

Gyenge Zoltán

Az ironikus és elbeszélő érvelés – különös tekintettel Kierkegaard Szókratész-értelmezésére

Az irónia kérdése az antik filozófiában, pontosabban a szókratészi bölcsületben játszott szerepét követően a XIX. század folyamán nyer legalább akkora szerepet, mint a kezdetekben. A német romantika az iróniát mint egyfajta világhoz való hozzáállást, viszonyítási attitűdöt fedezi fel és használja, nem csupán az irodalom, de a filozófia területén is. Schlegel szerint az irónia a „paradoxon egyik formája” (SCHLEGEL 1980, 48. töredék). Schlegel számára az irónia, akár a romantikus irónia is, elválaszthatatlan Szókratész filozófiájától, amit a 108-as kritikai töredékben a következőképpen fogalmaz meg: „A szókratészi irónia az egyetlen, valóban szándékoltan és mégis józanul megfontolt elváltoztatás. Egyképp lehetetlen a kimódolása és az elárulása. Aki nem képes rá, annak számára a legnagyobb színvallás után is talány marad. Senkit meg nem téveszt ez az irónia, csupán azokat, akik megtévesztésnek hiszik, és vagy örvendeznek a pompás móka láttán, mellyel az egész világot bolonddá teszik itt, vagy mérgek lesznek, ha rájönnek, hogy itt őket is be akarták csapni. Minden merő komolyság és minden merő tréfa ebben az iróniában, minden a legőszintébben nyílt, minden mélységesen elváltoztatott.” (SCHLEGEL 1980, 108. töredék. Kiemelés tőle – Gy. Z.)

Foglalkozik vele többek között Solger, Tieck, Hamann és Hegel is, de a legfontosabbnak a romantika tartja. Igen jelentős Jean Paul *Vorschule der Aesthetik* című, 1804-es munkájának 37. paragrafusa, ahol a romantika jeles képviselője igen részletesen foglalkozik az irónia kérdésével, amikor is különbséget tesz a kedélyesség, kedv (*Laune*) és az irónia (*Ironie*) között (PAUL 1963, 152). Tagadhatatlan viszont, hogy a XIX. században igazán híressé éppen Kierkegaard teszi, aki disszertációját az irónia szókratészi értelméről, valamint – ezen túlmenően – az irónia általános fogalmáról készíti, és gyökeresen átértelmezi azt. Ez azért fontos, mert Kierkegaard több művében praktikus alkalmazza is egyes események, történések, és egyáltalán: az egzisztenciálkategóriák leírására, sőt az indirekt közlésen keresztül szinte mindenre. Azonban már előzetesen le kell szögeznünk, hogy Kierkegaard, bár ebben a kontextusban szorosan kötődik a platóni–szókratészi felfogáshoz ugyanúgy, mint Hegelhez és a német romantikához; onnan elindulva és mindig azokhoz kapcsolódva fejti ki érveit az új koncepciónak megfelelően, mégis jelentősen túllép azokon. Mindezt elég egyértelműen fejezi ki egy 1837-es feljegyzése, ahol világosan megkülönbözteti a görög, a szókratészi iróniát a romantikus iróniától, s afelől sem hagy kétséget, hogy őhozzá az előbbi áll sokkal közelebb. Egészen pontosan úgy fogalmaz, hogy az irónia a romantikában mindig is külsődleges marad, soha nem lép belsőleg érintkezésbe az egyes emberrel, nem lesz az individuumon belüli világ része.

Kierkegaard disszertációját (*Om Begrebet Ironi*) (KIERKEGAARD 1901–1906, XIII; KIERKEGAARD 1996, 31; ld. SUKI 1982) a koppenhágai egyetem filozófia fakultásán

