

O pojmu ironije s stalnim sklicevanjem na Kierkegaarda

Matija Potočnik Pro-Climacus Pribošič

Ironija je prvo stanje filozofije in je običajno mišljena kot njena najčistejša, bistvena naravnost do spoznanja; nič čudnega, stoji namreč na začetku filozofije v njeni posebljeni obliki - Sokratu. Seveda v filozofiji ne gre za ironijo običajne rabe, kjer imamo v ironiji vedno opraviti z neko vrsto prevare, nasprotno: v filozofiji ironija pridobi status specifičnega odnosa do resnice nasploh, je filozofska tretja pot med religijo in cinizmom. Za razumevanje odnosa v ironije pa je v filozofiji kar najbolj zaslužen Søren Kierkegaard.

Začnimo torej kierkegaardovsko – s paradoksi. Kierkegaard ni bil posebno kreativen glede svojih idej, večino je dolžan nemški klasični filozofiji; Kantu, Heglu, Schellingu, njenima zunanji-ma kritikoma Jacobiju in Hamannu, ter luteranstvu, a je kljub temu eden najizvirnejših filozofov. Kierkegaard je mislec življenja, a ga prezira, je dogmatik, a kritik dogme, mislec skoka vere, a ima zanj racionalno utemeljitev, je najbolj krščanski mislec, a pravi, da ni kristjan. Ironija, katere pojem skušamo razgrniti, je prav tako neka vrsta paradoksa, zato moramo najprej omeniti, da je najvišji paradoks mišljenja to, da si naloži imperativ misliti nemisljivo, oziroma, kot pravi Kierkegaard pod psevdonomim Climacus: »hotenje odkriti nekaj, kar sam ne more misliti.« (Johannes Climacus: *Filozofske drobtinice ali drobci filozofije*).

Eno generacijo starejši od Nietzscheja, ki oznanja smrt boga, Kierkegaard zahteva obnovo krščanstva. A na to obnovo ne moremo gledati kot na Kierkegaardovo zaostajanje glede duha časa, pač pa moramo v njej prepoznati odgovor na natanko isto zagato. Presenetljivo med mislecema obstaja sorodnost, precej večja od tega, da si zgolj delita dobo - podobnosti so tako pojmovne, miselne kot biografske. Trdili bi lahko celo, da morda nikjer v zgodovini ne najdemo dveh mislecev, ki bi si delila toliko paralel, kljub temu pa se njun odgovor na zagato časa radikalno razlikuje. Nietzschejev odgovor nadčloveka, ki po smrti boga sam prevzame funkcijo vrednotenja in se sam napravi v avtentično subjektivnost, tako da preneha omejevati lastno moč kreacije, sreča svoj protipol v Kierkegaardovem vitezu vere, ki ve, da za vrednost potrebuje neskončno zunanost,

iz katere lahko pridobi lastno subjektivnost le kot milost, kot dar transcendence. Razlika v odgovoru izhaja iz vprašanja, *kje* naj iščemo neskončnost, ki subjektivnosti podari avtentičnost in še pomembneje iz vprašanja, *kako* naj jo iščemo.

Kierkegaard se v svojih delih ukvarja predvsem z relacijo subjektivnosti do krščanstva in njegove ideje preiskuje na terenu nemške klasične filozofije, saj ve, da teologija in metafizika zasedata natanko isto območje. Vitez vere je edina subjektivnost, ki je povišana v večnost in ponotranji krščanstvo, ki jo odreši njene zgodovinskosti, njene vpetosti v intersubjektivnost, njene končnosti. Je odgovor na vprašanje »kdo je kristjan?«. Odrešitev je povišanje in s tem sinteza, ki je najvišja izmed stopenj subjektivnosti; estetski in etični stopnji s tem sledi najvišja, religiozna stopnja. Primer viteza vere, na katerem razloži odnos religije do etike, je po Kierkegaardu Abraham. Ko mu bog - za katerega je tudi za Abrahama samega spoznavno neodločljivo, če ne gre morda le za osebno norost, zlega duha ali katerokoli drugo prevaro - oznani svoje povelje, se Abraham brez večjih zadržkov odpravi žrtvovat svojega sina in kljub očitnim nesmislim, absurdno in nasproti vsakemu razumu verjame, da se bo vse srečno izteklo. Z racionalnega vidika je lahko Abrahamova odločitev le popolna neumnost, iz etičnega pošastnost, a negativna funkcija religije je po Kierkegaardu prav v tem, da suspendira oba reda in odpre novega. Med redoma obstoji nepremostljiva razlika, ki jo preseže lahko le subjektiven skok verovanja, a to ne pomeni, da niso v hierarhiji.

