

Molnár Melinda

Az irónia természetéről

Nézetek és értelmezések

Az igenlés

Ha el is fogadjuk az irónia néhány kiemelkedő filozófusának azon eszmefuttatását, hogy miközben az irónia tagad, egyben valamiképp *affirmál* is, nem tekinthetünk el azoktól a mindennapi tapasztalatainktól, amikor úgy érezzük, az irónia inkább csak tagad. Vajon e kettő rokon-e egyáltalán vagy az egyik teljesen elvált a másiktól? Egyáltalán iróniának tekinthető-e az utóbbi eset vagy annak csak valami csökevényes, alacsonyabb rendű, hétköznapi megnyilvánulása? A *Derridát* értelmező *Lovász Tünde* megfontolásai segíthetnek a fenti kérdések eldöntésében. A szerző központi kérdése: „Vajon csak kerülőút-e az irónia valami másnak a további megerősítéséhez, vagy olyan közlés, amely mögött nem rejtőzik megdönthetetlennek vélt bizonyosság.” (Lovász 1994:121)

Ha arról gondolkodunk, mi történik az iróniában megjelenő, két eltérő jelentésű, de formailag megegyező kijelentés köztes terében, egyet kell értenünk a szerző leírásával, miszerint „az iróniában a közlő egy nyelvileg nem explikálódó és nem verbalizálható reflexióban kioltja annak az értelemnek a maradéktalan érvényességét, amelyet a közlés implikál.” A gondolatmenet aztán az iróniában felidézett múltbeli vagy fiktív beszédhelyzet kapcsán így folytatódik: „Az elutasítás azonban nem annyira radikális, hogy ne tartalmazzon egyidejűleg az elismerés, az affirmáció mozzanatát is. Hiszen, ha ez nem így volna, az ironikus közlés minden további nélkül, az eredeti intenció csorbulása nélkül átfordítható kellene legyen egy nem-ironikus tagadó mondatba.” (Lovász 1994:120)

Lovász tehát nem is számol annak lehetőségével, hogy az irónia a nem-ironikus kijelentéshez képest csak egy alternatíva, amelynek alkalmazását valamely kommunikációs cél indokolná. Értelmezésében az irónia már csak azért sem lehet csupán egy alternatíva, mert pontosan azáltal kerekedik felül bármiféle lehetőség egyoldalú hangsúlyozásán, hogy egy „más úton nem továbbítható közlés, mással nem helyettesíthető közlésforma.” (u.o.) Mindez a *Derrida* értelmezését követő *Lovász* szerint annak köszönhető, hogy az ironikus közléssel együtt jár egy tágas tér kinyílása, „amelynek révén az elemek egymásra utalnak.” (Derrida 1972 In: Lovász 1994:120) Ebben az intervallumban jelenik meg az ironikus közlés üzenete és abban a közlő kapcsolódása a közléshez. E viszony kapcsán a szerző így fogalmaz:

„Soha nem lehet a bizonyosságig meghatározni, hogy hol húzódnak az elfogadás és a tagadás határai, az üzenetről semmiféle további pontos analízis nem tehető. Nem pusztán teoretikusan nem: az ironikus közlésnek nincs körülhatárolható jelentése, nem lehet megfejtteni a közlés pontos értelmét (maga a közlő sem képes rá), az iróniában nem képezhető le a tudattartalom mint jelentett, vagyis, hogy 'mire gondolt a beszélő' a közlés elhangzásának pillanatában. Így az irónia tartalma maga ez az 'igen' és 'nem' közötti lebegtetve-nyitva tartás. Ha az irónia valóban nem pusztán stíluseszköz, hanem – mint már volt róla szó – egy bizonyos intenció egyedül ily módon lehetséges megvalósulása, úgy éppen ez a szándék. Ez viszont azt kell, hogy jelentse, hogy nincs mögötte olyan bizonyosság, elhallgatott fundamentum, amelynek közlésbe való kicserélése lenne az irónia, hiszen ilyen fundamentumok minden további nélkül, e kerülőút nélkül is verbalizálhatóak.”

(Lovász 1994:120-121)

Mi következik a fenti gondolatmenetből? Először is az irónia azon félreérthetősége, amely a szerző (*Derridát* követő) értelmezésében a jelenség lényegéhez tartozik. Nem is kívánjuk

ezt megkérdőjelezni, mi több a pragmatika területén született, empirikus kutatási eredmények is az *irónia többértelműségét* igazolják. Érdekes egy olyan mérés tanulságait tekintetbe venni, amelyben több, egyetemisták és barátaik közt folytatott beszélgetés rögzített hanganyagát elemezték. A vizsgálat egyik megállapítása szerint, a fiatal felnőttek az esetek 4-5%-ában nem értették meg egymás ironikus megnyilatkozásait. (Gibbs 2000:13,15) A mérés specifikus körülményei miatt nem lehet általános érvényű következtetéseket levonni, de azt mindenképpen mutatja, hogy még kedvező szituációban (barátok közt) is megvan az esély az irónia félreértésére, akár felnőttek körében is.

A fentiekből az is következik, hogy ha mégis kiállunk amellett, amit hétköznapi tapasztalataink sokasága példáz, nevezetesen, hogy az irónia miközben tagad, korántsem hagyja jóvá azt, amit tagad, akkor ezeket az instanciákat nem tekinthetjük iróniának. A szerző pontosan az elismerés, az *igenlés* mozzanata révén határolja el az iróniát azoktól a közlésformáktól, amelyekkel – véleménye szerint – a köztudat helytelenül mossa össze. Némi bizonytalanságot tükröz, amikor *Lovász* az irónia *gúnyos* és *szarkasztikus* megnyilvánulásaira összpontosítva egy pillanatra mégiscsak az iróniához sorolja e „szélsőséges”-eket. Bár látszólag a legkevésbé fedezhető fel ezekben az *elismerés* gesztusa, a szerző hozzáteszi, hogy azért mégiscsak az irónia erőterébe tartoznak. Ezek után fel is fedezi bennük az *affirmáció* halovány jelenlétét, amikor azzal érvel, hogy ha valaki a szöges ellentétét állítja annak, amit gondol, már a szövegelem és/vagy egy másik normarendszer beemelése is valamiféle ráutaltságot feltételez, még akkor is, ha azok „felfüggesztett” minőségükben vannak csak jelen. Végül a szerző határozott álláspontot képvisel: „Nem osztom tehát azt a közkeletű vélekedést, hogy az irónia a megértés processzusában a közös fundamentum és ezzel a benne résztvevő szubjektumok önidentitásának megerősítésére futna ki.” (Lovász 1994:123)

A pragmatikai kutatások közös álláspontja megegyezik *Lovász* azon elgondolásával, miszerint egyszerűsítő tendencia az *irónia* és a *szarkazmus* fogalmának felcserélhetőséget hangsúlyozó feltételezés. A kutatási eredmények tükrében elmondható, hogy a vizsgálatokban részt vevő alanyok különbséget tettek a kettő között. *Lee és Katz* vizsgálatai arra mutatnak rá, hogy míg az adatközlők a szarkasztikus beszélőhöz a kinevetetés szándékát kapcsolták, az ironikus beszélőnek nem feltétlenül tulajdonítottak ilyen szándékot. (Kreuz és Glucksberg 1989, Lee és Katz 1998) *Gibbs* kutatásai is a fentieket erősítik meg. (Gibbs 1994:372-373).

Vajon milyen alapon nyugszik a szerző gondolatmenete, amely mintha a szubjektumot valamiféle elegáns lemondással jellemezné? És hogyan tud ilyen könnyedén lemondani, saját identitását valami magasabb rendű törvény oltárán feláldozni? Ismét csak *Derrida* értelmezésére kell egy pillantást vetni.

A metafizika történetét *Derrida* mindig a jelenlét metaforáinak és metonímiáinak (pl. esszencia, szubsztancia, Isten stb.) történeteként írja le. Ahogy *Lovász Tünde* fogalmaz: „Az iróniában a szubjektum önkéntes háttérbe vonulása és eljelentéktelenedése, illetve a feloldódása a benne összefonódó beszédaktusokban pregnánsan illusztrálja e központi jelenlétnek *Derrida* által elemzett halasztódását, ami állandóan el-különböződésekkel termel ki az eredeti(nek vélt) jelentésekhez képest.” Ezt nevezi el *Derrida* *différence*-nek, amelyben mind az időbeli elhalasztás, késleltetés, mind a különbözőség mozzanata hangsúlyossá válik. A *différence* mint a nyelv „mozgásformája”, nem jöhet létre egy szubjektum vagy valamilyen szubsztancia okán, hiszen ezek már maguk is inherensen benne vannak a *différence* rendszerében. „A szubjektum a dekonstrukcióban mint meghasadt, térbelivé és időbelivé váló, mint differáló létezik.” (Lovász 1994:123)

Nem lehet csodálkozni tehát, hogy a szerző nem is tartja ironikusnak azt a beszédhelyzetet, amelyben a közlés nem foglalja magában a megbocsátás gesztusát, vagyis „a nem-ironikus értelem legalább minimális felvállalását.” (u.o.) A feltett kérdésre, nevezetesen, hogy a beszélő miért éppen *szarkazmus* formájában fejezi ki szándékát (egy ellentétes értelmű, nem-ironikus közlésforma megválasztása helyett), az ironikus megnyilatkozások

által kiváltott érzelmi reakciókat és a beszélőnek tulajdonítható intenciókat vizsgáló pragmatikai kutatások már empirikusan igazolt válaszokat kínálnak. (Anolli és társai 2002, Dews és Winner 1995, Leggitt és Gibbs 2000)

Ha *Lovász Tündétől* az ironikus formák megkülönböztető jegyeiről nem is tudunk meg sokat, az „ironikus megbocsátás” motívumán érdemes eltöprengeni. Előbb azonban szükségesnek látszik a szerző irónia-értelmezését a *dekonstrukcióval* való kapcsolatának fényében alaposabban megvizsgálni.