1841. szeptember 29-én nyilvános vitában védte meg. Az írásban nagy mértékben támaszkodott a már idézett szerzők mellett Hamann híres könyvére (*Sokratische Denkwürdigkeiten*), Ferdinand Christian Baur *Das christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus* című munkájára, valamint Carl Daubra (őrá többször is hivatkozik). Mindenekelőtt azonban le kell szögeznünk: a legfontosabb forrás maga Hegel, ami azért is lényeges, mert Kierkegaard ebben az esetben nem a hegelianusokkal vitatkozik, hanem valóban magával Hegellel, a művét idézi és nem a kommentárokat.¹ A disszertáció dán nyelven íródott, ami azért érdekes, mert ezt Kierkegaard csak külön kérelemre tehette meg, mivel a tudományos élet akkori nyelve a latin volt. A disszertációval kapcsolatban ismert F. Ch. Sibbern, J. N. Madvig, F. Ch. Petersen, valamint P. O. Brønsted véleménye, amelyek a védés előtt, 1841 júniusában–júliusában fogalmazódtak meg (KIRMMSE 1996, 29–32). A védés közel nyolc órán át zajlott, de végül sikeresen ért véget, még némi visszhangot is keltett.

Szándékát jól mutatja, hogy a disszertációban két, egymástól jól elkülöníthető szakasz van, mely nem feltétlenül követi egymást, hanem a könyv szövetébe van befonva. Az egyik egy történeti-filozófiai áttekintés az irónia fogalmát illetően, elsőként Szókratészre koncentrálva, majd a romantika felfogásán keresztül körvonalazódik a másik: az irónia általános fogalma és érvénye a filozófiában. A két rész – mint mondtuk – egymástól szorosan nem választható el, organikus egységet alkot. A második részben bontakozik ki az igazán lényeges elem, nevezetesen az, hogy Szókratész Kierkegaard számára az egzisztálás paradigmaticus előképe, de – egyetértve Pieperrel – a szubjektív filozófia előfutára, akit egy „das Sich-zu-sich-selbst-Verhalten im Sich-Verhalten zum Kosmos, zu den Mitmenschen, zu Gott” jellemez (PIEPER 2000, 27). Az az elsődleges egy olyan, önmagához való viszony, amely minden más viszonyulásnak (a kozmoszhoz, az emberekhez, Istenhez) előfeltétele. Mindez, ha jól belegondolunk, nem áll túl távol egy későbbi művében leírt gondolatától sem, amikor is az ént (*Selv*) egyszerűen viszonyként határozza meg (KIERKEGAARD 1901–1906, XI. 127). Mindezt alátámasztja az is, amit a *Lezáró tudománytalan utóiratban* Szókratész személyéről ír: „Szókratész tudatlansága (*Uvidenhed*) ezért annak a bensőségességnek (*Inderlighed*) egész szenvedélyével megragadott kifejeződése, hogy az örök igazság viszonyban van az egzisztálóval, és hogy ennek, amíg csak egzisztál, mindig paradoxonnak kell maradnia; és mégsem lehet kizártnak tekinteni, hogy Szókratész szókratészi tudatlanságában több volt az igazság, mint az egész rendszer objektív valóságában, mely az idő követelményeivel kacérkodik, és magántanárokhoz illik.” (KIERKEGAARD 1901–1906, VII. 169.) Mindebből világosan látható, hogy Kierkegaard az ironikus viszonyt, a szókratészi attitűdöt illetően sokkal tovább megy, mint egy disszertáció keretei indokoltá tennék, hiszen azt az egzisztencia, az egzisztálás alapfeltételeként írja le, ami ismételten világossá teszi, hogy miért is játszik ez a korai írás a későbbi megértés számára elengedhetetlenül fontos, megalapozó szerepet.

A tartalmi kérdéseket illetően rögtön az elején a következő megkülönböztetést tesz. Az irónia fogalmának két aspektusa van, mely közül az első különösen szembe-tűnő: a *módszertani oldal* (most csak ezzel fogunk foglalkozni), azaz egy diszkurzív kifejtési mód, amelynek mesterei voltak bőven van alkalmunk megtapasztalni Platón szókratikus dialógusaiban. Röviden ez a kifejtés módszertani alapját jelenti, amelyet a kérdezős pozíciójába helyezkedő és a logikai érvelést alkalmazó Szókratész kiváló-

¹ Máshol sokkal inkább Rosenkranzra támaszkodik (vö. ROSENKRANZ 1840).