Morda abrahamovska neumnost verjetja ni tako drugačna od tiste, s katero subjektivnost verjame v lastno nesmrtnost, vsem razlogom navkljub, in morda ta abrahamovska etična pošastnost ni tako drugačna od tiste, s katero so si kristjani tisočletje lajšali vest pri spovedi. A vendar - funkcija suspenzije dveh redov je zgolj negativna, je efekt tega, da subjektivnost najde neskončnost kot svoj kriterij in postane avtentična subjektivnost. Toda kaj to pomeni pozitivno, glede na subjektivnost samo? In kaj pomeni glede razumevanja ironije? Mar ni dogmatizem prav njeno nasprotje?

Ponavljjanje in navada

Romantična subjektivnost postane avtentična v kreaciji in se v aktu kreacije izenači z neskončnostjo Absoluta. A ker mora za

Kierkegaard Absolut ostati transcendenten, se subjektivnost ne more potopiti vanj skozi lastno bit, kar hkrati pomeni, da subjektivnosti lastna bit postane skrivnost, romantični geni ji pa lahko dosežejo zgolj estetsko stopnjo. Transcendencja je morda skrivnost, a je znana, je ponovitev, ki kot taka ustreza tako aktu kreacije kot biti. Kar je bilo, se ponavlja in je, prav ker je že bilo, kot ponovitev novo. Ponovitev je življenje, razumljeno kot čista sinteza končnosti in neskončnosti, večnosti in časa. Tako kreacijo kot ponovitev tako lahko razdelimo na dva tipa, na čiste sinteze, ki so lahko le ponovitve in nečiste sinteze, ki ne ponavljajo ničesar, toda spet je najpomembnejši tretji tip posredovanja med obema, to je končna subjektivnost, s tem pa je vsa resnica odvisna od subjektivnosti in njenih različnih relacij.

»Človek je duh. A kaj je duh? Duh je jaz [das Selbst]. Kaj pa je jaz? Jaz je razmerje, ki je naravnano samo nase*, oziroma tisto v razmerju, da se razmerje naravnava samo nase; jaz ni razmerje, temveč to, da je razmerje naravnano samo nase. Človek je sinteza neskončnega in končnega, časnega in večnega, svobode in nuje, skratka sinteza. Sinteza je razmerje med dvojim. S tega vidika človek še ni jaz.«¹

Človek je duh, a še ni duh, je jaz, a še ni jaz, je posamičnik, a še ni posamičnik. Bistvo duha je samonanašanje, in to kot fakt, tako da hkrati ista razlika med faktom (časovnostjo) in samonanašanjem (večnostjo) postane določujoča za subjektivnost kot fakt nepopolnega samonanašanja (sinteza). Človeku je lastno bistvo postavljeno zunanje, kot imperativ, in tako subjektivnost ne more biti nič drugega kot postajanje, sinteza k nekemu smotru, a ji je ta smoter nujno transcendenten. To razmerje je primarno vsem posebnim ravnovesjem, ki jih lahko ta neuravnotežena struktura subjektivnosti doseže, torej estetski, etični in religiozni stopnji. Ne etika ne estetika ne stoji sama zase, ne določa lastnih momentov in potrebuje zunanost kot kriterij določitve, tako da je vsako takšno ravnotežje vezano na skok vere. S tem se Kierkegaard zoperstavi Heglu in tako etiko kot odrešitev loči od spoznanja in napredovanja ideje v zgodovini – zgodovina ne izraža idej, ideje so, nasprotno, same zgodovinske. V zgodovinskih dobah se spreminjajo določitve subjektivnosti, toda tiste določitve, ki so odvisne zgolj od skoka vere, ne morejo biti zgodovinske, so povsem osebne, tako je razdelitev med estetsko, etično in religiozno subjektivnostjo ahistorične narave. Da bi se človeški duh dokopal do tega, da bi res bil duh, torej ne potrebujemo zunanjih intersubjektivnih in historičnih pogojev, pač pa je stvar odvisna od notra-

