл тя все пак е безусловна и *естествена* за човешкия ум? Дали тази стъпка не издава общата структура на философията, където зад всеки Сократ ще се крие по един Платон"⁶³? И наистина, при Сократ и Платон този безкраен стремеж към абсолютното, към границите на философията, както твърди Тейн, може да бъде обяснен с понятието "философска двойка", как иначе да бъде обяснен при Хегел, ако не с ранните немски романтици? От друга страна, Дерида изглежда е по-наясно с тези граници и с тяхното нарушаване. Знаем също така, че Дерида не е първият философ, който се противопоставя на понятието за сублация; Золгер (Solger), който е бил в контакт с Хегел, а преди него и Шлегел, са си представяли една иронична диалектика, която е отворена и никога не се затваря, никога не позволява преодоляване на противоречието. Така можем да заключим, че по отношение на различията Дерида показва повече прилики с ироничната традиция, както от гледна точка на отношението му към системата, така и от гледна точка на оценката му на негативното като елемент, който не може да бъде заобиколен, но може да породи и положителен резултат.

Темата за метафората е важна за Дерида и тя може да предложи още една точка на доближаване до ироничната традиция. Според Клайв Казо (Clive Cazeaux) (2007) "една от целите на деконструкцията е да покаже до каква степен философският аргумент е съставен и понякога повлиян или преориентиран от естетическите измерения на езика, в който е създаден..."⁶⁴. Но ако трябва да посочим реторичен троп, фигура на речта, която

⁶³ Ibid., 951. Подчертано в оригинала.

⁶⁴ Clive Cazeaux, *Metaphor and Continental Philosophy: From Kant to Derrida*, (New York: Routledge, 2007), 49.

най-отчетливо може да насочи към подобна абстрактна негативност, това ще е иронията, а не метафората, поне според Хегеловия прочит. Това, което Дерида се стреми да покаже, е, че има някакъв подобен прочит на метафората, но има и друго значение, което прави метафората толкова опасна за философията, колкото Хегел е смятал иронията.

Дерида разглежда темите за негативността и мълчанието включително и в статията си за негативното богословие, където говори за връзката между деконструкцията и тази проблематика. Както Киркегор, така и Дерида, както твърдим, намекват за сложната връзка между мълчанието и иронията: иронията се нуждае от мълчание, защото в нейния глобален обхват не може да бъде поддържан никакъв абсолютен утвърдителен телос или затваряне, и все пак мълчанието задължава иронията да говори, но в същото време насочва към нея. Някои от тези нови елементи на иронията са свързани и с понятието за Другия. Тези деридиански съображения са в известен смисъл обобщени и разгледани чрез понятието му за призрака, което се превръща в знак за обявяване на етиката на другия - другия не само по отношение на физическата, но и темпорална различност.

Чрез работите на Кристоф Менке (Christoph Menke) и Пол де Ман ще се опитаме да разкрием връзката, която деконструкцията по принцип, а също така и чрез конкретната употреба от Дерида, може да има с романтичката ирония. Основната теза на Менке е, че изкуството е дискурс *par excellence* за създаване на негативизъм. Така деконструкцията осигурява на царството на изкуството изключителна власт над всички останали дискурси, в частност над метафизичния дискурс на философията. Това, което е важно за нас тук е, че романтичният поврат на Дерида - поврат по отношение на модерността - представлява приемственост в иронията, от романтиците към Дерида и по-общо към деконструкцията. И второ, генеалогичното, по-съвременно обяснение на естетическия негативизъм, предлагано тук от Менке, представлява от своя страна херменевтичен опит за обяснение на негативизма и иронията.

Пол де Ман разглежда темата за иронията в две свои есета - "The rhetoric of temporality" ("Реторика на темпоралността") и "The concept of irony" ("Понятие за ирония"). И двете есета са посветени не само на иронията като троп, но и на Шлегеловата "ирония на иронията", и са отделени едно от друго с няколко години, което показва прогреса в мисленето на де Ман по този въпрос. Де Ман свързва алегорията с иронията на базата на дистанцираща темпоралност. За де Ман ключът се крие в разбирането на Аз-а като разказ, който, макар и да съдържа много негативни моменти, все пак има систематичен характер, който се дължи на факта, че може да бъде разбран като система от тропи. Иронията се включва в картината чрез използвания от Шлегел образ на "шута" - *buffo*, който се възприема като нарушаване на това повествование за себе си. В този аспект де Ман се разграничава от досегашните изследвания на иронията - включително и от собствената си статия - и засяга една от важните теми на постмодернистките мислители - смъртта на субекта, или казано не толкова драматично, Аз-а като наратив.