Lovász dolgozata „[...] a lingvisztikán belül tárgyalt fenoménnek, az iróniának a kommunikációs folyamaton belüli értelmezésére vállalkozik”, és arra keresi a választ létezik-e olyasvalami, mint *posztmodern irónia*. Meghatározása szerint ez egy olyan eljárás- és beszédmódot feltételez, amely egyszerre engedi működni, de fel is függeszti azokat a diskurzusokat, amelyek nem egyeztethetők össze saját meggyőződésünkkel. Mind a metodológia, mind a terminológia szempontjából *Derrida dekonstrukciós elméletére* támaszkodik. Ebben egy olyan nézetre talál, amely „negligálja a biztos megalapozás lehetőségét és a linearitást, felfüggeszti a középpont princípiumát, így nemcsak az irónia elemzése számára nyit teret a »jelenlét és a távollét játékában«, hanem [...] maga is kirajzolja az abban működő erők mozgását.” (Lovász 1994:117)

A dolgozat a nyelvet uraló *differenciák* végtelen játékának a leírását „egyetlen kimerevített beszédesemény”, az irónia elemzéséhez használja. Az iróniát mint nyelvi jelenséget a megtörtént vagy a potenciálisan megtörténhető újraértelmezésének tekinti. A szerző kiemeli, hogy az *eironeia* görög szó magyarul *tettetést* jelent. Ebben benne foglaltatik a *tenni hagyás*, annak engedése, hogy valami megtörténhessen. Miközben így értelmezi a terminust, a *Heidegger* szövegeiben fellelhető hasonló szómagyarázatokra hivatkozik. A nyelv nem hasonlítható használójához abból a szempontból, hogy „a lét igazságának hajlékul szolgáló nyelv” mindig többet tud, mint a felhasználója, akit azért vesz igénybe, hogy gondolkodásán keresztül a maga igazságát tárja fel. (Heidegger 1978 In: Lovász 1994:118)

Heidegger meglátása láthatóan azért fontos *Lovász* számára, mert leírja azt a sem nem tevőleges, sem nem passzívan elfogadó momentumot, amely közel hozza egymáshoz a szerző által etimológiailag bemutatott ironikust és *Heidegger* főszereplőjét. Mindkettő úgy nyeri el lényegét, hogy gondolkodásában és megnyilatkozásaiban működni hagyja a *lét* igazságát, engedi annak megtörténését. „Mindkettőjüknek az a ’küldetése’, hogy maguk mögött hagyják a nyelvnek a dolgokat szavakká leképező, azokat ábrázoló eszköznek tekintő jeleméleti értelmezését.” (Lovász 1994:118)

A szerző hangsúlyozza, hogy az irónia „nem egy „tisztá gondolati prezencia” tisztátalan, nyelvi kivételése. (ibid:119) „Nem feleltethető meg neki semmiféle, a tudatban jelenlevő, pozitívan körülírható esszenciális tartalom, vagy a szubjektum önidentitását konstituáló sajátlagosság. Az ironikus mondat üzenete nem azonos a mondat »tartalmával.«” Az iróniában a jelölő jelöltté válik, hiszen a közlés jelöltje maga a közlés – nem ironikusan. Az, amire az ironikus megnyilatkozás visszautal, „és amelyet moduszokkal lát el, amelyből az energiáit meríti, és amelyhez képest ebben az újabb beszédhelyzetben eltolódások játszódnak le, az egy másik beszédhelyzetben megtörtént vagy fiktív, de valószínűsíthető, alakilag vele teljesen megegyező, nem-ironikus közlés”. (ibid:120) Az irónia tehát mindig egy megelőző beszédhelyzetet feltételez, amelyben a közlés az *ironikus felfüggesztés* nélkül hangzott vagy hangzana el. A szerző a jelentésnek ezt az áttevődését *Derrida* nyomán *differenciának* nevezi el.

Látható, hogy *Derrida* álláspontja szerint minden jelentés potenciálisan ironikus. Ugyanakkor annak az elgondolásnak, hogy fogalmaink sosem azonosak azzal az eredettel vagy jelenléttel, amit megnevezni próbálnak, a pozitív üzenetét is látnunk kell. Csak a nyelvi produktumok által lehet fogalmunk a nyelvet megelőző eredetről vagy a jelenlétről. Pontosan a (jelenléttől eltávolodott) *nyelv* fogalmának köszönhető, hogy egy eredeti jelenlétről

beszélhetünk. (Derrida 1989 In: Colebrook 2004:98) Ennyiben mindenképpen különbözik *Derrida* elmélete a jelenléte szintén megsemmisítő *Nietzsche* fejtegetéseitől. Meglátásaiból pontosan a *Derrida*-féle *affirmatív* dimenzió hiányzik, amikor az igazságokról mint olyan illúziókról beszél, amelyeket elfelejtettünk illúzióknak tételezni. (Nietzsche 1979 In: Colebrook 2004:98)

Derrida értelmezésében a beszélő szándékától vagy a szöveg eredetétől függetlenül mindig fennáll a lehetőség, hogy rákérdezzünk, mit is akar mondani a szöveg valójában. (Colebrook 2004:107) Az ironikus és a nem ironikus megkülönböztetése egyszerre szükségszerű és nem lehetséges. Ahhoz, hogy a nyelv nyelvként tudjon működni, feltételeznünk kell egy megszokott, közös és őszinte jelentést, amely az eltérő használatok mellett is stabilnak tekinthető. Ugyanakkor bármiféle elfogadott jelentés szükségképpen *hiányzik*, *halasztódik* és *anticipált*. Minden szó vagy fogalom konkrét előfordulását úgy kell látnunk, hogy az egyben túl is mutat az adott kontextuson. A nyelv nem egy általunk felépített rendszer, hanem már egy előzetesen is létező rendet követ. Minden egyes konverzáció ezt a rendet változtatja meg és halasztja el. (Derrida 1988 In: Colebrook 2004:97) *Derrida* bírálja is azokat az elméleteket, amelyek a jelentés lehetővé válását a közös kontextus és elvárások alapján magyarázzák, mivel e közös kontextus is csak a nyelv valamilyen rendszere révén biztosított és egy ilyen rendszer szükségképpen túlmutat bármilyen beszélői szándékon. A jelek struktúrája saját kommunikatív erővel rendelkezik, amelynek nem irányítható és előre ki nem számítható hatásai vannak.

Derrida a dekonstrukciós eljárást kritizáló *Searle*-nek adott válaszában arra hivatkozik, hogy a jel, amely nem képes elkülönülni saját egyes kontextusától, meg is szűnik jelnek lenni. *Searle* előzőleg amiatt támadja *Derrida* nézeteit, mert azok a nyelvet a kontextus jelentőségének ignorálásával írják le. *Derrida* azonban jel (mondat) és kontextus együtt járását nem hogy nem tagadja, törvényszerűségnek tekinti. Ugyanakkor a kontextusok soha nem lehetnek önmagukban tökéletesen zártak, meghatározottak és megszorítóak. A strukturális nyitva állás lehetővé teszi az átalakulást vagy más kontextusok megjelenését. Ennek köszönhetően minden jel rendelkezik az elkülönülés erejével, ami nemcsak hogy szabadabbá teszi ettől vagy attól a meghatározott kontextustól, hanem lehetővé teszi ismétlődését és módosulását. (Derrida 1988 In: Colebrook 2004:97)

Esetlegesség és szoliraritás

Derrida irónia-felfogása lemond bármiféle (kontextusok közti) hierarchia létjogosultságának igazolásáról. Ennek kapcsán akár *Richard Rorty* is eszünkbe juthat, aki a *Filozófia és a természet tükre* című művében az irónia feladatát pontosan abban látja teljesülni, hogy emlékeztet bennünket, a nyelv nem az életet leképező eszköz, hanem maga az élet. A nyelv sosem alkot pontos képet világunkról, amelyet a nyelvet megelőzően szemlélünk. Nyelv és látás(mód) csak sajátos összefonódásban létezik és egyik sem helyezhető világunk fölé, hanem azon belül jelenik meg. (Rorty 1980)

Lovász is *Rorty* elképzeléseire hivatkozik, amikor az iróniát távolságtartó attitűdnek és adottságnak értelmezi. Ennek birtokában képesek vagyunk distanciát teremteni a valamennyiünk számára adott, bővíthető, de nem meghaladható „végső szótárral” szemben:

„Végső abban az értelemben, hogy ha kétely merül fel ezen szavak értékével kapcsolatban, használóiknak nincs nem-körkörös érvelési lehetőségük. A nyelvvel e szavakig tud elmenni; ezeken túl csak a reménytelen passzivitás vagy az erőszakhoz való folyamodás van.