nosti posamičnika. Problem, ki si ga Kierkegaard nedvomno deli z Nietzschejem, je torej problem individuuma, problem pomanjkanja duha, problem cinizma. Kierkegaardov odgovor na cinizem je ironija.

Vsi Kierkegaardovi temeljni pojmi so takšni tretji pojmi, pojmi posredovanja med končnim in neskončnim, kar privzame po Heglu, toda v njih, paradoksalno, ne moremo najti nobene ga posredovanja. Schellingov ugovor Heglu, ki zatrjuje razliko med logiko in bitjo, ter slednjo napravi za neskončno mitično in skrivnostno, Kierkegaard obdrži in aplicira v vse heglvske pojme posredovanja. Namesto pojmov uma, ki opravljajo posredovanje med končnim in neskončnim, v Heglovem sistemu tako postavi pojme, ki identiteto nadomestijo z razliko. Toda pojmi posredovanja so opravljali ključno funkcijo sistema, bolj natančno so predstavljali samo sistemskost sistema, način povezave pojmov v enoten sistem, brez njih sistem ni mogoč. Anti-sistemskost filozofij razlike je splošno znana, a nam koristi, saj se v takšni anti-sistemski naravnosti zgodijo podrobnejše določitve, ki neposredno zadevajo pojem ironije. Onemogočena je spoznavna funkcija negacije, torej spoznavna funkcija uma. Um postane psihološki, odvisen od pozitivnih faktov, njegov bistveni fakt pa je tesnoba.

Duh kot fakt relacije sebe do sebe bi bil fakt neskončnosti in nesestavljen, toda naš končni duh je sestavljen iz dveh nepodobnih polovic, neskončnosti in končnosti. Zaradi tega je sestavljen slabo – ravnovesje ni možno. Subjekt je premaknjen iz svojega težišča, a ker je vzrok tega neravnovesja slaba sestavljenost, ne more biti odpravljeno v pripoznanju druge končne subjektivnosti, tako razlog kot rešitev neravnovesja se zato za Kierkegaard razlikujeta od Heglovih. Na strani končnosti lahko sicer dodajamo in dobimo morda nianse neuravnoteženosti, a ravnotežje je mogoče le s strani neskončnosti. Hegel v dialektiki gospodarja in hlapca vzpostavi neravnovesje razmerja pripoznanja, ki požene motor zgodovine, a zgodovina ima lahko konec, ko doseže strukturo, kjer pripoznanje dobi možno ravnovesje. Za Kierkegaard je edini gospodar, ki lahko s svojim pripoznanjem spremeni karkoli in uravnoteži subjektivnost, bog, dialektika gospodarja in hlapca pa tako v bistvenem pogledu ni več dialektika, ker ne poteka na enotnem odru zgodovine, pač pa med končno in neskončno subjektivnostjo zazija neskončen prepad, ki ga lahko premosti le skok vere. Ta razlika