Една нюансирана критика на релативизма, лансирана главно от Кристофър Норис, е насочена не към деконструкцията като такава, а към други философи на постмодернизма, като Рорти, Лиотар и Фуко. Основната му грижа е да спаси деконструкцията, такава, каквато я развиват Дерида и де Ман, от обвинението в релативизъм, както и да разгледа произхода на релативизма при други мислители. Норис смята, че и Дерида, и де Ман разглеждат апориите на различните дискурси под една обща, иронична рамка, за разлика от иронията, породена от несъизмеримостта и релативизма. Що се отнася до иронията, отношението между херменевтиката и деконструкцията е по-сложно поради двусмислието, вероятността да съществуват както разбиране, така и неговата противоположност. При все че херменевтиката може да вмести иронията в своите рамки, все пак акцентът ѝ пада върху единството на смисъл, общност и разговор.

Глава 4: Изводи

Двете понятия - субективност и ирония - не са коекстензивни и за да се изтъкне този факт постулираме съществуването на *Ur-ironie* (първобитна/първична ирония). Пред лицето на подобен постулат, Сократ може би всъщност е използвал иронията за да отхвърли всякаква самонадеяност на своите съграждани, за да се противопостави на всякакъв вид инструментализация на разума, която би могла да го използва за конкретни цели, какъвто е случаят със софистите. Докато те биха използвали всякакви реторични похвати за да убедят и спечелят спора, Сократ използва реторичния троп на иронията за да подчертае всъщност невъзможността чрез дискусия да се постигнат философски цели. Той би използвал разума за да посочи един универсален логос, като се откаже от конкретните дискурси за да спечели спора. С тази цел, за да достигне върховете на логоса, той трябва да универсализира субективността, на първо място своята собствена. Създалото се впечатление, че романтиците са обвързани със субективността, има два източника: първоначалната им близост с Фихте и позицията на Хегел срещу тях, чиято сянка се усеща и в *Concept of irony* на ранния Киркегор.

Но не е необходимо човек да избере този вариант, защото, въпреки че той е осъществим до определен предел, не е необходимо да принуждаваме всички

мнения да се придържат към философско-ироничната гледна точка. Философското понятие за ирония може да действа метафилософски поради някои презумпции, които то съдържа, презумпции, които не се разглеждат от практическия подход, от подхода на изкуството да се живее: граница на познанието и безкрайният стремеж към нея; приемането на съществуване на граница на човешкото познание, като същевременно непрекъснато се опитваме да получим повече от него. Необходимостта от системи, но и признаването на тяхната историческа обусловеност; тази предпоставка е свързана с първата, тъй като постулира, че никоя философска система не може да бъде окончателна или да изчерпва цялото знание. Същевременно се приема за даденост, че философите ще се опитват по всяко време да предлагат цялостна конструкция на своите идеи. Използването на дискурсивния разум за формулиране на това, което интуитивно усещаме; иронията приема разсъдък/разума като средство за изразяване, но в същото време го докарва до краен предел и изтъква остатъците от интуицията, които той оставя след себе си. При все това тя не изпада в интуитивен мистицизъм. Реализъм от гледна точка на онтология на природата, но приемане на субективистичната гледна точка; иронизаторът приема реалността на природните същности, но същевременно постулира, че всяка отправна точка към битието на тези същности е обусловена от неговата субективистична гледна точка. И накрая, нуждата от трансценденция към абсолютното, но и необходимостта да се остане в рамките на човешкото. Необходимостта от вземане на отношение и от отричане на това отношение; когато тези необходиминости се представят *едновременно* и се демонстрират от един и същ човек, тогава можем да говорим за иронизатор, а когато това се случва по

отношение на философска позиция, тогава можем да говорим за философ-иронизатор. Такива са метафилософските предпоставки, които могат да служат като белези на ироничност и трагичен начин на мислене за всяка една философия.