an ki is használ szofista beszélgetőtársaival szemben.² Ez a lakonikus kérdés-válasz dichotómiájára épül, szigorúan ezekre koncentrál, és nem engedi a hosszas fejtegetést. Ebből fejti ki azt a metódust, amely nem a közvetlen kérdés-válasz kettőséget, a közvetlen argumentációt jelenti, hanem azt, amit ő *indirekt módszerek*, *indirekt közlésnek* (*indirekte meddelelse*) is nevez (KIERKEGAARD 1996, 16. 271). Az indirekt közlés elsődlegesen a pszeudomin művekre jellemző. Az épületes beszédeket így nem az irónia, nem a közvetlen, de nem is az *indirekt közlés*, hanem egyfajta spekulatív elemektől sem mentes elmélkedés jellemzi. Ezek a beszédek a prédikáció formáját követik, nem teljesen jogosult azonban Pieper megjegyzése, miszerint a „direkte Mitteilung” (a közvetlen közlés) jellemzi azokat (PIEPER 2000, 34). Ugyanis – ezt mindenképpen előre kell bocsátanunk – Kierkegaard egész életművét tekintve nem igazán találunk példát a direkt közlésre, mivel azt Kierkegaard a trivialitással azonosnak tekintette.

Az indirekt közlésről elsőként biztosan elmondható tehát, hogy az iróniából ered, de vele mégsem azonos, szemben Ernst Behler megállapításával (BEHLER 1997, 197).³ Mindenképpen kulcsfogalomról van szó, amely az egész kierkegaard-i életművet át-
hatja, hiszen az indirekt közlés Kierkegaard legsajátabb eszköze, s talán több is annál, tartalmi sajátosságot nyer. Ennek megfelelően minden olyan közlés, amely nem indirekt, illetéknéppen nem hordozza magában az iróniát, az egyfajta leegyszerűsítésnek, primitív kommunikációnak tekintendő. Az irónia ezek szerint nem más, mint indirekt közlés a gyakorlatban, vagyis a kettő egymástól elválaszthatatlan, de mégis megkülönböztetést igényel. Az indirekt közlésnek ugyanakkor van előzménye, abban Kierkegaard-nak – ahogy azt Theunissen megállapítja – Platón és Szókratész a mestere (THEUNISSEN 1995, 9). Ám ezt a módszert tisztán kommunikációs eszköznek – bár ez a funkciója tagadhatatlan – mégsem lehet tekinteni, sőt indokolatlan az is, ahogy ugyancsak Theunissen írja, hogy manapság ez a közlésmód hívja fel Kierkegaard-ra a dekonstruktivizmus figyelmét (THEUNISSEN 1995, 16). A módszer módszeren túli értelmet nyer azzal, hogy az egzisztenciális létezés fundamentumát fogja képezni. Ennek lényege pedig abban ragadható meg, hogy a közlés létformává válik, azaz az egzisztencia éppen a közlésben és nem a közlésért nyilvánul meg. Zárójelbe tevődik mindaz, ami az empirikus lényegiséghez kötött, azaz az eszközjelleggen áttör a létezés mélyebb, filozófiai értelmébe.

A szókratikus dialógusokban Szókratész a tudatlanság színlelésével a kérdező pozíciójába helyezi magát, így egyben ő irányítja a dialógust, megszabva annak irányát, s a következetesen alkalmazott logikai elemekkel éppen a kérdezett nem-tudását bizonyítja. Ez az általános képzetek megszüntetését is jelenti, ahogy Kierkegaard maga is teszi koppenhágai Szókratész-ként, de Szókratésznél még azzal a követelménnyel összhangban, amelyet ő ki is mond, hogy ti. a fogalmak pontos meghatározására van szükség. Ez a gondolat azért lényeges, mert Hegel értelmezése szerint a kor fogalmi gondolkodása kialakulóban van, *a képi, a mitikus argumentációra építő gondolkodás helyett a fogalmi meghatározások ideje következik*. Ebből fakadhat az – mondja Hegel –, hogy a szókratészi dialógusok a mai ember számára még így is túl bőbeszédűnek hatnak (HEGEL 1986, 464). Ezt egyébként Kierkegaard sem gondolja másként, amikor a dialektikus és mitikus érvelési módokat összehasonlítja Platón korai dialógusaiban (KIERKEGAARD 1901–1906, XIII, 185–197).