¹ S. Kierkegaard: *Bolezen za smrt: krščanska psihološka razprava za spodbudo in prebujo*; in *Trije spodbudni govori*, Mohorjeva družba, 1987

prerešeta kontinuum zgodovine s svetlobo božje milosti. Slaba sestavljenost predstavlja osnovni fakt subjektivnosti, osnovno neravnovesje, ki je občuteno kot fakt tesnobe, fakt, ki je hkrati repulzija in atrakcija - tesnoba je neka posebno sluzasta relacija. Zgodovina ne napreduje, toda zakaj? Kaj je na intersubjektivnosti takšnega, da služi prej kot za sredstvo emancipacije za razduhovljenje subjektivnosti? Ponovno se je potrebno obrniti k pojmu ponavljanja, toda ne gre ne za pravo ponovitev življenja, ne za odsotnost ponavljanja, pač pa potrebujemo tretji pojem ponovitve – navado. Delo zgodovine je delo ponovitve navade, ki jo zakrivi intersubjektivnost; gre za ponavljanje brez duha, kot se glasi Kierkegaardova določitev pojma navade. Navade, ker so ponavljanja, izvirajo iz duha, a se v njih duh obrne stran od sebe in si tako namesto neskončnosti oprta končne kriterije, tako da notranji smoter svojega zveličanja zamenja za koristnost v svetu. Navade so stroji zgodovine, stroji, ki se ravna po praktičnih kriterijih, stroji, ki ustvarjajo red ekonomije koristnosti.

Proti stroju

Indøvelse i Christendom [Vaje v krščanstvu] je imel Kierkegaard za svoje najpopolnejše delo, izdal ga je pod istim psevdonimom kot *Sygdommen til Døden* [Bolezen za smrt], torej kot Anti-Climacus. Anti-Climacus izdaja naravnost Kierkegarda proti Johannesu Climacusu, ki je še en izmed Kierkegaardovih psevdonimov in simbolizira dvom, absoluten dvom, ki ga je zmožna le filozofija. Climacus je lik, ki dvom spekulativne filozofije vzame nase in se izgubi v popoln nihilizem v svetu brez pomena. Tej izgubi v spekulativnih sistemih sledi ponovna izgradnja smisla na umen način, a Climacusu pomena ne more obnoviti noben filozofski sistem, edina možna rešitev je v veri, saj je bila prav ta tista, ki je razlog dvoma - za absolutni dvom je namreč potreben prav isti skok vere kot za vero v absolut. Lik Anti-Climacusa se tako zoperstavlja prav spekulativni filozofiji in njenemu pričetnemu dvomu ter vztraja v krščanski dogmatiki. Je eden najpomembnejših momentov za razumevanje Kierkegaardove misli in tvori hrbtnico Kierkegaardove pojmovne konstelacije, osrediščene v problemu dvoma in krščanskem odgovoru nanj.

Vaje v krščanstvu so s strani cerkvene avtoritete označene za bogokletno igrakanje s svetim, nič čudnega, saj je Kierkegaard kritik institucij in smisel krščanstva napravi za popolnoma nasproten vsaki instituciji. Nekaj gnilega je v deželi Danski – namreč njena cerkev, njeno samozadovoljno mehanizirano

krščanstvo. Institucija cerkve je po Kierkegardu nadomestila osebni odnos med vernikom in bogom z zgodovinsko tradicijo in praznimi rituali, saj zgodovina prej oteži odnos med subjektivnostjo in neskončnostjo, kot da bi pomenila nujnost tega odnosa. A vaje v krščanstvu so mišljene dobesedno, kako vadimo v tem, da subjektivnega odnosa vere ne pozunanjimo, vaje v tem, kako se lahko izognemo takšnemu pozunanjenju. Nietzsche pošlje svojega preroka na tržnico, da se mu čreda posmehuje in s tem pokaže, kako daleč je še od razumevanja smrti boga, s posmehom se množica izkaže za neumno, a s Kristusom, ki ga Anti-Climacus prestavi v sodobnost, je povsem drugače - celo tako povsem drugače, da opiše povsem isto strukturo na inverzen način. Kristus sam je zunanja neumnost, ki zmoti vsak tok mehanizma neke ekonomije ekstrinzične teologije, prekine red koristnosti in iz zunanosti v mehanizmu doseže nek paradoks. Zarastri se neuki posmehujejo, ker ne morejo razumeti njegovega veselega oznanila, ker mu ljudje ne verjamejo. Kristus verjamejo preveč, a ne znajo verjeti, ker verjamejo z razumom. Želijo ga vključiti v mašinerijo navad, v kategorizacijo razuma, a ker je ta kategorizacija osnovana na koristnosti, s to vključitvijo dosežejo zgolj paradoks v takšni kategorizaciji. Kristus, ki ga Kierkegaard postavi v sodobnost, se sreča s pridigarjem, običajnim človekom, filozofom, birokratom in posmehovalcem, vsak izmed njih je vpet v nek mehanizem ekonomije koristnosti, stroji pa se razlikujejo glede določitve tega, kaj imajo za koristnost. Kristus, ko ga skušajo izključiti iz vsakega stroja, s to izključitvijo postane notranji in je kot nekoristen lahko določen le iz bistvenega kriterija koristnosti; s tem postane vključen v stroj in ga razbije od znotraj. Kristus je neka posebno sluzasta subjektivnost, kar pomeni, da je neka višja oblika tesnobe, tesnoba, ki je neodpravljiva in se ne skuša odpraviti.