Сега можем да се обърнем към друг по-специфичен проблем - този за прогреса във философията, който е истински метафилософски проблем, повдигнат преди всичко от аналитичната традиция. Опитавме се да покажем, че трагичното мислене е сродно на ироничното и е добре обобщено от Менке (Menke) по следния начин: "Разумът е диалектичен, защото прави грешки, от които не може да се поучи"⁶⁵. Причината за този факт Менке приписва на "дълбоко скритите източници в човешкия разум"⁶⁶ на Кант, един неизбежно мълчалив извор на човешкото познание, който е и източник на ирония. Но ако разумът не може да се поучи от собствените си грешки, тогава прогресът всъщност е недостижим. Всъщност метафилософската ирония би трябвало да твърди, че възможността за постигане или не на напредък във философията е псевдопроблем, а най-доброто, което можем да постигнем, е някакво "преописание / редескрипция", както казва Рорти, на основните проблеми в една различна епоха. Рорти не предлага структурна причина за ограничаването ни до редескрипция, тъй като изобщо се отказва от метафизиката, но едно метафилософско описание на иронията предлага именно такова описание - непрозрачния и мълчалив абсолютен познанието, към който винаги се стремим, но никога не достигаме. Затова за един метафилософски, теоретичен тип ирония понятието за прогрес винаги ще бъде нюансирано. Една от

⁶⁵ Christoph Menke, *The Sovereignty of Art: Aesthetic negativity in Adorno and Derrida*, transl. by Neil Solomon, (Cambridge: MIT Press, 1998), 102.

⁶⁶ Ibid.

възможните интерпретации на прогреса е тази на Ръш, който, противопоставяйки възгледите на Хегел и Шлегел по този въпрос, твърди, че "прогресът, по думите на Шлегел, се състои в това, че все повече и повече от концептуалния фон, необходим за осмислянето на твърденията, попада в обсега на иронията; това е разрастването на *ироничната сфера (ironic ambit)*"⁶⁷. Тази иронична представа за прогрес обаче не се свежда задължително до премахване на причината за неспособността на разума да се учи, а само до неопределеното ѝ отдръпване от погледа ни. Границата на човешкото познание, която играе важна роля от Сократ до Дерида, е основната причина, поради която прогресът в смисъл на закриване не може да се вмести в метафилософската, иронична рамка, която разглеждаме тук.

Трябва да съществува метафилософска ирония, която да информира други области, например философията на психичното здраве. Именно в тази област са съсредоточени много от нашите теми, като например субектът и езикът, и към тях може да се подходи от две различни точки на ирония. Първата е иронията като изкуство да се живее, особено в работите на Ричард Рорти и Джонатан Лиър (Jonathan Lear). Ироничният прагматизъм на Рорти би го принудил да възприема философията на психичното здраве, но не в ролята съдник на самата наука, тъй като той се дистанцира напълно от тази епистемологична теза; следователно той би приветствал или дори проправил пътя към подходи към психичното здраве, които са по-хуманистични като например херменевтичната психиатрия, на която той обръща внимание в книгата си *Philosophy and the Mirror of Nature*. Що се отнася до Лиър, неговите възгледи за практическата страна на иронията са важни за

⁶⁷ Fred Rush, *Irony and Idealism: rereading Schlegel, Hegel and Kierkegaard*, (Oxford: Oxford University Press, 2016), 166.

изследванията на психичното здраве. Както отбелязва той, опирайки се на примерите на Киркегор и Сократ, "Ами ако този малък разрушител [т.е. иронията] е от решаващо значение за човешкото състояние? според мен иронията не се разкрива нито чрез гласа на мнозинството, нито чрез проблясък на трансцендентна идея, а чрез разбирането на това, което трябва да има значение, когато става въпрос за водене на подчертано човешки живот"⁶⁸. Необходимо е да се спомене ясно изразената хуманистична жилка и в двата подхода, която, разбира се, е свързана със субективистичните подходи към иронията.

Но в областта на психичното здраве има място и за по-теоретичен подход към иронията, какъвто пример е най-вече "Cogito and the History of Madness" на Дерида, която представлява критичен подход към работата на Фуко по същата тема. Основното несъгласие на Дерида се състои в това, че той смята за невъзможен опита на Фуко да формулира история на лудостта извън разума и езика; невъзможен поне от философска гледна точка, ако не и от историческа. Аргументацията на Дерида проследява познатата ни лъжа, която разгледахме в съответната глава, за да заключи със следното: "Поради това кризата или забравата може би не е случайност, а по-скоро съдба на говорещата философия - философията, която живее само като поставя в плен(sic) лудостта, но която би умряла като мисъл, и то с още по-тежко насилие, ако една нова дума не освобождаваше във всеки един момент предишната лудост, като същевременно затваряше в себе си, в настоящото си съществуване, лудия на деня... може да се каже, че господството на завършената мисъл може да бъде установено само въз

⁶⁸ Jonathan Lear, *A Case for Irony* (Cambridge: Harvard University Press, 2011), ix.