² Vö. pl. Platón: *Prótagorasz* című dialógusa, ahol az erény taníthatóságáról folyik a vita.

³ Ebben a vonatkozásban teljes mértékben osztom Soós Anita ezzel kapcsolatos megállapítását (vö. Soós 2002, 215).

A mitikus és dialektikus összevetése egyébként is kulcsfontosságú a műben, és nem lényegtelen, hogy Kierkegaard az utóbbi mellett teszi le a voksot. Mindezek miatt külön is foglalkozik a *mitikus* (*det Mythiske*) kérdéskörével (KIERKEGAARD 1901–1906, XIII, 185). A mitikusnak elsősorban *mint módszernek* a természetét emeli ki, illetve – és ebben látható leginkább a romantika hatása – *nyelvi lényegiségével* foglalkozik. Természetesen rögtön hozzá kell tennünk, hogy Kierkegaard-t itt elsősorban a disszertáció kérdéskörével összefüggő problémák érdeklik, ezért a mitikusra vonatkozóan Platón és Szókratész viszonya alapján kísérli meg ezt a kérdést tisztázni, azaz a mítoszra elsősorban *mint módszerre* reflektál. A *mitikus* és a *dialektikus* szembeállítás legvilágosabban az egyik dialógus szövegének elemzésekor tűnik ki. Prótagorasz ugyanis a következőket mondja Szókratésznek: „Rendben van, Szókratész, nem fogom megtagadni. (...) De úgy kellene előadnom, ahogy az idősebbek a fiatalabbaknak, azaz hogy mesében mondják el, avagy úgy, hogy előadást tartok?” (Platón: Prótagorasz 320 c.)⁴ A „mese” itt a *mitikust* jelenti, az „előadás” – ahogy arra Kierkegaard helyesen rámutat – a *fogalmi bizonyítást*, azaz a *dialektikust*. Ez utóbbi egyébként az, mely Hegel csodálatát is kivívja, amikor megállapítja, hogy Szókratész alakjában mint „világtörténeti személyben” a szellem önmaga felé kezd fordulni (HEGEL 1977, 33),⁵ s aki azáltal lesz naggyá, hogy dialektikus módszerével rávezet az elvont képzeteknek konkrétakká tételére és kifejtésére; mert – mondja Hegel – csakis azon múlik a dolog, hogy a fogalmat tudatossá tegyük (HEGEL 1977, 44). De visszatérve a fentebbi, Prótagorasz szájába adott kijelentéshez: nyilvánvaló, hogy ebből az következik – és ebben is Hegel egyértelmű hatása mutatható ki –, hogy a mitikus nem annyira tökéletes, mint a fogalmi meghatározás, „az csak fiataloknak való”, azaz nem önmagában minősül ennek vagy annak, hanem a szónoknak a hallgatókhoz való viszonya tekintetében (KIERKEGAARD 1996, 31. 98). Kierkegaard ezért a *mítosszal* nem is igen foglalkozik, hanem inkább a *mitikussal*, bár az igazság kedvéért hozzá kell tennünk, hogy ez a két fogalom nála néha összekeveredik (Vö. KIERKEGAARD 1996, 31. 98). A mitikus érdekli, mert az a módszer, s megállapítja, hogy a korai szókratikus dialógusokban – a telosz tekintetében – a mitikus nem éri el a dialektikus szintjét. Mintha mindezzel azt akarná mondani, hogy a görög gondolkodás- és kifejezésmód ekkor fordul el a történetekben való gondolkodástól a fogalmi meghatározás felé, ami megint csak Hegel felfogásához áll igen közel. Ugyanakkor – álláspontom szerint – ez alapján jelenik meg két, egymástól lényegesen különböző nyelv: a gyermeki és kevésbé artikulált *mitikus*, illetve az erőteljes és letisztult *dialektikus*.