(...) Az 'ironikust' úgy fogom definiálni, mint aki a következő három feltételt teljesíti: (1) Radikálisan és folyamatosan kételkedik saját jelenleg használt szótárában, mivel nagy hatással voltak rá olyan más szótárak, amelyeket más emberek vagy könyvek tartottak

végsőnek; (2) Tudja, hogy a saját jelenlegi szótárában megfogalmazott érvek sem alátámasztani, sem eloszlatni nem képesek szótárával kapcsolatos kételyeit; (3) amennyiben saját helyzetéről filozofál, nem gondolja, hogy szótára másokénál közelebb állna a valósághoz, hogy kapcsolatban lenne egy rajta kívül álló hatalommal.”

(Rorty 1994:89 In: Lovász 1994:120)

Az inkognitó

Akár a *dekonstruktivista Derrida*, akár a *pragmatista Rorty* gondolatmenetét ismételtetjük magunkban, ambivalens érzéseink támadnak. Mindenekelőtt azért, mert az értelmezési keret, amit teremtenek hűvös eleganciával és tökéletes nyugalommal relativizál mindent. A *megbocsátás* és *elismerés* mozzanata akármilyen csábítóan is hangzik bármiféle interpretációhoz, erejét mintha inkább egy kaotikus útvesztőből merítené, mintsem valamiféle reményből. Felmerül hát a kérdés, lehet-e másképpen megbocsátva ironizálni?

Kierkegaard az ironikust olyan személyiségnek tételezi, akinek létezése attól autentikus, hogy egyfolytában a valamivé válás folyamatában van. Ennek során azonban bizonyos magatartásformák problematikussá válhatnak az egzisztáló egyén számára, paradoxonként, abszurdumként jelenhetnek meg, amellyel nem tud mit kezdeni. (Heller 2001a:1) *Kierkegaard Az irónia fogalmáról* című doktori disszertációjában mindez egy érzetként jelenik meg, miszerint az önmagunkká válá törést szenvedett. A szerző értelmezésében ezek a mozzanatok nemcsak az egyéniségben történnek meg, a hagyomány, a világ is meghasadhat.¹ Jelen tanulmány nem tárgyalja ugyan az *irónia* és a *humor* definiálására és elkülönítésére tett kísérleteket, annyit azonban érdemes kiemelni, hogy *Kierkegaard* azért sorolja mindkettőt a komikumhoz, mert hasonlóképpen komikussá tesznek valamit. Mindegyik feltételezi a leleplező mozzanatot, hiszen olyan tárgyat választ, amely addig a pontig nem látszott komikusnak, vagy amit mások nem látnak annak. *Heller, Kierkegaard* nyomán pontosan ebben látja mind a *humor*, mind az *irónia* megdönthetetlen komolyságát. Komolyságot igényel valami olyasmit nevetség tárgyává tenni, ami addig nem volt az, vagy mások szemében egyáltalán nem nevetséges. (Heller 2001a:2) Ahogy *Heller* fogalmaz: „A komikum ö, a nevetségest más színben látjuk, mint annakelőtte, a nevetséges megkérdőjeleződik. Ha vettük az iróniát és a humort, akkor ettől kezdve nem tudunk már rá sem nézni, rá sem gondolni nevetés nélkül.” (Heller 2001a:3)

Azonban, ahogy *Kierkegaard* figyelmeztet, az ironikus nem azonosítható az ironikus személyiséggel. Az ironikus személyiség a kétségbeesésből adódó destrukciót azáltal kerüli el, hogy birtokában van a felismerésnek, miszerint a kétségbeesés, az ironikus magatartás tovább ironizálható. (u.o.) *Gyenge Zoltán Soós Anita* fejtegetéseivel egyetértésben beszél „*uralt iróniá*”-ról, amikor is a konstans entitásként megjelenő valóság tagadása után, a kritikus szubjektum számára a valóság feladattá válik. Így az irónia pozitív tónust nyer, a „destrukció egyben konstrukció” lesz és egy szilárd belső valóság jön létre. (Gyenge 2002:126) *Heller Kierkegaard* értelmezése közben arra jut, hogy az ironikus személyiség esetében a valamivé váló, vagyis az egzisztáló reflektál is. *Heller* ennek a kételkedés szempontjából tulajdonít jelentőséget, hiszen a paradoxonnal úgy is szembenézhetünk, hogy nem reflektálunk annak „paradoxitására”. A reflexiót márpedig a kételkedés, mint annak kezdete adja meg lényegileg. Az ironikus tehát kételkedő személyiség. A szerző azonban lényeges kikötéssel él: „Amennyiben az irónia maga *inkognitó*, akkor az ironikus személyiség a kételkedést magát is ironizálja, s ezzel nyugvópontra helyezi. (Heller 2001a:3) Ahogy *Gyenge* fogalmaz: „A külsődleges heterogenitás mögött megbújik egyfajta belső koherencia, ha ezt nem látjuk be, nem értettünk meg semmit az inkognitóba rejtőző és megnyilvánuló szubjektum lényegéből.” (Gyenge, 1999:17)

¹ A törésvonalak ekképp történő historizálása Hegel hatását mutatja.

„Amennyiben az ironikus személyiség nem *inkognitó* – nem az etikai *inkognitója* –, akkor a személyiség üres, a kétely kételye, az ironizálás ironizálása a végtelenbe fut – akkor nihilista.” (Heller 2001a:3) *Gyenge Zoltán* is figyelmeztet, hogy az *inkognitó*, azaz az álarc, az „ismeretlenség ködébe burkolózás” egy másik személy alakjának felvételével *Kierkegaard*nál nem egyszerűen egy más néven való megszólalást jelent. Sokkal inkább szemlélet, amely a világot, amelyre vonatkozik annak többszínűségében látja. Mivel az *inkognitó* természetéhez tartozik, hogy megengedő és sosem kizárólagos, az igaz lényegét pontosan a pluralitáson keresztül látja feltárulni, miközben a „puszta racionalitás” által uralt világtól és az azt „szétbontó analitikus látásmód”-tól való eltávolodásában találja meg nyugalmát. (Gyenge 1999:13) Míg az irónia az *inkognitó* előfeltételét teremti meg a distancia által, addig az *inkognitó* ennek megfelelően egy másik alternatíva felmutatása. Az ironikus szubjektum így lehet egyszerre bezáródás a megvetett, triviális („ez itt és ez most”) valóság elöl és nyitás egy új, már általa teremtett „többszólamú” valóság felé. (Gyenge 1999:1-2) A szerző egy másik tanulmányában így látja az ironikus szubjektumot: „Az irónia a szubjektivitást úgy alapozza meg, hogy a belső mozgással párhuzamosan elszakít a negált külsőtől, s így szabaddá is tesz tőle. Lehetőséget nyújt arra, hogy önmagából kiindulva teremtsen meg saját belső, igaz egzisztenciáját, s elérjen arra a pontra, ahol az egyes az abszurd erejénél fogva magasabb rendű, mint az általános.” (Gyenge 1998:208)

Heller *Kierkegaard* személyiségét olyannak látja, amely töredezett, több éné, mégis az azzá válás folyamatában volt, ami volt, keresztény. (Heller 2001a:4) Erre utal *Antal Éva* is, amikor a *kierkegaard-i iróniát* a „megtévesztés megtévesztése”-ként értelmezi: „kifordítva az érzékcsalódásban élő ember világát a lényegire mutat rá”, mégpedig az „álkeresztények világában” az „igazi Krisztus-hitre.” (Antal 2002:57) Nem lehetett nihilista, mert irónia volt az *inkognitója*. *Kierkegaard Az irónia fogalmáról* című munkájában nem véletlenül határolódott el a modern irónia *Shlegel-Tieck-Solger*-féle értelmezésétől. *Hegel* részleges elfogadásával követte annak a romantikusok ellen megfogalmazott ellenérveit, még akkor is, amikor már élesen bírálta *Hegelt*. Határ nélküli destruktivitást, nihilizmust látott abban, ahogy a romantikusok állítás nélkül tagadtak. Ami pedig e kritikából csak *Kierkegaard*nak tulajdonítható, az az *inkognitóval* összefüggésben érthető meg. Mivel az irónia komikum, és mint olyan ellentétben alapul, az irónia csak a komolyság jegyében jelenhet meg, azaz az irónia álláspontjáról beszélve nem lehetünk ironikusak. Az irónia *inkognitó*, az *inkognitó*ban kell, hogy valami más is legyen, ami nem irónia, különben nincs „tépettség”. (Heller 2001a:4) Mivel *Kierkegaard* irónia-értelmezése az egzisztálás felől közelít, érthető, hogy a nihilizmussal azonosítja a romantikus irónia végtelen szubjektivitását. Ebben a felfogásban ugyanis a kételkedés nem jellemezheti az ironikus magatartást magát, márpedig a szerző szerint a romantikusoknál a kettő összefonódik a megfigyelő és a végtelen szubjektivitásban gyökerező gyakorlati magatartásban.

