

# Et tveegget sverd

*Ironi som en eksistensiell kategori hos  
Søren Kierkegaard og Richard Rorty*

Sindre Frøysaa



Veileder: Bjørn Torgrim Ramberg

Masteroppgave i filosofi ved Institutt for filosofi, ide- og  
kunsthistorie og klassiske språk

Det humanistiske fakultet

UNIVERSITETET I OSLO

Høsten 2013





# **Et tveegget sverd**

Ironi som en eksistensiell kategori hos Søren Kierkegaard og Richard Rorty

© Sindre Frøysaa

2013

Et tveegget sverd. Ironi som en eksistensiell kategori hos Søren Kierkegaard og Richard Rorty.

Sindre Frøysaa

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

# Sammendrag

I denne masteroppgaven undersøker jeg Søren Kierkegaard og Richard Rortys oppfatning av ironi. I lys av disse to tenkerne forsøker jeg å besvare to hovedspørsmål: Hva kjennetegner ironi som en eksistensiell livsholdning? Og hvorfor, og på hvilken måte, er ironi en vesentlig del av menneskelivet?

Jeg analyserer først forestillingen om total ironi, slik denne er formulert i Kierkegaards magisteravhandling "Om Begrebet Ironi". Jeg hevder at denne formen for ironi er eksistensielt tvetydig: den er både sann og usann når det kommer til å realisere det menneskelige selvet. På den ene siden bidrar ironien til en nødvendig individualisering, men på den andre siden vil det å bli værende i en ironisk livsholdning kunne føre til eksistensiell tomhet, mangel på livshistorisk kontinuitet og etisk nihilisme.

Deretter drøfter jeg ideen om behersket ironi, som Kierkegaard fremsetter helt mot slutten av sin avhandling. Spørsmålet er om denne varianten av ironi kan løse noen av de eksistensielle problemene som følger med total ironi. Jeg argumenterer for at det er flere svakheter ved denne løsningen. Det virker nemlig som ironien har en tendens til å undergrave det som i utgangspunktet skulle beherske den.

Jeg hevder videre at Rortys ironiker, slik denne figuren fremstår i "Contingency, Irony and Solidarity", på flere måter ligner Kierkegaards totale ironiker. Ikke minst synes det som om også Rorty mener at autentisk selvdannelse forutsetter en form for eksistensiell rotløshet. Det er likevel noen viktige forskjeller mellom Kierkegaards totale ironiker og Rortys ironiker, vil jeg hevde. Når Rortys ironiker forsøker å danne seg selv, er han nemlig ikke primært ute etter å distansere seg fra den nedarvede virkeligheten, men søker vel så mye å omforme den fortellingen han er kastet inn i. I tillegg mener jeg at Rorty i større grad enn Kierkegaard har klart å synliggjøre hvordan ironikeren lett kan komme til å ydmyke andre mennesker, og at behovet for å kontrollere ironien først og fremst må ta hensyn til denne faren.

I det siste kapittelet undersøker jeg muligheten for å artikulere et rikere begrep om ironi enn det vi finner i "Om Begrebet Ironi". Jeg tar utgangspunkt i den selvkritikk som Kierkegaard har formulert i "Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift", der han antyder at ironi ikke bare er en negativ størrelse, men også har et positivt aspekt. Her trekker jeg særlig veksler på Jonathan Lears tolkning av Kierkegaards ironibegrep, slik Lear formulerer dette i boken "A

Case for Irony”. Målet er å vise hvorfor en slik rikere form for ironi er en viktig del av menneskelivet. Her er ironi nemlig ikke ensbetydende med å distansere seg fra de verdier og forpliktelser som hører til vår praktiske identitet; den ironiske erfaring bidrar også til å forløse en streben etter å utdype og styrke disse verdiene.





# Forord

Jeg ønsker å takke Bjørn Torgrim Ramberg for god veiledning.

Jeg vil også takke min samboer Veerle Garrels for uvurderlig støtte underveis.



# Innholdsfortegnelse

1	Innledning.....	1
1.1	Oppgavens oppbygning .....	3
2	Den totale ironi og dens eksistensielle konsekvenser .....	7
2.1	“Om Begrebet Ironi”: struktur, metode og tolkningstradisjoner .....	8
2.2	Fra verbal ironi til ironi som eksistensielt standpunkt.....	11
2.3	Den Sokratiske ironi .....	13
2.3.1	Sokrates’ brudd med den greske umiddelbarheten .....	14
2.3.2	Sokrates’ negativitet illustrert gjennom ”Forsvarstalen” .....	16
2.3.3	Aristofanes’ oppfatning av Sokrates: ironi og tomhet .....	20
2.3.4	Oppsummerende om Kierkegaards lesning av Sokrates .....	21
2.4	Den romantiske ironi .....	21
2.5	Selvet som tema, og ironiens sannhet og usannhet .....	23
2.6	Ironiens sannhet.....	24
2.7	Ironiens usannhet.....	26
2.7.1	Ironi som begjær etter negativ frihet .....	26
2.7.2	Ironi og fraværet av livshistorisk kontinuitet .....	28
2.7.3	Etisk nihilisme og handlingslammelse .....	30
2.8	Avsluttende bemerkninger: tese XV i lys av total ironi .....	31
3	Behersket ironi .....	33
3.1	Beherskelse under en totalanskuelse .....	34
3.2	Den beherskede ironiker som et amfibisk vesen .....	35
3.3	Noen kritiske spørsmål til Kierkegaards forståelse av behersket ironi .....	38
3.4	Behersket ironi i lys av Wilhelms valg.....	39
3.4.1	Menneskets dobbelteksistens .....	39
3.4.2	Valgets dobbeltbevegelse og ironiens dobbeltbevegelse .....	40
3.4.3	Valget og hjemløsheten .....	42
3.5	Tese XV i lys av behersket ironi .....	43
4	Rortys ironiker.....	45
4.1	Ironi, kontingens og rotløshet .....	46
4.2	Ironi og selvdannelse .....	49
4.3	Er Rortys ironiker en total ironiker i Kierkegaards forstand? .....	54