Ha el is tekintünk attól, hogy Kierkegaard-nál a mitikus és a mítosz helyenként keveredik, akkor is megállapítható, hogy a kierkegaard-i mítoszértelmezés viszont teljes mértékben egybecseng Manfred Frank megállapításával is, aki nem győzi eléggé kiemelni, hogy a mítosz a legerőteljesebben kapcsolódik a nyelvhez, azaz a „Grammatik” egyben „Mythologie” (FRANK 1982, 83). A *mutologew* jelentése valóban az, hogy *elmond*, *elbeszél* valamilyen történetet, azaz mindez világosan bizonyítja, hogy a mitológia közege nem is lehet más, mint a *nyelv* (*logoj*), ami kétségkívül igaz a filozófiát elsősorban a beszédben művelő görögökre, és még inkább igaz a maga grafomániájában zseniális Kierkegaard-ra. Schelling mindezt úgy fejezi ki, hogy a mitológia

⁴ A magyar fordítást – ragaszkodva a szó szerinti értelméhez – Schleiermacher alapján módosítottam (vö. PLATÓN 1984, 178).

⁵ Később még egyértelműbben fogalmaz, amikor azt írja: „Itt kezdődik a tudatnak önmagára irányuló reflexiója.” (Hegel 1977, 49.)

a sötétből való kiemelkedés a „fény”-re, mely fény nála minden esetben a szellemmel áthatott kifejezésforma, amit az is jól mutat, hogy a szót (Ige) közvetlenül azonosítja a fényvel (*das geistige Licht*) (SCHELLING 1856–1861, I. 7. 392).

Mindezek alapján a mitikus a beszédben tranzitív módon megnyilvánuló, a nyelvben előlépő módszer, mely lényegét tekintve szemben áll a dialektikussal, ami azt jelenti, hogy amikor a dialektikus elhallgat, akkor a mitologikus láthatóvá, pontosabban hallhatóvá teszi magát.⁶ Viszonyuk ekként magában hordozza az ellentmondást.

Kierkegaard szerint a mitikus jellege Platónnál már nem ugyanaz, mint Szókratészénál. Ez így igaz. Míg a mitikus a korai dialógusokban egyértelműen a dialektikus ellentéte, és vele szemben némileg alacsonyabb rendű, addig a későbbiekben – ahogy Kierkegaard fogalmaz – „baráti” (*venskabelig*) viszonyban van vele (KIERKEGAARD 1901–1906, XIII. 189). Platónnál a mitikus képivé válik, pontosabban a mitikus új alakot ölt mint kép (*Billede*) (uo. XIII. 189). Ezzel a mitikus nem magát az ideát reprezentálja, hanem annak visszfénye lesz (*Afglands af Ideen*) (uo. XIII. 191), azaz a teljes folyamatot tekintve az idea, az eszme preegzisztenciájának egyik formája (*en Slags Ideens Praeexistents*) (uo. XIII. 193). A mitikus tartalma szerint az eszme vonatkozásában akár túl is lép a dialektikuson, amikor a legfőbb és mindenki által vágyott szépet tudja felmutatni. A Phaidroszban éppen erről van szó. A földi és égi szép közötti különbségről, a hozzá való viszonyról, az emberi gyarlóságról. Eszmének és apológiának is kiváló.

De ha elvonatkoztatunk mindettől, akkor ennek a mitikus jelentésnek mélyebb tartalmat is tulajdoníthatunk. Ugyanis az ezzel kapcsolatos másik kérdés a *mitikus* és *poétikus* viszonyára vonatkozik (uo. XIII. 190). Kierkegaard Diotima beszédét hozza fel a *Symposion*ból, ahol a mitikus történeti jellege még erőteljesebben fogalmazódik meg. Az Erósz-mítoszban ugyanis arról van szó, hogy Diotima elbeszélésében különös hangsúlyt kap Porosz és Penia fiának, Erósznak a jelleme, aki – mivel Aphrodité születésekor fogantatott – „természetétől fogva szerelmese a szépnek”. Ugyanakkor nem született halhatatlannak, de nem is halandó, ezért „ugyanazon a napon él és virágozik, mikor éppen jó alkalma van rá, majd meghal és ismét újraéled”. Hozzáteszi, hogy „amit szerez, mindig kifolyik az ujjai között, ezért soha nincs Erósz ínségben, de bőségben sem”. Mint mondja: a filozófusi lét is ilyen köztes állapot, nem bölcsesség, hanem sóvárgás a tudás után (Platón: *Lakoma*, 203 a–204 c).