Analogija, dialektika, ironija

Tesnoba, glede na Kierkegaardovo analizo, izvira iz izvornega greha, torej iz spoznanja dobrega in zlega, in je efekt samega spoznanja, efekt vstopa subjektivnosti v etični red, kjer se odpre magnituda krivde. Greh je stanje človeške eksistence, kvalitativna določitev človeka. Na mestu izvornega greha je za Kierkegarda še ena tautologija, gre namreč zgolj za kvalitativno določilo greha, da je greh nastal z grehom. Vsako kvalitativno stanje, kolikor je čisto, ne more imeti nikakršnega posredovanja – potreben je skok.

Kristus je za etiko čista pošastnost, za razum čista neumnost,

a prinaša odrešitev, toda nasprotno od tega, da bi to pomenilo odrešitev subjektivnosti od tesnobe in vzpostavitev ravnovesja, je njegova odrešitev neskončno potencirana tesnoba. Njegova odrešitev je odrešitev od iskanja odrešitve v redu koristnosti, je negacija slabih ponovitev brez duha. Kristus je pijani Sokrat in njegova ironija je enaka. Ironija je sokratična metoda majevitike kot pomoč pri kreaciji, ki je sama po sebi božja stvar, je tako pomoč pri ponovitvi, odstranitev ovir na poti, ki jo mora subjektivnost prehoditi sama. Ironija je torej vrsta negacije, je negacija ekstrinzične smotrnosti; kot negacija pa je glede filozofskih interpretacij spet blizu tega, da se jo interpretira kot negativno dialektiko, kjer bi tako spet postala orodje uma, ne pa orodje kratkega stika vsake dialektike. Ironija ne more biti metoda uma samega, ampak način mišljenja nemisljivega, je točno način, kako se um obrača onkraj sebe, ta naravnost v neskončnost, ki jo omogočata slaba sestavljenost subjektivnosti in fakt tesnobe. Prav tako ironija ne more ustrezati analogiji iz mistične tradicije krščanstva, prav to je namreč zagovarjal Hamann, ki je lik Sokrata priredil romantiki in interpretiral ironijo kot 'telo analogije'. Čeprav Hamann močno vpliva na Kierkegaarda, si ne delita interpretacije Sokrata. Za Kierkegaarda kljub temu, da ima subjektivnost do neskončnosti vedno osebni odnos, ta odnos ne more biti neposreden. Ironijo tako lahko zoperstavimo tako dialektiki kot analogiji kot splošnima odnosoma do resnice. Analogija je zunanji odnos, ki o transcendenci govori neposredno, dialektika notranji odnos, ki na posredovan način govori o imanenci, ironija pa je notranje-zunanji odnos, ki na posredovan način govori o transcendenci. S tem je ironija vezana na neskončno pozitivnost božjega bivanja. Kierkegaard z ironijo razklene dva reda možnosti z neskončno kvalitativno razliko, kjer je nemožnost za človeka še vedno možnost za boga, ker pa je bog neskončna transcendenca, na ravni subjektivnosti red možnosti razklene prav ironija, in to na način neskončne sodbe – najzabavnejše tautologije. Nemška klasična filozofija stoji prav na tej najzabavnejši tautologiji, Kant namreč odpre prostor transcendentalnega z neskončno sodbo, tako da ta omeji spoznanje metafizike, saj napravi negacijo za nedoločujočo za razum in jo tako napravi za notranjo zunanost redu razuma. Namesto da bi šlo za običajno sodbo kot v afirmaciji »duša je smrtna« ali negaciji »duša ni smrtna«, gre v neskončni sodbi za afirmacijo negacije predikata »duša je nesmrtna«. Posebnost neskončne sodbe je tako natanko v tem, da znotraj reda vednosti le-to omeji, z negacijo neskončne sodbe duša ni spoznana, negacija smrtnosti za spoznanje duše