Heller fontosnak tartja azt, ahogy *Kierkegaard* a második rész, *Megfigyelések* című fejezetében elhatárolja az ironizálás módjait az iróniától mint magatartástól, azaz a korábban már felvillantott ironikus személyiségtől. Az irónia mindig „lényeg és megjelenés, belső és külső, kimondott és elhallgatott, jelentés és értelem” ellentétben alapul. Leggyakoribb formája, amikor komolyan mondunk valamit, amit nem komolyan gondolunk. A hallgatónak ezt a komolyságot kell megkérdőjelezni. Ritkább esetnek, egyben magasabb rendű formának tartja, amikor valaki tréfásan mond valamit, de mögötte komoly mondanivaló húzódik. Mindkét esetre jellemző azonban a beszélő fölénye. Már a beszélgetőpartnernek feladott lecke is fölényt tükröz, hiszen abba a helyzetbe kényszeríti a hallgatót, hogy vegye a lapot, ha nem akar nevetségessé válni. Ráadásul az ironikus nem azért ironizál, hogy őt mindenki megértse, csak a kiválasztottnak üzen, ami aztán kinevetettekre és együtt-nevetőkre tagolja a hallgatóságot. *Kierkegaard* abban látja az effajta ironizálás tág terét, hogy gyenge pontot mindenben és mindenkin lehet találni. (Heller 2001a:6) Elkülöníti az ironizálástól azt a fajta

magatartást, amelyet „*sensu eminenti*” iróniának nevez el. Ez nem egy jelenséget, buta embert, meggyőződést stb. tesz nevetségessé, hanem a létezés egy formáját.² Ezt az iróniát azonban két típusra osztja. Az első az *exekutív* irónia, amely magatartásformává alakítja, általánossá teszi a jelenség és a lényeg ellentmondásait. Az ilyen ironista „disszimulál”, felszabadul azáltal, hogy sem a valóságban nem hisz, sem abban, amit ő maga csinál, egyfolytában játszik. Mivel ebben a magatartásban az ellentét megmerevedik, *Kierkegaard* (hegeli értelemben) *metafizikusnak* nevezi ezt a fajta ironistát. Ehhez képest a *kontemplatív* irónia arra hasonlít, amit cinizmusnak tekintünk, azaz, hogy a „a világ egy köpedelem”, ahol mindenki hazudik, semmi sem számít stb. A szerző míg fenntartja, hogy a fenti módokon bárki ironizálhat, kiköti, hogy nem mindenki ironikus személyiség. Az ironikus személyiséget *Szókratész* alakjában testesíti meg, amelyhez az irónia elméleteinek modern képviselői, *Schlegel* és *Tieck* nem hasonlíthatók. A *Kierkegaard* által (könyve második részében) modernizált *Szókratész* ironikus személyiség, mert iróniája *inkognitó*, az „etikai pátosz” *inkognitója*. (Heller 2001a:7) A hipotetikusán, valójában csak a hangulataiban élő ironista mindig csak valamivé válik. Ettől még azonban ez a valaki nem ironizál, csak akkor válik az irónia *inkognitó*vá, ha a fent leírt pozíciót magát ironizálja. Mindez valójában már az abszurdummal szembenező irónia. Ezért lehet *Szókratész* egyszerre ideál és karikatúra. Komikussá válik mint eticista ironista, aki ugyan könnyebb a világnál, mégis ahhoz tartozik. (Heller 2001a:8) Ahogy *Antal Éva* rámutat, hiába próbálta *Hegel* mindenáron a jó eszméjét tulajdonítani *Szókratész*nek, ezáltal számára pozitivitást odaítélni, ha az „ideához eljutás stádiumában élte filozófiáját (filozofálta el életét) és másoknak is csak ennyit adhatott.” (Antal 2002:51)

Szókratész nevetségessé tette az egész görög kultúrát, annak szokásait, ítéleteit. (Heller 2001a:8) Ahogy *Gyenge* rámutat, *Hegel* és *Kierkegaard* nézeteinek közös vonása, hogy a *szókratész-i iróniát* (a nemtudásról való tudást) a szabadság kezdetével hozzák összefüggésbe, még akkor is, ha aztán mindketten más-más úton haladnak tovább. (Gyenge 1998:206) Mint a *végtelen szubjektivitás* embere, játéka volt a destruálás. De nyugtalanító csak azért lehetett, mert mindig „a fölény álláspontjáról játszott.” Az irónia mint *inkognitó* szerepe a nyugtalanítás és csak megjelenése nevetséges. Ha az irónia *inkognitó*, tartalmazza az ellentmondást, csak akkor olvasható az eticista álláspontjáról, egyébként olvashatatlan. (Heller 2001a:8)

Nem véletlen, hogy *Kierkegaard* az iróniát az esztétikai és az etikai stádium között helyezi el. *Szókratész* esetében is látható, hogy az ironikus valóság és eszme közt felfüggesztve létezik, tehát valamiben hisz, amikor nevetségessé tesz, még ha önmagát, aki valamiben hisz komikusnak is láttatja, hiszen nála a hit komolyabb dolog a tudásnál. Az egyetlen, tiszta *Igazság* nem megkapható, mi több annak van értéke és értelme számunkra, amiben tévedhetünk. „Az ironikus személyiség eticista inkognitóban.” Az irónia a „szellem egy sajátos kultúrája”. „Bár az eticista inkognitóban van, mégis kinyilvánítja önmagát, hiszen az etikai szféra lényege a kommunikáció.” (ibid:9-11)

Szókratész esetében a lélek belső hangja, a *daimón*, „[v]alami elvontat, valami istenit jelöl, ami épp elvontságában emelkedik túl mindenfajta meghatározáson.” (Kierkegaard In: Heller és társai Szerk. 2004:182) Ez az út az etikaihoz és magukhoz az ideákhoz, a lélek létezése pedig csak feltételesen gondolható el. Ha vannak magasabb rendű valóságok, akkor azok megközelítése, a rájuk vonatkozó tudás csak a *lelki* közvetítésével realizálódhat. Ez a feltételes szerkezet jellemzi az iróniát mint stílust, amely korlátozza a (materiális) tudást és a lélekkel kapcsolatos kérdésekre irányítja figyelmünket. A lelki kérdése, *Szókratész*től kezdve egészen *Deleuze*-ig egyaránt gyökerezik az élet iráni elköteleződés és a pusztán élet kritikájában. *Rorty* iróniájával ellentétben arra helyeződik a hangsúly, hogy életünk bármely

² Itt igazat ad *Hegel*nek, amikor az *abszolút negativitás*ról beszél.

mozzanata kapcsán foglalkoznunk kell azzal az erővel, ha úgy tetszik „lekivel”, amelynek hatásaként fogható fel az adott mozzanat. Mindig rákérdezhetünk adott kontextus vagy bizonyos fogalmak legitimitására, jellegére. Ugyanakkor a *lélek* ideája nem helyez egy másik értékrendszert a valóság fölé, miközben a valóság korlátozott látásmódjának ellenében hat. Ha az igazság bír valamiféle jelentéssel, az biztosan nem tekinthető valamiféle külsődleges imperatívusznak vagy szabálynak, jelentésük magában a lélekben fedezhető fel.

A tiszta szabadság

A görög ironistával némileg „vitakozva” állítja *Kant*, hogy az ember megszabadítható a felette álló *jó* rabigájától, s ehhez a felvilágosodás kínál megfelelő értelmezési keretet. Visszautasítja az irónia azon formáját, amely az érzékek feletti tudás vagy intuíció iránti elkötelezettségben gyökerezik. A *kant*-i irónia nem helyezhető *Szókratész* személyiségébe vagy egzisztenciájába, mivel az egy tisztán formális, személytelen irónia, amely nem dialógusokon keresztül és nem a lélek közvetítésével működik. (Colebrook 2002:108) Elszakadása a *szókratész*-i iróniától a modernitás nyitányaként is tekinthető. *Kant* számára nem létezik tudás az igazság magasabb rendű szférájáról. Nem arról van szó, hogy fogalmaink keveset mondanak vagy túlságosan evilágiak, egész egyszerűen az *Isten*, a *szabadság* vagy az *örökkévalóság* ideáihoz nem fűződik tudásunk. Valójában a fentiek jelentése eleve kizár bármiféle jelenlétet vagy tárgyiasulást. Így *Kant* felfogásában az érzékek feletti ideák csupán gyakorlati szempontból hozhatók működésbe. Ha tudásunk nem is lehet az *Isten* vagy a *szabadság* ideájáról, cselekedhetünk úgy, mintha lenne *Isten*, nekünk pedig szabadságunk. (Colebrook 2002:109)³

Kant hangsúlyozza, hogy tudásunk szükségképp a téridőbeli relációk korlátai között szemlélhető és bár nincs arról elméleti jellegű ismeretünk, ami e relációk fölött van, mégsem lehetünk meg nélküle. Ha visszatérünk egy pillanatra *Szókratész*hez, látható, hogy nála, *ha* van abszolútum, az csak a lélek számára megközelíthető. *Kant*nál ez a *ha* a *mintha* alakját ölti, amikor az embert arra szólítja fel, hogy cselekedjen úgy, mintha *szabad lélek* lenne.⁴