основа на повече или по-малко прикритото изолиране, унижаване, оковаване и издевателство над лудия в нас, над лудия, който може да бъде глупака на логоса, който е баща, господар, цар"⁶⁹. В този пасаж може да се открие почти структурната модалност на необходимостта, която принуждава логоса към насилие, за да проговори, необходимост, която носи в себе си осъзнаването на случайността, а именно ирония в исторически план, както и необходимостта ѝ във философски такъв.

В заключение можем да кажем, че ироничният метафилософски подход, който води началото си от Сократ до наши дни, може да бъде едно плодотворно направление във философията през настоящия век. То може да се конституира като автономно понятие отвъд субективността и езика, като същевременно може да стимулира съответни размисли по тези теми; то може също така да предложи съществени прозрения за други области на философията на конкретните науки, като например философия на психиатрията или на психичното здраве.

⁶⁹ Jacques Derrida, *Writing and Difference*, translated by Alan Bass (Chicago: The university of Chicago Press, 1978), 61.

Основни приноси

- 1) Настоящата дисертация се отличава от стандартния прочит на сократическата ирония като висша, остроумна форма на рационализъм и вместо това разглежда употребата на ирония като начин за развенчаване на епохата на разума, господстваща в класическата Атина, за което свидетелства присъствието на софистите и отношенията на Сократ с тях.
- 2) Тази дисертация също така посочва структурните предпоставки, които могат да възникнат между ироничното мислене и спекулативното мислене, като по такъв начин ситуира философската ирония като обоснована методология за философстване.
- 3) Дисертацията доказва, че иронията противостои на релативизма в същата степен, в която противостои на всеобхватното, основополагащо мислене.
- 4) Най-същественният принос на дисертацията се състои в това, че тя разглежда иронията като метафилософско понятие, което може да има последици в други, по-конкретни области на философията. Освен това дисертацията изследва значението на метафилософията на иронията за философски проблеми като система, прогрес, субективност и познание, както и за области като етика, метафизика, онтология и естетика.

Публикации

Kalfopoulos Evangelos, “Socrates and Tragedy in respect to irony”, *Sofia Philosophical Review* xv, 1:2022

Kalfopoulos Evangelos, “Irony, fragmentation and urbanity”, *Sofia Philosophical Review*, предстоящо

Kalfopoulos Evangelos, “The possibility of the tragic”, *Filosofski Alternativi*, предстоящо

Библиография

Adorno, Theodor. *Negative Dialectics*. Translated by E.B. Ashton. London: Routledge, 2004.

Albert, Georgia. "Understanding Irony: three essays on Friedrich Schlegel". *MLN*, 108, no. 5 (1993): 825-848

Appelbaum David. *Jacques Derrida's Ghost: a Conjuraton*. New York: State University of New York Press, 2009.

Auerbach, Erich. *Giambattista Vico und die Idee der Philologie*. Translated (in modern Greek) by Kostas Spatharakis. Athens: MIET, 2016.

Behler, Ernst *Irony and the Discourse of Modernity*. Seattle: University of Washington Press, 1990.

Beiser, Frederic C. *German idealism: The Struggle Against Subjectivity*. Cambridge: Harvard University Press, 2002.

Beiser, Frederick C. "Romanticism and Idealism". In *The Relevance of Romanticism: Essays on German Romantic Philosophy*, edited by Dalia Nassar, 30-43. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Beiser, Frederick C. *Hegel*. Routledge: New York 2005.

Beiser, Frederick C. *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Beiser, Frederick C. *The Romantic Imperative: the Concept of Early German Romanticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Bennington, Geoffrey. "Derrida and Politics". In *Jacques Derrida and the Humanities: A Critical Reader*. Edited by Tom Cohen, 193-212. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.

Berlin, Isaiah. *The Roots of Romanticism*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

Berlin, Isaiah. *Three Critics of Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

Bernstein, Richard J. *Ironic Life*. Malden, MA: Polity, 2016.

Bouveresse, Jacques. "Reading Rorty: Pragmatism and its Consequences". In *Rorty and his Critics*. Edited by Robert Brandom, 130-146. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.

Bowie, Andrew. "John McDowell's *Mind and World*, and Early Romantic Epistemology". *Revue Internationale de Philosophie* 3, no. 197 (1996): 515-554

Bowie, Andrew. *Aesthetics and Subjectivity: from Kant to Nietzsche*. Manchester: Manchester University Press, 2003.