A mitikus nagyszerűsége a szép megmutatása. Azért képes erre a képpé vált mitikus, mert a szép csak az érzékekben jelenhet meg, az érzékek közvetítése által. A szépnek tehát képpé kell válnia, hogy megláthassuk, felfoghassuk, érzékelhessük. Ugyanakkor éppen ezáltal megkülönböztetendő a dialógusokban feltűnő és módszer-tani szempontból érdekes mitikustól. Be kell vallanunk, hogy számos ponton kétségeket hagy ez a kierkegaard-i különbségtétel. Amellett ugyanis, hogy sokszor keveri az egyes fogalmakat, nem igazán meggyőző a mitikus vagy mitologikus, illetve poétikus (*Poetiske*) pusztán módszerként való értékelése sem, mert az mindenképpen a mitikus egyfajta leegyszerűsítését jelenti, harmadrészt problematikusnak tűnik a mitikusban Platónnál radikális jelentésváltozást látni. A mítosz, a mitikus ugyanis – bár kétségkívül szemlélhető metodológiai aspektusból – nem jelent sehol sem *pusztán* módszert, itt sem, nem lehet csak racionalizált eszközként szemlélni, és ezt Kierkegaard maga is

⁶ „Medens dette nemlig i de tidligere Dialoger traeder op i Mødsætning til det Dialektiske, idet, naar det Dialektiske forstummer, det Mythiske lader sig høre eller rettere see...” (KIERKEGAARD 1901–1906, XII. 188.)

sejti, ami akkor derül ki, amikor példának hozza fel az irónia világtörténeti érvényét illetően. A mítikus prelogikai jellegét például Manfred Frank is tagadja, de nem mondja, hogy csak és kizárólag logikai, és az ellen ő sem tud érveket felhozni, hogy a mítikus ne valami logikain kívülit (vagy éppen túlit) jelentene (FRANK 1982, 77; 108).

Schelling például a mítosz lényegét éppen abban véli felfedezni, hogy az a *természetiként* szükségszerű megelőlegezése, előképe és alapja a kinyilatkoztatásnak (SCHELLING 1983, I. 181). Azaz logikai rendszer, az *aprioritás* fogalmi szintjei mindenképpen közömbösek számára, és erről Kierkegaard sem gondolkozik másként. Úgy is mondhatnánk, hogy Schellingnél a mitológia egy olyan tudatforma, ahol a kezdet princípiuma még kifejtetlen, ahol ez a principium éppen működésbe lép, ahol a teogóniai alap a későbbi folyamat számára képződik (Vö. uo. 382. sk.). Ebből következik, hogy a mitológia – bár a teogóniai folyamat lényeges alapja – mély filozófiai tartalommal bír, s elsősorban nem történeti, nem etnográfiai vagy más egyéb tudományos szempontból, hanem éppen filozófiai aspektusból közelíthető meg. A mitológiai közlés egyértelműen egyben filozófiai, amelynek *közvetlen kapcsolata van a költészethez*, a poézishez, és ezt Kierkegaard is teljesen pontosan látja.