Kant tehát *Szókratész* (és *Platón*) álláspontjával ellentétben nem hisz a nem-empirikus tudás létezésében. Az, hogy rendelkezünk bizonyos fogalmakkal, mint *Isten*, *szabadság* stb. nem vonja maga után, hogy mindenáron meg akarjuk ismerni ezek tartalmát. Másként tekint azokra a fogalmakra, amelyek megmondják, mit kell tennünk, mint azokra, amelyek empirikusan teljesülnek és objektív formába önthetők. (Colebrook 2002:110) Esztétikája valójában ezt a szakadékot hidalja át. Elsőként fenntartja, hogy az abszolút vagy morális törvények nem ismerhetők meg, ugyanakkor kiköti, hogy kötelességünk e tiszta törvények szerint cselekedni. A kettő közti térben megjelenik a „reflektív ítélőerő”, azaz a *mintha* logikája. Ami az esztétikai tapasztalatokból fakadó örömet biztosítja, az nem más, mint hogy a tárgyakra úgy tekintünk, mintha azok egy univerzális konszenzus megvalósulásai lennének. Amikor a szépség felől mondunk ítéletet, úgy cselekszünk, mintha a kialakult öröm érzése nem csak hozzánk tartozna, hanem az emberiséget örömet példázná. (u.o.) Azonban a *mintha*

³ A romantikusok ezt a *kant*-i kikötést közönyösen fogadták. Számukra az élet szükségzerű teljessé válása pontosan arra való törekvésünknek köszönhető, hogy megismerjük azt, ami valóságunkon túlmutat. Persze a romantikusok *Kant*ra mint a modernitás kiteljesedését segítő gondolkodóra tekintenek.

⁴ A romantikusoknál aztán ebből bontakozik ki a *fenséges* fogalma: ha tudásunk korlátozott, az szükségképpen felveti a korlátlan hatalmának kérdését is, ahol a korlátlan lehet, hogy nem más, mint ami e korlát érzékelése révén megalkotható. Ilyen formán az abszolútum nem valami ember felett álló dolog, sokkal inkább létrejön, mégpedig az élet szüntelen sóvárgása által. Ha csak elgondolni tudjuk azt, ami abszolút, de tudásunk nem lehet róla, akkor pontosan e tudás korlátai, azaz fogalmaink és kontextusaink sokkal inkább tűnhetnek produktívnak, mint negatívnak.

mozzanata *Kant*nál nem korlátozódik a reflektív és az esztétikai ítéletekre. A gyakorlati vagy erkölcsi ítéleteink során valójában azt döntjük el, hogy úgy cselekszünk, mintha szabadok lennénk. Annak elgondolása, mit tennénk, ha szabadok lennénk, már képessé tesz arra, hogy olyan erkölcsi törvényeket alkossunk, amelyek aztán mint kötelességek jönnek szóba. Mivel a *szabad lélek* fogalma kívül esik az oksági relációkon, meghatározhatatlan. Azonban kiindulhatunk a világunkat strukturáló *okság* fogalmából és fölé emelhetjük bármilyen megismert világnak, hogy aztán elgondolhassunk olyan okot is, amely nem egy evilági esemény. Egy ilyen ok lehet a morális cselekvő bár nem adott, de elképzelhető szabadsága.

A *kant-i mintha*, csakúgy mint a *szókratész-i ha* az ironia egy olyan struktúráját alkotja meg, amely a performanciához (nem a tudáshoz) és az erkölcsi autonómiához köthető. *Colebrook* értelmezésében a humanitás érzékek fölötti táptalaja nem egy adott szubsztancia, hanem az ítélkezés aktusában és az által generálódik. Sem a *kant-i lélek (mintha)*, sem a *szókratész-i (ha)* nem jelent megismerhető dolgot, hanem egy aktív kapacitásra utal, amely a tudás korlátaiból ered. (Colebrook 2002:111)

*Szókratész*hez hasonlóan *Kant* is a tudás pozitivitása felől közelít: ha vannak ideák, amelyek nem esnek egybe a rájuk vonatkozó tudással, kell hogy legyen valami genézis a tudás felett. Ez a közös feltételes struktúra magyarázza, miért válik az ironia mint a filozófia jellemzője oly fontossá a német romantikusok számára is. Mind a *szókratész-i* felfogás, mind a posztkantianus romantika a *jó* elgondolása felől közelít, semmint valami ismert *jó* felől, amely elsődlegesen produktív. Nem véletlenül beszél *Szókratész* a lélek önmagát kitaposó ösvényéről, ahogy *Kant*nál sincs semmiféle közvetlen és adott alapja a morális törvényeknek. A mindennapi tudás korlátai teszik egyáltalán lehetővé a *kant-i* erkölcsi törvények konstruálását, amelyet éppen az hív életre, hogy semmiféle törvény vagy kötelezettség nem ismert számunkra. (Colebrook 2002:112)

Az *igazság* ideájának magasabb rendű bölcsessége csak lehetőségként értelmezhető. Míg *Szókratész* azokat bírálta, akik a fogalmakat összemosták azok használatával, *Kant* azokat támadja, akik a fogalmakat bizonyos érzések címkéinek tekintették. *Hume* az erkölcsi fogalmakat érzéseink jelölőinek tekintette és morális töltetüket is csupán az emberi élet inherensen szociális természetének tulajdonította. Értelmezésében a rossz cselekedetek azért váltják ki helytelenítésünket, mert minket hátrányos helyzetbe hoztak. *Kant* azonban olyan gyakorlati erővel látja el a morális fogalmakat, amely azok emberi eredetén messze túlhalad. Abban nem vitatkozik *Hume*-mal, hogy maga az *okság* fogalma is csupán abból ered, hogy tapasztalatainkat valamilyen rendszer szerint kapcsoljuk össze, azonban kitart amellett, hogy fogalmaink rendelkeznek olyan erővel, amely gondolkodásunkat az emberi természet fölé képes emelni. Az lehet, hogy nincs olyan tudásunk, ami túlmutatna az okságon alapuló világunkon, de amint észrevesszük, hogy rendelkezünk az *okság* fogalmával, máris elgondolhatunk egy olyan okot, amelyet nem lehet elhelyezni az okok által meghatározott világunkban. (Colebrook 2002:113-114)

Elgondolható tehát olyan létező, amely anélkül okozna bármit is, hogy önmaga már valaminek az okozata lenne. Ez a minden tapasztalat felett álló *szabadság* Ideája, amelyből aztán egy erkölcsi univerzum építhető fel, egy világ, amelyben mindannyian cselekedhetünk úgy, mintha a tiszta akaratunkon kívül semmi más nem motiválna minket. Pontosan a *szabadság* Ideája által vagyunk képesek olyan cselekedetek elgondolására, amelyeket nem érzéseink határoznak meg. (Kant 1993:45) Erkölcsi fogalmaink ahelyett, hogy valamilyen érzések által lennének motiváltak, inkább bizonyos érzéseket eredményeznek. *Kant* a *tisztelet*et emeli ki: már maga a tény, hogy a *szabadság* ideáját elgondolom, önmagam egy magasabb rendű mivoltát mutatja számomra. (Kant 1993:123) Az, hogy tudok gondolkodni saját akaratom felől, azt jelenti, nem muszáj az okság relációjába egy meghatározott, előidézett okozatként betagolódnom.

Kant rámutat, hogyan lehetséges a felelősség elkerülése mellett érvelni, ha az ágens magát olyannak tételezi, akinek cselekedeteit szenvedélyei és érdekmotivációi mint az emberi élet meghatározói irányítanak. Ezáltal magyarázható ki minden nem igazságos vagy helytelen cselekedetünk. Akkor viszont a *jó* és az *igaz* fogalma nem mást jelent, mint amit a szenvedély vagy a biológia diktál, tehát objektív jelentésük nincs is. De ha azzal érvelünk, hogy akaratunkat más erők befolyásolják, és nem tudunk tisztán racionális módon cselekedni, már önmagában a *tiszta ész* fogalmát ismerjük el. Azt kijelenteni, hogy nem tudtam igazságosan cselekedni, vagy, hogy képtelen vagyok valamiféle emelkedett igazságosságra, máris az *igazság* fogalmát hívja elő. Ez nem más, mint az ironikus negáció. Miközben a *tiszta szabadságot* tagadjuk, legalább hangot és jelentést adunk neki, annál többet mondva, mint amennyit állítani szándékoztunk. (Colebrook 2002:116)

Colebrook „előveszi” Rorty ironistáját, aki kitart amellett, hogy saját magunk szótárainál nem vagyunk többek. Mintha létrejönne és elismerést nyerne a gondolat, hogy szótárunk korlátozott, tehát lehetséges egy másik szótár is. Amint önmagunkat valami által meghatározottnak tételezzük, nyilvánvaló, hogy fogalmunk van az okságról és a meghatározottságról. Amennyiben ez fennáll, egyben elismerjük a *tiszta ok* lehetőségét is. El tudunk gondolni olyan cselekvést, ami önmagát okozta. (u.o.) *Kant* számára maga az *akarat* fogalma követeli meg az erkölcsi törvények megalkotását. Amint a döntőképes akarat felől gondolkodunk, egyből lehetővé válik egy önmagáért való akarat megjelenése, amely független a külső motivációktól. A *tiszta akarat*, amelyet nem külső erő irányít, csak a morális törvény által válhat autonómmá. „A morális törvény egyenesen a szabadság fogalmához vezet.” (Kant 1993:29) Így válik elgondolhatóvá az a fajta akarat, amely nem valami cél elérésére irányul, hanem egy önmagában *tiszta* cselekedet. Nem azt akarja, ami az *én* számára a maga partikularitásában kívánatos, hanem aszerint cselekszik, ami minden más akarás számára is kívánatos. Ami morálissá teszi az akaratot, az annak *tiszta* formalitása, csak a *morális akarat* általánosítható és önmagában való. (Colebrook 2002:116-117)