Brandom, Robert. Introduction to *Rorty and his Critics*, ix-xx. Edited by Robert Brandom. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.

Bubbio, Paolo Diego. "Solger and Hegel: Negation and Privation". *International Journal of Philosophical Studies* 17, no.2 (2009): 173-187

Bubner, Rudinger. *The Innovations of Idealism*. Translated by Nicholas Walker. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Burian, Peter. "Myth into *muthos*: the shaping of tragic plot". In *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. edited by P.E. Easterling, 178-211. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Burke, Seán. *The Death and Return of the author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault and Derrida*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.

Caputo, John D. "Gadamer's Closet Essentialism: a Derridean Critique". In *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer- Derrida Encounter*. Edited by Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer, 258-264. New York: State University of New York Press, 1989.

Carlsson, Urlika. *Kierkegaard and Philosophical Eros: between Ironic Reflection and Aesthetic Meaning*. London: Bloomsbury Academic, 2021

Cazeuax, Clive. *Metaphor and Continental Philosophy: From Kant to Derrida*. New York: Routledge, 2007.

Cisney, Vernon W. *Deleuze and Derrida: Difference and the Power of the Negative*. Edinburg: Edinburg University Press, 2018.

Colebrook, Claire. *Irony*. London: Routledge, 2004.

Cotter, Joseph. "The etymology and earliest significance of εἶρων". *Glotta*, 70(1992): 31-35

Crome, Keith. *Lyotard and Greek Thought: Sophistry*. New York: Palgrave Macmillan, 2004.

Cross, Andrew. "Neither either nor or: the perils of reflexive irony". In *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Edited by Alastair Hannay and Gordon D. Marino, 125-154. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Dastur, Françoise. "Tragedy and Speculation". In *Philosophy and Tragedy*. Edited by Miguel de Bestigui and Simon Sparks, 74-85. London: Routledge, 2000.

Davidson, Donald. "Truth Rehabilitated". In *Rorty and his Critics*. Edited by Robert Brandom, 65-74. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.

de Man Paul. *Aesthetic ideology*. Edited by Andrzej Warminski. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

de Man, Paul. *Blindness and Insight: Essays on the Rhetoric of Contemporary Criticism*. London: Routledge, 1983

Deleuze, Gilles and Felix Guattari. *What is Philosophy?*. Translated by Hugh Tomlinson and Graham Burchell. New York: Columbia University Press, 1994

Deleuze, Gilles, *Foucault*. Translated and edited by Seán Hand. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

Deleuze, Gilles. *Nietzsche and Philosophy*. Translated by Hugh Tomlinson. London: Continuum, 1983.

Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Translated by Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

Derrida, Jacques *Margins of Philosophy*. Translated by Alan Bass. Sussex: The Harvester Press, 1982.

Derrida, Jacques *Of Grammatology*. Translated by Cayatri Chakravotry Spivak. Baltimore: The John Hopkins University Press, 1997.

Derrida, Jacques. "How to Avoid Speaking: Denials". In *Derrida and Negative Theology*. Edited by Howard Coward and Toby Foshay, 73-142. New York: State University of New York Press, Albany, 1992.

Derrida, Jacques. *Disseminations*. Translated by Barbara Johnson. London: The Athlone Press, 1981.

Derrida, Jacques. *Memoires for Paul de Man*. Translated by Cecile Lindsay, Jonathan Culler, Eduardo Cadava and Peggy Kamuf. New York: Columbia University Press, 1989.

Derrida, Jacques. *Specters of Marx: The State of the Debt, the Work of Mourning and the New International*. Translated by Peggy Kamuf. New York: Routledge, 1994.

di Cesare, Donatela. "Hermeneutics and Deconstruction". In *The Blackwell Companion of Hermeneutics*. Edited by Niall Keane and Chris Lawn, 471-480. Chichester: Wiley Blackwell, 2016.

Easterling, P.E. "A show for Dionysus". In *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*. edited by P.E. Easterling, 36-54. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Edmunds, Lowell. "The practical irony of the Historical Socrates". *Phoenix* 58, no. 3/4 (2004): 193-207.

Elshtain, Jean Bethke. "Don't Be Cruel: Reflections on Rortyan Liberalism". In *Rorty*. Edited by Charles Guignon and David R. Heily, 138-157. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Engel, Pascal & Richard Rorty. *À quoi bon la vérité?*. Translated (in Greek) by Stelios Virvidakis. Athens: Polis, 2010.