4.3.1	En kime til subjektivitet. Ironiens sannhet hos Kierkegaard og Rorty.....	54
4.3.2	Et uforløst selv? Om ironiens mulige usannhet hos Kierkegaard og Rorty .....	56
4.4	Ironi og ydmykelse .....	59
4.5	Den liberale ironiker .....	60
5	Et rikere ironibegrep: Climacus, Lear og Ramberg .....	63
5.1	Ironi i lys av stadielæren.....	63
5.2	Ironi som en både positiv og negativ størrelse .....	67
5.3	Noen kritiske bemerkninger til Cross sin tolkning.....	70
5.4	Lear sin aktualisering av Kierkegaards tenkning omkring ironiens betydning for å leve et menneskeverdig liv .....	72
5.4.1	Lear sitt perspektiv på den ironiske erfaring .....	73
5.4.2	Lear om Sokrates-skikkelsen i AUE .....	78
5.4.3	Det ubevisste som kilde til ironiens positivitet .....	80
5.4.4	Spørsmålet om frihet i lys av Lears tolkning av den ironiske erfaring .....	83
5.4.5	Lear om sammenhengen mellom ironisk aktivitet og “becoming human” .....	84
5.5	Lears kritikk av Rortys ironibegrep.....	85
5.6	Ramberg om Rortys ironiker .....	87
5.6.1	Fra refleksiv tvil til selvdannelse .....	88
5.6.2	Rorty og Lear: ironi som engasjert refleksjon.....	90
6	Avslutning .....	92
	Litteraturliste .....	96





# 1 Innledning

Ligesom filosofien begynner med tvivl, således begynner et liv, der skal kaldes menneskeværdigt, med ironi” (SV1: 345). Dette skriver Kierkegaard i 1841, i den siste tesen som følger med magisterhandlingen ”Om Begrebet Ironi”. Tesen leder oppmerksomheten mot det som er temaet og problemstillingen i denne oppgaven: Hva er ironi? Og hvorfor, og på hvilken måte, er ironi et viktig aspekt ved menneskelivet?

Men når vi stiller spørsmålet på denne måten, tar vi det nærmest for gitt at ironi er uunnværlig for den menneskelige eksistens. Det er et synspunkt som blant annet Roger Rosenblatt vil være uenig i. Etter angrepene på New York 11. September, skrev han en kommentar i Time Magazine under rubrikken ”The Age of Irony comes to an End”. Her hevder han følgende:

One good thing could come from this horror: it could spell the end of the age of irony. For some 30 years – roughly as long as the Twin Towers were upright – the good folks in charge of America’s intellectual life have insisted that nothing was to be believed in or taken seriously. Nothing was real. With a giggle and a smirk, our chattering classes – our columnists and pop cultural makers – declared that detachment and personal whimsy were the necessary tools for an oh-so-cool life. Who but a slobbering bumpkin would think “I feel your pain”? The ironist, seeing through everything made it difficult for anyone to see anything (Rosenblatt i Time Magazine 24 September, 2001).

Rosenblatts anklager er sterke, men også velkjente: ironikeren tar ingenting alvorlig og holder virkeligheten på en armlengdes distanse. Han evner ikke å forplikte seg på mer langvarige prosjekter, og kanskje verst av alt: han mangler sensitivitet overfor andre menneskers lidelse.<sup>1</sup> Sånn sett ville det være mer nærliggende å slutte seg til Rosenblatts forhåpning om at ironien er på vei ut, enn å insistere på at den er en viktig dimensjon ved det å leve et menneskeverdig liv.