Amikor az akarás egy erkölcsi törvényben jelenik meg, az nem vonatkozik a világban elfoglalt helyzetünkre, mint amilyen a jólét, a boldogság stb. Csak a törvényt akarjuk. Csak a szabad akaratnak nincs külső tárgya. Kizárólag önmagát akarja, és olyan törvényeket formál, amelyeket csakis a *tiszta akarat* ideája motivál. Ha erkölcsösen cselekszem, akkor azért teszem, hogy semmiféle külső tárgy ne irányíthatson. Amikor erkölcsi törvényeket alkotunk, nem önmagunkért vagy egy másik személyért cselekszünk, hanem olyan ítéletet formálunk, ami bármiféle akarással összefér, az érdekektől és a céloktól függetlenül. Amint egy erkölcsi törvényre gondolunk, (mint például mindenki mást önmagáért valónak, nem pedig eszköznek *kell* tételezünk) az ítélet egy bizonyos típusát, nyelvtanát vesszük észre. Az egyetemes akarat *kategorikus imperatívuszok* formájában fejezhető ki, amely rádöbben önmaga szabadságára, egyúttal képes az emberiség általános nézőpontjából beszélni. (ibid:117-118)

A moralitás és a kötelesség *Kant*nál mint a jónak tartott cselekedet ideája jelenik meg. Az erkölcsi lehetővé válik, hiszen tekintet nélkül bármilyen evilági okra vagy érzésre, képesek vagyunk helyesen cselekedni. Amint önmagunkra mint ekként cselekvőre gondolunk, a személyiség egy magasabb rendű formája tárul fel, mivel az érzelmeinktől eltávolodott cselekvés elgondolása magasabb rendű érzést generál. Ez a már említett *tisztelet* (*respect*) érzése, amely annak az önmagának jár, akivé válhatok, ha erkölcsösen cselekszem. Ezen keresztül aztán elgondolható egy virtuális közösség, amelyben a pusztán emberi fölé emelkedés már egy közösségben jelenik meg, ahol minden egyén önmagáért valónak tételeződik. Az *én* felől a hangsúly a *mi* felé tolódik.

A *szabadság* ideája tehát lehetővé teszi, hogy az oksági meghatározottságokon túl is gondolkodjunk. Ez a *túl* adja meg az erkölcs lehetőségét. Látható, hogy a szabadságfogalom sokkal inkább gyakorlati, mintsem teoretikus erejű. (Colebrook 2002:119-121) Nem tudunk a szabadsággal kapcsolatban propozíciók formájában beszélni, gyakorlati parancsok köntösében

azonban igen. Gyakorlati ereje a *kategorikus imperatívusz* beszédaktusát teszi lehetővé, amely a retorikán, a konverzáción és a meggyőzés erején túlmutat.

Kant tehát abból indul ki, hogy a fogalmak milyen cselekvések jelölői és hogy milyen törvényeket adnak számunkra. Az autonómia a törvény tiszta formalitásában gyökerezik. Az akaratok olyan világa jön létre, amelyben az akarat motivációja egybeesik az akarattal magával. Az a kérdés, hogyan cselekednénk, ha semmi más nem motiválna minket, mint az, hogy önmagunkat akarattal rendelkező cselekvőnek tételezzük. Ez az erkölcsi motivációja, amely abból nyeri tisztaságát, hogy túl van mindenféle partikuláris megfontoláson. Egy ilyen törvény pontosan azért tekinthető sajátunknak, mert tiszta akaratunkból származik és semmi köze bizonyos szenvedélyekhez vagy érzésekhez. (Colebrook 2002:122) Ennyiben a törvény nem csak sajátom, hanem egyben univerzális is. Az a törvény, amelyet önmagunk számára határozunk meg, csak úgy jöhet létre, ha gondolkodásunk empirikus önmagunkon túlmutat, és úgy cselekszünk, mintha nem ennek a világnak a részei lennénk. Hogy magunk számára törvényeket alkotva evilági létezésünk fölé emelkedhetünk, egy olyan ajándék, amely a *kötelesség* fogalmának köszönhető. „A szív megszabadul attól a tehertől, ami titokban nyomást gyakorolt rá.” (Kant 1993:167)

Ha fogalmainknak vannak jelöltjei, akkor azok az emberi végességen túli birodalomba vezetnek. A *szókratész*-i dialógusokból is egyértelműen kiderül, hogy fogalmaink magaslatát nem érhetjük el. *Kant* zsenialitása abban rejlik, ahogy tudásunkat a jelenlévő (véges és evilági) dolgokra korlátozza, miközben megmutatja, hogy a tudásunkhoz kötődő struktúrák és fogalmak túlmutatnak minden jelenlétben. Bizonyos fogalmaink arra indítanak minket, hogy gondolkodjunk arról is, ami nem fér bele állításokba és definíciókba. Ahogy *Colebrook* rámutat, a lélek szabadságát nem lehetséges egy vizsgálati tárgynak tekinteni, hanem olyan kiindulópontként kell tételeznünk, amelyből a dolgokat szemléljük, és amelyek alapján állítunk valamit. (Colebrook 2002:123-124)

Az irónia mint közlésforma és mint a jelentésről való gondolkodás

A fentiekben az irónia mint látásmód, létezési forma, attitűd jelent meg és ezeken keresztül beszélhettünk megtestesítőiről mint ironikus személyiségekről. *Rorty* ironikus attitűdje például abban gyökerezik, hogy a szótárakon túl nem talál semmit. Tehát iróniája általában véve a nyelvhez és a jelentéshez fűződő attitűd. Azonban, ahogy mindennapi diskurzusainkat felidézük, az irónia mint beszédaktus jut eszünkbe. *John Searle* az *iróniát* mint indirekt beszédaktust írja le, a felszíni jelentés és a beszédszándék szerinti jelentés sajátos kapcsolataként definiálja. (Searle 1994:646) Ahogy látni fogjuk, az iróniát elemző kurrens pragmatikai kutatások nagy része a *Searle*-féle értelmezésből indul ki, az iróniát nem mint a jelentésről szóló elmélkedést, hanem mint nyelvi jelenséget vizsgálja a megfelelő elméleti kereteken belül. Ez azt jelenti, hogy amennyiben meg akarjuk érteni, mi is az irónia, el kell különítenünk két vizsgálati aspektust: az irónia mint nyelvi forma vizsgálatát és az iróniát mint a jelentésről való gondolkodást (a nyelv és a világ közti kapcsolat). Ez nem jelenti azt, hogy a kettő elválasztása termékeny lenne. Ahogy *Colebrook* is érvel, ahhoz, hogy eldönthessük, egy-egy közlésformát, beszédaktust ironikusnak tekintünk-e, rá kell kérdeznünk, mennyire gondoljuk a mindennapi nyelvhasználatot stabil rendszernek.

Ha *Searle* nyomdokain haladunk és hiszünk a kontextusok közti biztos határookban, a közös háttértudásban, könnyen megkülönböztethetjük egymástól a direkt és az indirekt beszédaktusokat. (Colebrook 2002:14) Nehezebb a dolgunk, ha *Szókratész* életfilozófiáját vesszük szemügyre, vagy ha *Kierkegaard inkognitóját*, *Derrida* és *Rorty* (minden beszéd ironikus) nyelvfilozófiáját tekintjük kiindulópontnak. *Colebrook* kiemeli, hogy míg *Searle* pontosan azon az alapon bírálja az irodalomelméletek egyes megalkotóit, hogy azok

őszintétlen beszélők közösségét tételezik fel, addig *Nietzsche* az őszintétlenséget, mint a beszéd genézisét tartja számon.