Engel, Pascal. *Truth*. McGill: Queen's University Press, 2002.

Figal, Günter. "Aesthetically limited reason: on Nietzsche's *The Birth of Tragedy*". In *Philosophy and Tragedy*. Edited by Miguel de Bestigui and Simon Sparks, 136- 147. London: Routledge, 2000.

Foucault, Michel. "Nietzsche, Genealogy, History". In *Language, Counter-Memory, Practice: Selected Essays and Interviews*, edited by D. F. Bouchard, 139-164. Ithaca: Cornell University Press, 1977.

Frank, Manfred. "Limits of the Human Control of Language: Dialogue as the Place of Difference Between Neostructuralism and Hermeneutics". In *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer- Derrida Encounter*. Edited by Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer and translated by Richard Palmer, 150-161. New York: State University of New York Press, 1989.

Frank, Manfred. "What is Early German Romantic Philosophy". In *The relevance of Romanticism: Essays on German Romantic Philosophy*. Edited by Dalia Nassar, 15-29. Oxford: Oxford University Press, 2014.

Frank, Manfred. *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*. Translated by Elisabeth Millán-Zaibert. Albany: State University of New York Press, 2004

Frede, Michael. *Ancient Greek Philosophy: Historical and Historiographical Aspects*. Edited by Chloe Balla. Athens: Ekkremes Press, 2008.

Frederick, Samuel. "Astonished thought: Friedrich Schlegel's appropriation of Socratic Irony". In *Brill's companion to the reception of Socrates*. Edited by Christopher Moore, 719-748. Leiden, Boston: Brill, 2019.

Gadamer, Hans- Georg. "Hermeneutics and Logocentrism". In *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer- Derrida Encounter*. Edited by Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer, 114-125. New York: State University of New York Press, 1989.

Gadamer, Hans-Georg. *Hegel's dialectics*. Translated by P. Christopher Smith. London: Yale University Press, 1976.

Galland-Szymkowiak, Mildred. "Between Romanticism and Idealism: Karl Wilhelm Ferdinand Solger, Philosophy as the thought of Revelation". *Symphilosophie* 1 (2019): 39-59.

Gasché, Rodolphe. *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection*. Cambridge: Harvard University Press, 1986.

Gatta, Giunia. *Rethinking Liberalism for the 21st Century: The Skeptical Radicalism of Judith Shklar*. New York: Routledge, 2018.

Golomb, Jacob. "Kierkegaard's ironic ladder to authentic faith". *Philosophy of Religion* , 32 (1991): 65-81.

Gooch, P. W. "Irony and Insight in Plato's Meno". *Laval théologique et philosophique* 43, no. 2 (1987): 189–204

Gorodeisky, Keren. "19th Century Romantic Aesthetics". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta. 2016 Edition.

Guignon, Charles and David R. Heily. "Introduction: Richard Rorty and contemporary philosophy" to *Rorty*, 1-40. Edited by Charles Guignon and David R. Heily. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Guthrie, W.K.C. *Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Guthrie, W.K.C. *The Sophists*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Habermas, Jürgen. "Richard Rorty's Pragmatic Turn". In *Rorty and his Critics*. Edited by Robert Brandom, 31-55. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.

Hamann, Johann Georg. *Writings on Philosophy and Language*. Translated and edited by Kenneth Haynes. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Hegel, G.W.F. *Aesthetics: Lectures on Fine Art*. Translated by T.M. Knox. Oxford: Clarendon Press, 1975.

Hegel, G.W.F. *Reading Hegel: Hegel's Introductions*. Edited by Aakash Singh & Rimina Mohapatra. Melbourne: re.press 2008.

Hegel, G.W.F. *The Science of Logic*. Edited and translated by George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press 2010.

Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper and Row, 1962.

Henriques, Raimundo. "The Tractatus as 'an exercise in Kierkegaardian Irony'". *Teorema* 40, no2 (2021): 169-182.

Hühn, Lore. "Irony and Dialectic: On a Critique of Romanticism in Kierkegaard and Hegel's Philosophy". *MLN* 128, no.5 (2013): 1061-1082

Immerwahr, Raymond. "The Subjectivity or Objectivity of Friedrich Schlegel's Poetic Irony". *The Germanic Review: Literature, Culture, Theory* 26, no.3 (1951): 173-191

Inwood, Michael. *A Hegel Dictionary*. Oxford: Blackwell Press, 1992.