ne pomeni ničesar. Natanko ista je operacija Kierkegaardove ironije, namesto da bi negacija tako kot v Heglovem sistemu s samonanašanjem opravljala delo napredovanja v spoznanju, je ironija negacija, ki negira predikat in sebe in je tako samonanašanje negacije na negativen način, ki odpravi sebe kot akt negiranja iz spoznavnega registra, a skupaj s sabo odpravi tudi predikat, ki ga je zanikala. Tako ironija pomeni drugačno interpretacijo paradoksa, ki ga ne zvede ne na protislovje ne na analogijo, ampak na čisto razliko v redu vednosti in tako znotraj reda vednosti kaže na transcendenco. Ironija je tista, ki razbije vsak red koristnosti. Ironija je tista, ki kot negacija spoznanja napravi razliko med subjektom kot eksistenca in spoznanjem, je tista, ki človeka napravi za človeka in ohrani avtonomijo tesnobe. Ironija je meja med estetskim in etičnim ravnovesjem subjektivnosti, med etičnim in religioznim stanjem pa je ta ista razlika dojeta kot humor – a gre za isto razmerje samoukinjajoče negacije, ki jo opiše neskončna sodba. Ironija kot takšna samoukinjajoča negacija pomeni moč subjektivnosti, da pobegne stroju. Kierkegaard je v tem pogledu zelo blizu Kafki, saj je slednji avtor zgodb v mehanicističnem univerzumu, in ga tako lahko uporabimo za ponazoritev vloge ironije. Univerzum Kierkegaarda in Kafke se razlikuje zgolj glede minimalnega dodatka skoka vere, upanja, ki v končne mehanizme – razumu navkljub – vstavi vzvode, ki omogočijo, da subjektivnost pobegne mehanizmu stroja. Če bi na primer Kafkov gospod K., junak *Procesa*, označeval Kierkegaarda, bi se zgodba končala povsem drugače. K. bi bil na koncu seveda prav tako zaklan kot pes, a nič več ne bi šlo za smrt brez pomena v hladnem univerzumu stroja, pač pa za subjektivno zmago, ki kljub nujnosti svoje smrti ohrani upanje. To razliko lahko povzamemo kot razliko med tem, da K.-ja ubijejo kot psa in ta kot pes umre, in tem, da ga ubijejo kot psa - a umre kot človek. Pobeg stroju je zgolj pobeg notranjosti subjektivnosti, a če je ta temeljna za celotno polje resnice, je to dovolj. Kierkegaard nam pokaže, kako je projekt avtentičnosti v filozofiji vedno teološki, skupaj z ironijo in neskončno sodbo, ter idejo neskončnosti, ki utemelji obe. Programi, ki želijo Kierkegaardovo misel napraviti sekularno ali sekularizirati krščanstvo samo, tako bistveno nasprotujejo uvidom danskega absolutnega trobentača. Primat teologije v metafiziki je edini način, kako je lahko končni svet odrešen, ironija način, kako lahko pobegnemo vsaki končnosti in postanemo avtentična subjektivnost. A kaj, ko je avtentičnost sama zgolj še en v seriji strojev, in kaj, ko žal, a predvsem ironično – ironije ni. ♦