Colebrook végül is a *nézőpont* kérdésében találja meg azt a kapcsot, amely a két vizsgálati aspektust összeköti. Míg az előbbieken kirajzolódó attitűd a beszélő perspektívájához köthető, az utóbbi a mondat perspektivitása felől is értelmezhető. Amikor ironikus formában állítunk valamit, maga az irónia attól válik felismerhetővé, hogy rájövünk, az állítás többet üzen felszíni jelentésénél. Az ironikus beszédmód közvetettsége az implicit módon megjelenő „ők”-re és „mi”-re való utalással valósul meg. (Ők azt mondják vagy azt tartják, hogy..., de mi másként tartjuk.) (Colebrook 2002:17-18)

Searle érvelése szerint egy megnyilatkozás önmagában soha nem lehet őszinte, annak igazság-értéke felől mindig az adott kontextus szerint döntünk. (Searle 1994:640) Az irónia azonban nem csupán egy nyelvi játékban alkalmazott alakzat, sokszor inkább e játék határaival játszik. Az, hogy mit tekintünk iróniának, pontosan attól függ, hol húzzuk meg a határvonalat aközött, amit őszintén állíthatunk, és ami nyelvi játékaink abszurditását jelzi. Ha *Searle*-hez hasonlóan azt gondoljuk, hogy a nyelv a közös kontextus alapján működik, akkor az iróniát olyan megnyilatkozásnak tekinthetnénk, amely mindannyiunk által felismerhető módon éppen az ellentétét jelenti annak, amit mond. (Colebrook 2002:21) Ez azonban nem magyarázza meg az irónia azon instanciáit, amelyekben a kialakított attitűd pontosan a kontextusok hierarchiáját tételezi fel (emelkedett) vagy egyenesen megkérdőjelezi e hierarchia érvényét (szkeptikus) és inkább a kontextusok sokféleségében látja a játék lehetőségét. *Cavell* az utóbbi játék kapcsán kikötésekkel él. „Ha a szabályok játékszabályok helyett törvényekként kezdenek megjelenni, elérkezett az idő, hogy egy kis szabálysértés történjen.” (Cavell 1979 In: Colebrook 2002:21)

Colebrook rámutat, hogy amikor afelől döntünk, egy kijelentés a *mi* vagy az *ők* nézőpontjából fogalmazódott-e meg, szükségképpen társadalmi, etikai és politikai kérdésekkel találjuk szemben magunkat. Az iróniában lényegileg benne levő *többet látás*, emelkedett nézőpont nem magyarázható csupán lingvisztikai alapokon. (Colebrook 2002:20) Az irónia megértése a társadalmi aspektust mozgósítja azáltal, hogy a hallgatónak fel kell ismernie azt a nézőpontot, amelyből kiindulva a beszélőnek oka van a kritikára. Továbbá, az irónia bizonyos formái azért működnek egyáltalán, mert a beszélő előre számol a közös kontextus hiányával, majd azt termékenyvé varázsolja. Ez a kinevetetés azon formája, amikor valakit beszűkült látásmódja miatt saját kontextusával együtt teszünk nevetségessé.

Szalay Károly Louis Kampf fejtegetéseire hivatkozik, aki nem ért egyet az iróniáról szóló elméleti irodalom egyes megállapításaival, főleg a satirikus és a befogadó közti nézetazonosság szerepével. Nem tartja jogosnak az iróniáról való elképzelést, miszerint az csak akkor lehet hatásos, ha az ironista és az olvasója közti egyetértés fennáll. „Ez az egyezés föltehetőleg olyan társadalomra van alapozva, amely erősen részesedik az értékekből.” *Kampf* pontosan azt nem tarja ironikusnak, ha az olvasó minden esetben egyetért az íróval. „És nem unalmas-e, sőt sivár dolog olyasmit olvasni, ami csak egyszerűen azt igazolja, amit úgyis tudunk?” A szerző szerint az irónia a szkepszis művészete, amely még akkor is kétségeket akar teremteni, ha bizonyosságon alapul. „A kétségek pedig arra valók, hogy szkeptikus őszinteséget hozzanak létre.” (Kampf 1967 In: Szalay 1983:201)

Humor vagy irónia?

Ami az egzisztálás módjait illeti, *Kierkegaard* a *humort* az etikai és vallásos stádium közé helyezi, míg az *iróniát* az esztétikai és etikai közé. Ez azt jelenti, hogy a *humor* az etikai-vallásos egzisztenciává válás, míg az *irónia* az esztétikai egzisztenciává válás reménytelenségének kifejezésében van jelen. Míg mindkettő komolyságánál fogva komikussá tesz valamit és ilyenformán a komikum családjához tartozik, az ironistával ellentétben a humorista nem visel maszkot. (Heller 2001a:1) Továbbá, míg az esztétikai szféra abszurditását kifejező *irónia* destruktív lehet, addig az etikai-vallásos abszurditását felismerő *humor* nem. Mind az ironista, mind a humorista hasadt tudattal rendelkezik, amely valamilyen paradoxonra reflektál. Míg azonban az ironikus magatartás mindig maga is ironizálható, így lineárisan regresszív figurával írható le, addig az etikai felfüggesztő végtelen rezignációban (*humor*) ismétlésről van szó, azaz az etikai újra és újra felfüggesztéséről, ami inkább ciklikusan jeleníthető meg. Ez a „végtelen regresszió dialektikus ellentéte.” Míg a kétségbeesést mind humorizálni, mind ironizálni lehetséges, addig a humorban testet öltő végtelen rezignáció végtelensége maga nem humorizálható. Miközben mindkettő reflektál a paradoxonra, az iróniában megjelenő *kétkedés* nem jellemzi a vallásossá váló (*humoros*) embert, aki az abszolút hitnek megfelelően ismétel és nem kétkedik. (Heller 2001a:3) *Kierkegaard* egyszerre tudott lenni az esztétikai, az etikai és a vallásos szféra egzisztáló gondolkodója. Irónia volt az *inkognitója*, de eközben a „modern vallásosság egyetlen lehetséges kommunikációs módját”, az indirekt kommunikációt, többek között az ismétlést választotta. (ibid:4) A humorista *Kierkegaard*nál tulajdonképpen annak köszönheti autentikusságát, hogy tisztában van vele, az egyetlen *Igazság* nem kérhető Istentől, csak az arra való szakadatlan törekvés ösztöne. Így nem is állítja, hogy keresztény, csak hogy folyamatosan azzá válik. Az igazság keresése izgalmasabb vállalkozás is számára, mintha birtokában lenne annak, amiben már nem tévedhet. Ennek nem lenne ugyanis értéke. (Heller 2001a:10) A lemondás tehát korántsem kínos, inkább humoros.

Ahogy Heller rámutat, *Kierkegaard* egyszerre *humorista* és *ironista*. „Mint eticista az esztétikai szféra szerencsétlen tudatát ironizálja, mint örökké vallásossá váló, szenvedő ember a már vallásos létezés úgynevezett megvilágosult keresztényi önteltségét humorizálja.” Az üzenet mindegyik esetben ugyanaz: „azzá válhatsz, ami vagy, de sosem leszel az, amivé válsz.” (u.o.)

Heller azonban továbbmegy, amikor *Kierkegaard* „segítségével” arra keresi a választ, miben áll a vallásossá válás humora azon túl, hogy mindig csak azzá válik, ami. Az a kérdés, milyen a humorista egzisztálásának módja, hogyan fejezi ki önmagát a humorban. A humorista számára nemcsak a vallásos ember komikus (legyen bár naiv vagy megvilágosult), az élet a maga egészében válik mulatsággá. Míg az ironista az aktualitást destruálja, addig a humorista nem „kultúrkritikus”. (u.o.) Szemében bármilyen törekvés, komolyság lehet mulatságos. Az ironista egy negatív viszonyulásban kétségbeesítőnek tartja a világot, kigúnyolja azt, eközben a humorista közömbösnek, érdektelennek, kicsinyesnek látja. A humorista nem testesít meg ideált, hanem „a vallásos lét paradoxonjának kicsinyítő lencséjén keresztül tekint a világra.” (Heller 2001a:11)

Az ironista, aki eticista inkognitóban, folyamatosan kinyilvánítja önmagát, azzal kommunikálva, aki „veszi a lapot”. A humor nem burkolt gondolat formájában jelenik meg, hanem mint a vallásos személyiségek közti tranzakciós pont a humorista személyében, aki „megnevezi a megnevezhetetlent”, az *Isten-eszmét*. A humor az egyetlen módja annak, hogy a vallásos stádium megnyilvánuljon. „A közvetlen vallásosság naiv, a megvilágosult vallásosság dogmatikus.” Csak így tudunk beszélni arról, amiről csak hallgatni lehet. A humorista azáltal teszi magát komikussá, hogy elrejti azt, ami benne van, ilyenformán csak a látszat „látszik”. „A humorba rejtett bensőség embere nem tudja magát fölényben másokkal

szemben.” Az abszolút vallásos szenvedély egyesül a szellem érettségével, így kerül a vallásosság a külsőségből a bensőbe, hogy ismét vallásos szenvedély lehessen. (u.o.)