Ipkin, Andrew. "Taking Rorty's Irony Seriously", *Humanities* 2 (2013): 292-312

Jankélévitch, Vladimir. *L'ironie*. Translated (in modern Greek) by Michalis Karachalios. Athens: Plethron, 2005.

Kahn, Charles H. *Plato and the Socratic Dialogue: The philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Kaufmann, Walter. *Hegel: A Reinterpretation*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1978

Kierkegaard, Søren. *Concluding unscientific postscript to the Philosophical Crumbs*. Edited and translated by Alistair Hannay. Cambridge: Cambridge University Press 2009.

Kierkegaard, Søren. *The Concept of Irony with continual reference to Socrates*. Edited and translated by Howard V. Hong and Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press, 1989.

Lacoue-Labarthe, Philippe and Nancy, Jean-Luc. *The literary absolute: The Theory of Literature in German Romanticism*. Translated by Philip Barnard and Cheryl Lester. New York: SUNY Press, 1988

Lacoue-Labarthe, Philippe. "The Fable (Literature and Philosophy)". In *The Subject of Philosophy*. Edited by Thomas Tresize and translated by Hugh J. Silverman, 1-13. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.

Lacoue-Labarthe, Philippe. *Typography: Mimesis, Philosophy, Politics*. Edited and translated by Christopher Fynsk. London: Harvard University Press, 1989.

Lear, Jonathan. *A Case for Irony*. Cambridge: Harvard University Press, 2011.

Lukács, Georg. *The Destruction of Reason*. Translated by Peter Palmer. New Jersey: Humanities Press, 1981.

Lyotard, Jean-François. *The Postmodern condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi. Manchester: Manchester University Press, 1984.

Mautner, Thomas. *The Penguin Dictionary of Philosophy*. London: Penguin Press, 2000.

Menke, Christoph. "The presence of tragedy". *Critical Horizons* 5, no.1 (2004):201-225

Menke, Christoph. *The Sovereignty of Art: Aesthetic Negativity in Adorno and Derrida*. Translated by Neil Solomon. Massachusetts: MIT Press, 1998.

Menke, Christoph. *Tragic play: Irony and Theatre from Sophocles to Beckett*. Translated by James Phillips. New York: Columbia University Press, 2009.

Millan-Zaibert, Elizabeth. *Friedrich Schlegel and the emergence of romantic philosophy*. New York: State University of New York Press, 2007.

Miller, Eric. "Masks of Negation: Greek eironeia and Schlegel's Ironie". *European Romantic Review* 8, no. 4 (1999): 360-385

Mirzalian, Karolin. *An Ironic Approach to the Absolute: Schlegel's Poetic Mysticism*. London: Lexington Books, 2020.

Muench, Paul. "Socratic Irony, Plato's Apology and Kierkegaard's On the Concept of Irony". In *Kierkegaard Studies Yearbook 2009*. Edited by Niels Jørgen Cappelørn, Hermann Deuser and K. Brian Söderquist, 71-125. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2009.

Nancy, Jean-Luc. "Dies Irae". In *Dies Irae*. Edited by Angela Condello, Carlo Grassi, and Andreas Philippopoulos-Mihalopoulos, 27-93. London: University of Westminster Press, 2019.

Nehamas, Alexander. *The Art of Living: Socratic reflections from Plato to Foucault*. Berkeley: University of California Press, 1998.

Newmark, Kevin. *Irony on Occasion: from Schlegel and Kierkegaard to Derrida and de Man*. New York: Fordham University Press, 2012.

Nietzsche, Friedrich. *Socrates and Greek Tragedy*. Translated (in modern Greek) by Dimitris Ifantis. Athens: Roes Press, 2018.

Norris, Christopher. "Deconstruction and Epistemology: Bachelard, Derrida, de Man", *Paragraph 21*, no.1 (March 1998): 69-100.

Norris, Christopher. *Against Relativism: Philosophy of Science, Deconstruction and Critical Theory*. Oxford: Blackwell Publishing, 1997.

Norris, Christopher. *Derrida*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.

Piercey, Robert. "Richard Rorty". In *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. Edited by Niall Keane and Chris Lawn, 446-450. Chichester: Wiley Blackwell, 2016.

Plato. *Apology of Socrates*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, Loeb Classical Library, 2005.

Plato. *Symposium*. Translated (in modern Greek) and commentary by Ioannis Sykoutris. Athens: Estia publications, 2000.

Porter, James I. "Nietzsche and the 'Problem of Socrates'". In *A Companion to Socrates*, edited by Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar, 406-425. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

Rescher, Nicholas. *Philosophical Dialectics: An Essay on Metaphilosophy*. Albany: SUNY Press, 2006.