Meg kell azonban még jegyezni, hogy a szókratészi módszer értelmezésénél alapvető különbség figyelhető meg Hegel és Kierkegaard esetében. Kierkegaard a világ absztrakt és mítikus szemléletének tükrében vizsgálva ezt, *ironikus* és *spekulatív* módszert különböztet meg. Ez alapján tud cezúrát vonni a platóni Szókratész-felfogás és az általa képviselt metódus, valamint a ténylegesen Szókratészhez kötődő módszer között. A platóni Szókratész-kép középpontjában Kierkegaard szerint az idea áll, és maga Szókratész is egyfajta idealitást testesít meg. Kierkegaard ez alapján megállapítja, hogy a módszernek a mitikushoz kapcsolódó vetülete semmiképp sem lehet Szókratész sajátja, hanem az „az eszme, az idea pre-egzisztenciájának egyik formája” (KIERKEGAARD 1901–1906, XIII. 193). Az irónia nem valamely végpont vagy végeség megragadása, hanem magának a szubjektumnak a mozgása, amely a „folytonos odaérkezés” (*bestandig at komme dertil*) (uo. XIII. 340.) állapotában van, tehát egy állandó és dinamikus *jelenléte*t feltételez. A kierkegaard-i értelemben így felfogott módszer ezért *nem tartalmazhat pozitívan megfogható eredményt*. Ezért a szókratikus dialógusok elemzése kapcsán – *Schleiermacherrel* ellentétben, aki szerint ezeknek a párbeszédnek nincs eredményük – Kierkegaard azt állítja, hogy ezek a dialógusok nem eredmény nélküliek, hanem *van eredményük, csak ez éppen egy negatív eredmény (negatív Resultat)* (uo. XIII. 198). Mindez – túl azon, hogy a kierkegaard-i filozófiai alapállás, a szubjektumra, a bensőségességre alapozott világ szempontjából itt és későbbi műveiben is döntő jelentőséggel bír – fontos támpontot ad az egyes kierkegaard-i művek későbbi megítélésében ugyanúgy, ahogy segíthet a platonikus és szókratikus dialógusok megkülönböztetésénél is. De segíthet a személyiség kimunkálásában is. Kierkegaard ugyanis így fogalmaz: „Az irónia korlátokat szab, végessé tesz, limitál, s ezzel igazságot, valóságot, tartalmat biztosít; fenyít és büntet, ezzel határozottságot és belső szilárdságot nyújt.” (KIERKEGAARD 1996, 31. 331.) Az irónia szigorú „porkoláb” (*Tugtemester*) (KIERKEGAARD 1901–1906, XIII. 390). Az irónia ekként éppen nem a szétszaggatás, a megsemmisítés eszköze – mint esetleg vélhető lenne –, hanem külsődleges funkcióin túlmenve, a belső tartását szilárdítja meg annak, aki tud és mer élni vele, akarattal azonosítja (NIETZSCHE 1930, 296). Az irónia tehát mindenféle meghatározáson túllépve, a módszertani szempontnál sokkal többet jelent az egzisztencia számára, hiszen az egzisztenciának szüksége lesz arra, hogy „összképet

nyerjen a világról”, „saját individuális egzisztenciájában az irónia ura” legyen, annál szükségesebbé válik számára, hogy bizonyos mértékig filozófus legyen (KIERKEGAARD 1996, 31. 329). Az irónia ekként az alkotó emberre, a költőre vonatkozik, egészen pontosan az – egyébként egy későbbi művében részletesen kifejtett – *költői egzisztenciára*, amely fogalmat azonban már itt, a disszertációban használ. Az is kiderül, hogy a költői egzisztencia paradigmája ekkor számára Goethe. Az az ember, aki zsenijét és világban való létezését harmonikus egésszé tudta változtatni és költői művekben kifejezni.

Kierkegaard számára a poétikus élet egyébként is számos más konzekvenciával jár. Pontosán tudható, hogy egyetemista korában egészen jól hozzászokott egy könnyed kávéházi életmódhoz, egy meghatározott társági élethez, arra persze gondosan ügyelve, hogy önmagához senkit se engedjen túl közel. Talán ennek tudatában mondja azt, hogy „poétikusan élni annyit tesz: végtelenül élni”. De rögtön hozzáteszi, hogy ne maradjanak kétségeink: „A végtelenség lehet azonban külső végtelenség vagy egy belső végtelenség. Ha valaki a végtelenséget élvezni akarja, akkor egy önmagáért való végtelenséget fog birtokolni, ám ez egy külső végtelenséget jelent. Azáltal ugyanis, hogy élvezem, állandóan magamon kívül tartom valami másban. Az ilyen végtelenség persze önmagát szünteti meg. Akkor azonban, ha én abban vagyok jelen, amit élvezek, nem rajtam kívül vagyok, hanem önmagamban, szóval csak akkor lesz az élvezet is végtelen, mégpedig belsőleg végtelen.” (KIERKEGAARD 1996, 31. 303.)