Heller a modern kori komédiázás nehézségét (*Kierkegaard* nyomán) abban látja, hogy eltűnt az a komolyság, amelynek magaslatáról a műfaj működni képes. Ha a világ maga válik ugyanis komikussá, akkor kérdéses, hogy az egzisztencia nevetségessé teheti-e. Éppen ezért, maga a humor és az irónia a komikum modern kori mutációjának tekinthető. *Schlegel* és *Kierkegaard* mindketten egyetértenek abban, hogy a nyelv is mutáción ment keresztül, a direkt helyett az indirekt beszédmód dominál. Az erkölcsi tanulságok eltűnésével még a komédia és a tragédia közti határvonal is megszűnik. Erkölcsről vagy vallásról közvetlen módon beszélni pedig annyi, mint nevetségessé válni. (Heller 2001a:12-13)

Nem véletlenül született tehát *Heller* korábban már idézett felosztása, amelyet érdemes egy pillanatra feleleveníteni. Látható, hogy a szerző pontosan olyan alapon különböztette meg a humort és az iróniát a komikumtól, hogy míg az előbbieken megjelenik valaki önmagán nevetésének mozzanata, addig az utóbbiból ez hiányzik. *Irónia* az, ha a józan ész valakin nevet, aki önmagán is nevet. Ha a józan ész, amíg valakin nevet, önmagán is nevet, *humorról* beszélünk. Ha a józan ész a másikon nevet, aki önmagán nem nevet, a *komikum*, de nem a humor vagy az irónia területén vagyunk. (Heller 2001b:6)

Ha abból indulunk ki, hogy *Kierkegaard* a humort a vallásossághoz rendeli, óhatatlanul is az az érzésünk támad, hogy az iróniánál bizonyos értelemben magasabb rendű jelenséggel van dolgunk. *Gilles Deleuze* más aspektusból ugyan, de ezt a hierarchiát kiindulópontnak is tekinti. A humorról mint „magasabb rendű” („superior”) iróniáról beszél. (Deleuze 1994:182) Egy korábbi munkájában így fogalmaz: „A humor a felszín művészete ellentétben a régi iróniával, amely a magasságok és mélységek művészete.” (Deleuze 1990: 9) A szerző események, különbözőségek, szenvedélyek és erők összeütközéséről beszél, ahol nem számolhatunk semmiféle közös, szilárd talajjal. (Deleuze és Guattari 1983 In: Colebrook 2004:133) Hasonló megfontolás ez, mint a *Kierkegaard* vonalán haladó *Heller* lemondása arról a komolyságról, amelynek fényében a világ dolgai nevetségessé válhatnak. *Deleuze* azonban már letesz arról is, hogy stádiumokról vagy *inkognitóról* beszéljen. *Colebrook Deleuze* azon magyarázatát mutatja be, amelynek fényében megkérdőjeleződik az irónia lehetősége, és előtérbe kerül a humor: az emberek közösségét és a beszélők kontextusának létrejöttét megelőzően csak a különbözőségek által szétbomlott rendet találjuk. Ezek a különbözőségek nem a rendszer vagy a nyelv különbözőségei, hanem önmagukban állóak. (Deleuze és Guattari 1983 In: Colebrook 2004:133)

Amíg a *szókratész-i* irónia a felfelé tekintés, addig a humor a leereszkedés gyakorlása, megbékélés a világot alkotó különbözőségek áradatával, nem pedig egyfajta törekvés azok kizárására egy végső igazság jegyében. Minden jelölés vagy manifesztáció felfüggesztődik, mindenféle magasság vagy mélység értelmetlenné válik és a felszínnek játéka lép működésbe. (Deleuze 1990:135, 138, 141) Ahogy *Colebrook* rámutat, *Deleuze*-nél a humor leereszkedik a jelentések és az intenciók világából az egyes mozzanatokhoz, amelyek semmiféle rendet nem alkotnak, nem működnek a *magas* és az *alacsony*, az *előtte* és az *utána* rendező elve szerint. A humor felborítja a logikát, eltörli az ok-okozat viszonyt, felbomlasztja az erkölcsi kategóriákat. Nem lehet szándékokról, indokokról és következményekről beszélni. *Beckett* humora például ignorálja az ok-okozat, a térbeli és az időbeli logikáját. Az embert megelőző idő és észlelés olyan nyelvet hoz lére, ami túl van az emberi nézőpontra. A szükségszerűen jelentéssel bíró fogalmak ereje mellett elkötelezett *Szókratész* iróniájához képest, a *Beckett*-féle humor egyenesen kifordítja önmagából a fogalmi jelentést és a lehetetlent mondja. Amíg tehát az irónia elkötelez minket a jelentés irányába, a humor megajándékoz azzal, hogy azt mondhatjuk, amit nem lehetne. Talán ezért nem válik humorossá *Rorty*, aki a szótárak általi meghatározottság talajáról kiindulva lemond ugyan mindenfajta végső jelentésről, mégsem

borítja fel a sémákat, és nem kezd egy olyan szótár írásába, amelyben a jelentés eltávolodik mindenfajta kontextustól és egyszerűen csak humorral válik értelmezhetővé.

Ami a *Beckett*-féle humor szubjektumát illeti, az sosem mint valami koherenciával bíró rendező elv tételeződik, inkább, mint testrészeinek rendezetlen együttállása. Nemcsak a logika válik tehát komikussá, hanem a test esetlen mozgásai is. *Bergson* humoros *ember-gép* példái juthatnak eszünkbe, ugyanakkor *Koestler* érvelése is, aki *Bergson* nevetés-elméletét némileg egyoldalúnak tartja. Áthidalást jelentenek azonban azok a komikum-elméletek, amelyeket *Szalay Károly* pontosan azért idéz fel, hogy kikötését megerősítse, miszerint a „fájdalommentesség” elve alapján dől el, mi mulatságos és mi nem. (Szalay 1983:43)

Míg az irónia akárhogy is, de a gondolat hatalmára épít, addig a humor leszállítja a szubjektumot saját testiségéhez. Míg az irónia nyelve a jelentés felé történő orientációt tükrözi, addig a humor nyelve nem a megtapasztalható világ mögötti értelem utáni *sóvárgás* nyelve, hanem az *isméltésé*, amely a szavakat mint mechanikus és automatikus zajokat használja. (Colebrook 2004:137) Kétségkívül igaza van *Kundera Milánnak*, amikor regényelméletének kialakításakor így fogalmaz: „Az irónia bosszantó. Nem azért, mert csúfolódik vagy támad, hanem azért, mert leleplezve a világ többértelműségét, megfosztja az embert a bizonyosságtól.” (Kundera 1992:165)

Felhasznált irodalom

- Anolli, Luigi–Ciceri, Rita–Infantino, Maria Giaele (2002): *Behind Dark Glasses: Irony as a Strategy for Indirect Communication*. In: Genetic, Social & General Psychology Monographs, 128(1). 76-95. p.
- Antal Éva (2002): *Az irónia mestere – Kierkegaard contra/versus Hegel?* In: Pro Philosophia Füzetek, 30. sz. 43-63. p.
- Colebrook, Claire (2002): *Irony in the work of Philosophy*. Nebraska, University of Nebraska Press. 332 p.
- Colebrook, Claire (2004): *Irony*. London, Routledge. 195 p.
- Deleuze, Gilles (1990): *The Logic of Sense*. New York, Columbia University Press. 393 p.
- Deleuze, Gilles (1994): *Difference and Repetition*. New York, Columbia University Press. 345 p.
- Dews, Shelly–Winner, Ellen (1995): *Muting the meaning: A social function of irony*. In: Metaphor & Symbol. 10(1). 3-19. p.
- Fellini, Federico (2003): *Játszani, mint a gyermek*. Budapest, Háttér Kiadó. 148 p.
- Gibbs, Raymond, Jr (1994): *The poetics of mind. Figurative thought, language, and understanding*. Cambridge, Cambridge University Press. 527 p.
- Gibbs, Raymond W. (2000): *Irony in talk among friends*. In: Metaphor & Symbol. 15(1/2). 5 27 p.
- Gyenge Zoltán (1998): *Az irónia fogalma*. In: Gond, 17. sz. 202-213. p.
- Gyenge Zoltán (1999): *Az inkognitó*. In: Gond, 18-19 sz. 13-19. p.
- Gyenge Zoltán (2002): *Még egyszer az irónia fogalmáról*. In: Pro Philosophia Füzetek, 32. sz. 123-131. p.
- Heller Ágnes (2001a): *A stádiumok között. Az irónia és a humor kierkegaard-i fogalmáról*. In: Pro Philosophia Füzetek. 28. sz. 1-14. p.
- Heller Ágnes (2001b): *A komédia halhatatlansága – A komédia meghatározhatatlansága*. In: Kritika, november. (<http://www.szochalo.hu/cikkek/3729>) Utolsó hozzáférés: 2010. 11. 18.

- Kant, Immanuel (1993): *Critique of practical reason*. Ford. Lewis White Beck. New York, Macmillan. 74 p.
- Kierkegaard, Søren (2004): *Az irónia fogalmáról*. In: Heller és társai szerk.: *Egy még élő ember írásaiból. Az irónia fogalmáról*. Budapest, Jelenkor. 422 p.
- Kreuz, Roger J.–Glucksberg, Sam (1989): *How to be sarcastic. The echoic reminder theory of verbal irony*. In: *Journal of Experimental Psychology: General*, 118. 374-386. p.
- Kundera Milán (1992): *A regény művészete*. Budapest, Európa Kiadó. 403 p.
- Lee, Christopher–Katz, Albert (1998): *The differential role of ridicule in sarcasm and irony*. In: *Metaphor & Symbol*, 13. 1-15. p.
- Leggitt, John S.–Gibbs, Raymond W. Jr (2000): *Emotional Reactions to Verbal Irony*. In: *Discourse Processes*, 29 (1). 1-24. p.
- Lovász Tünde (1994): *Az irónia mint affirmáció és elutasítás kettős játéka (Kísérlet egy dekonstruktív iróniaelméletre)*. In: *Gond*, 8-9. sz. 117-130. p.
- Rorty, Richard (1980): *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press. 389 p.
- Rorty, Richard (1994): *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Ford. Boros János, Csordás Gábor. Pécs, Jelenkor Kiadó. 223 p.
- Searle, John (1994): *Literary Theory and its Discontents*. In: *New Literary History*, 25. 3. 63. 67 p.
- Szalay Károly (1983): *Komikum, szatíra, humor*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó. 401 p.

A szerző PhD-doktor, a Pannon Egyetem Neveléstudományi Intézet óraadója