Risser, James. "The Two Faces of Socrates: Gadamer/Derrida". In *Dialogue and Deconstruction: The Gadamer- Derrida Encounter*. Edited by Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer, 177-185. New York: State University of New York Press, 1989.

Rorty, Richard. "Response to Donald Davidson". In *Rorty and his Critics*. Edited by Robert Brandom, 74-80. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.

Rorty, Richard. "Response to Michael Williams". In *Rorty and his Critics*. Edited by Robert Brandom, 213-219. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.

Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Rorty, Richard. *Essays on Heidegger*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1979.

Rorty, Richard. *Philosophy as Cultural Politics, Philosophical papers vol. 4*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Rush, Fred. *Irony & Idealism: Re-Reading Schlegel, Hegel & Kierkegaard*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

Schlegel, Friedrich. *Lucinde and the Fragments*. Translated by Peter Firchow. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1971.

Schlegel, Friedrich. *On the Study of Greek Poetry*. Translated and edited by Stuart Barnett. Albany: State University of New York Press, 2001.

Schlegel, Friedrich. *Philosophical Fragments*. Translated by Peter Firchow. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.

Shklar, Judith. "The Liberalism of Fear". In *Liberalism and the Moral Life*. Edited by Nancy L. Rosenblum, 21-38. London: Harvard University Press, 1989.

Smith, Daniel W. "Deleuze and Derrida, Immanence and Transcendence: Two Directions in Recent French Thought". In *Between Deleuze and Derrida*. Edited by Paul Patton and John Protevi, 46-66. London: Continuum, 2003.

Spivak, Gayatri Chakravorty. Translator's Preface to *Of Grammatology*, ix- lxxxvii. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997.

Stegmaier Werner. "Plato and Nietzsche: Dialogue and Aphorism". In *Nietzsche and the Greeks*, edited by Teresa Pentzopoulou-Valala and translated by I. Christodoulou 73-96. Thessaloniki: Zitros Press, 1997.

Szondi, Peter. *An essay on the Tragic*. Translated by Paul Fleming. Stanford: Stanford University Press, 2002.

Szondi, Peter. *On textual understanding and other essays*. Translated by Harvey Mendelson. Minneapolis: University of Minnesota press, 1986.

- Tasis, Theofanis. *Politics of Bios: the Irony*. Athens: Eurasia publications, 2012.
- Taylor, A.E. *Plato: The Man and his Works*. Translated (in modern Greek) by Iordanis Arzoglou. Athens: MIET Press, 2000.
- Thein, Karel. "Socratic Voices in Derrida's Writing". In *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Edited by Christopher Moore, 950-974. Leiden; Boston: Brill, 2019.
- Thein, Karel. "Socratic Voices in Derrida's Writings". In *Brill's companion to the reception of Socrates*. Edited by Christopher Moore, 950-974. Leiden, Boston: Brill, 2019.
- Vallega-Neu, Daniela. *Heidegger's Contributions to Philosophy, an introduction*. Bloomington: Indiana University Press, 2003.
- Verene, Donald Philip. *Hegel's Recollection: a study of images in the Phenomenology of Spirit*. New York: State University of New York Press, 1985.
- Verene, Donald Phillip. *Vico's New Science: a Philosophical Commentary*. Ithaca: Cornell University Press, 2015.
- Vico, Giambattista. *The autobiography of Giambattista Vico*. Translated by Max Fisch and Thomas Bergin. Ithaca: Cornell University Press, 1944.
- Vico, Giambattista. *The New Science*. Translated by Thomas Bergin and Max Fisch. Ithaca: Cornell University Press, 1948.
- Vlastos, Gregory. "Socrates' Disavowal of Knowledge". *Philosophical Quarterly* 35, no 138 (Jan. 1958): 1-31
- Vlastos, Gregory. *Socrates: ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

West, David. *An Introduction to Continental Philosophy*. Cambridge: Polity Press, 1996.

Wilberg, Christian. "Socrates and Euripides". In *A Companion to Socrates*, edited by Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar, 21-35. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.

Williams, Michael. "Epistemology and the Mirror of Nature". In *Rorty and his Critics*. Edited by Robert Brandom, 191-213. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.

Woodruff, Paul. "Socrates among the Sophists". In *A Companion to Socrates*, edited by Sara Ahbel-Rappe and Rachana Kamtekar, 36- 47. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.