Összességében tehát az irónia a szubjektivitás, a bensőségesség meghatározása, az egyes (*der Einzelne*) szabadságát testesíti meg, azaz a kierkegaard-i értelemben vett valóság igaz tartalmát fejezi ki. Ez az ironikus szubjektum a létezését – a boldogtalanság színterére lefokozó általánossággal szemben – a kivételezett helyet elfoglaló ember nyílt állásfoglalása az autonóm létezés, az egzisztálás mellett. Legalábbis Kierkegaard szándéka szerint az lesz. Disszertációja írásának idején mindez még csak formailag van jelen, nem állítható, hogy teljesen kifejtett módon ez így kifejezésre is jutna. Az ironikus szubjektum negatív, mert tagad, végtelen, mert mindenre vonatkozik, abszolút, mert tagadásának alapja nem a végeesség viszonyaihoz. Az irónia lényege nem valaminek a létrehozása, hanem valaminek a megkérdőjelezése (Vö. KIERKEGAARD 1996, 31. 266), sőt, akár megsemmisítése. A megszokott, véglegesnek hitt viszonyok szétzúzása, a békés, „fuvolázó” nyugalomba a nyugtalanság elhozatala. Ezt a meghatározást egyébként Kierkegaard saját maga is vállalja, sőt azt állítja, hogy a schlegeli iróniafogalom sem jelent igazán mást (uo. 31. 270). Az irónia tehát nem csupán egy eszköz, esztétikai kategória vagy az argumentáció egyik formája, hanem ezen túl az egzisztencia léthelyzetének alapja, amellyel egy aktív, poétikus (a görög *ποιησις* értelmében) létezés lehetőségét teremti meg egy számára idegen világban. Az irónia ezért a világban való pozitív benne-lét, létezés reális előfeltétele: maga a szubjektum vagy bensőségesség; a világban, de bizonyos értelemben azzal szemben megszülető egzisztencia.

IRODALOM

- BEHLER, Ernst 1997. *Ironie und literarische Moderne*. München–Wien–Zürich, Schöningh.
 FRANK, Manfred 1982. *Der kommende Gott*. Frankfurt, Suhrkamp.
 HEGEL 1977. *Előadások a filozófia történetéről*. 2. kiad. Budapest, Akadémiai.
 HEGEL 1986. *Werke* 18. Frankfurt a. M., Suhrkamp.

- PAUL, Jean 1963. *Sämtliche Werke*, I. Abt. Bd. 5. Hrsg. von Norbert Miller – Gustav Lohmann. München, Hanser.
- KIRMMSE, Bruce (ed.) 1996. *Encounters with Kierkegaard. A Life As Seen by His Contemporaries*. Princeton, NJ, Princeton University Press.
- NIETZSCHE 1930. *Werke* I. Leipzig, Kröner.
- PIEPER, Annemarie 2000. *Sören Kierkegaard*. München, Beck.
- PLATÓN 1984. *Werke* I. Berlin, Akademie.
- ROSENKRANZ, Karl 1840. *Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems*. Königsberg, Bornträger.
- SCHLEGEL, Friedrich 1980. Kritikai töredékek. In Schlegel, August Wilhelm – Schlegel, Friedrich: *Válogatott esztétikai írások*. Budapest, Gondolat.
- SOÓS Anita 2002. „Ha egy arcot sokáig és figyelmesen szemlélünk...” Budapest, Haas.
- SUKI Béla (vál.) 1982. *Sören Kierkegaard írásaiból*. Budapest, Gondolat.
- THEUNISSEN, Michael 1995. Kierkegaards philosophisches Profil. *Kierkegaardiana*, 18.
- KIERKEGAARD, Søren A. 1901–1906. *Samlede vaerker*. 14 Bde. Udg. af Drachmann, A. B. – Heiberg, J. L. – Lange, H. O. København, Gyldendalske Boghandel.
- KIERKEGAARD, Søren A. 1996. *Gesammelte Werke*. München, Gütersloh.
- SCHELLING, Frederick Wilhelm Joseph von 1856–1861. *Sämtliche Werke*. Hrsg. von Schelling, Karl Friedrich. Stuttgart, Cotta.
- SCHELLING, Frederick Wilhelm Joseph von 1983. *Philosophie der Offenbarung* I–II. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.