I denne oppgaven argumenterer jeg for at både Kierkegaard og Rorty har et ganske annet syn på ironi enn det Rosenblatt gir til kjenne. Riktignok anerkjenner også Kierkegaard og Rorty at ironi innebærer et element av distansering og rotløshet. Men de mener samtidig at ironi er en

---

<sup>1</sup> Det er verdt å merke seg at Rosenblatts kritikk, både i tone og innhold, ligner på den kritikk som Hegel rettet mot de romantiske ironikerne. Hegel skriver: ” Den som har inntatt den guddommelige genialitets standpunkt, ser da fornemt ned på de andre mennesker; han finner dem platte og bornerte fordi de fremdeles anser moral, rett og lignende for noe fiksert, og dermed noe gyldig og forpliktende” (Hegel 1986: 87).

forutsetning for en individualiseringsprosess, der mennesket kommer til bevissthet om seg selv, og dermed kan frigjøre seg fra, eller i det minste løsne båndene til, de sosiale rollene som de er sosialisert inn i. Begge mener at en slik prosess hører med til det å bli et menneske. Verken Kierkegaard eller Rorty vil derfor jage ironien ut av menneskelivet, som om den var en demon huseieren ønsker å kvitte seg med en gang for alle. For begge vil det snarere handle om strategier for å beherske, eller kontrollere, ironien.

Med begrepet ironi forstår vi gjerne en retorisk figur, der vi sier det motsatte av det vi mener. Men det går også an å oppfatte ironi som en eksistensiell holdning. Da er ironi noe som viser til en mer omfattende livsanskuelse og væremåte. Når vi forstår ironi på den sistnevnte måten, forstår vi den som en eksistensiell kategori. Dette er etter mitt syn både Kierkegaard og Rortys prosjekt. Begge forsøker å artikulere det de mener kjennetegner ironi som en eksistensmulighet, og i denne masteroppgaven analyserer og sammenligner jeg deres refleksjoner rundt dette temaet. Jeg baserer meg i denne oppgaven på følgende verk av Kierkegaard: "Om Begrebet Ironi" (BI), "Enten-Eller" og "Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift" (AUE). I min analyse av Rortys ironiker forholder jeg meg fortrinnsvis til "Contingency, Irony, and Solidarity" (CIS).

Det er åpenbart flere avgjørende filosofiske forskjeller mellom Kierkegaard og Rorty. Samtidig finnes det en eksistensfilosofisk åre i Rortys tenkning som gjør at Rorty og Kierkegaard kan møtes i det samme filosofiske landskap.<sup>2</sup> Det de har felles, er særlig tanken om at mennesket er et vesen som skaper seg selv, og at menneskelivet dermed ses som en eksistensoppgave. De er med andre ord opptatt av det vi litt generelt kan kalle selvets utvikling, og for vår del handler det som nevnt om å undersøke hvilken rolle ironien har i en slik utvikling.

I magisteravhandlingen (BI) oppfatter Kierkegaard ironi utelukkende som et negativt fenomen, og han slutter seg til Hegels definisjon av ironi som "uendelig, absolutt negativitet" (SV1: 270). I "Efterskriftet" har han en noe annen forståelse, for her antydes det at ironien også har en positiv dimensjon (SV10: 180). Jeg kommer til å argumentere for at Kierkegaard her er på sporet av et rikere ironibegrep. Det betyr at ironi ikke bare medfører at individet distanserer seg fra de idealene som er innebygd i våre sosiale praksiser, men at ironien samtidig kan være med på å styrke og utdype disse idealene. For å begrunne et slikt syn,

---

<sup>2</sup> Flere kommentatorer har påpekt at det finnes en slik eksistensfilosofisk åre hos Rorty. Se for eksempel Guignon og Hiley 2003, side 29, eller Ramberg 2010, side 149.



baserer jeg meg særlig på Jonathan Lears tolkning av Kierkegaard i boken ”A Case for Irony”. Ifølge Lear, er et slikt rikere ironibegrep et helt avgjørende moment i prosessen mot det vi med Kierkegaard kaller å leve et menneskeverdig liv, og som Lear betegner som ”becoming human” (Lear 2011: 3, 37).

Mot slutten av sitt forfatterskap, kom også Rorty med visse kritiske bemerkninger til måten han først formulerte sin forståelse av ironikeren på (Rorty i Auxier og Hahn (ed) 2010: 506). Rorty antyder at det er mulig å være ironiker selv om man ikke er hensatt til den eksistensielle rotløshet som følger av en radikal tvil på ens eget vokabular. Bjørn Ramberg har i artikkelen ”Ironys Commitment: Reading Contingency, Irony, and Solidarity” forsøkt å omfortolke Rortys ironiker i forlengelse av Rortys selvkritikk. Her trekker Ramberg veksler på omtalte Lear og hans ironiforståelse. I denne oppgaven redegjør jeg for Rambergs omfortolkning, og prøver å gi en vurdering av om det også i tilknytning til Rorty er mulig å stake ut et rikere, og mer positivt ironibegrep.

## 1.1 Oppgavens oppbygning

I kapittel 2 analyserer jeg Kierkegaards posisjon i magisteravhandlingen ”Om Begrebet Ironi”. Jeg forsøker særlig å synliggjøre hvordan det Kierkegaard her kaller ren, eller total, ironi innebærer en eksistensiell tvetydighet. Denne tvetydigheten kan formuleres på følgende måte: På den ene siden bidrar ironien til at individet distanserer seg fra sin umiddelbare sosiale og historiske virkelighet. Dermed oppdager mennesket at det er forskjellig fra, og fri i forhold til, de sosiale omgivelsene man fra begynnelsen av livet er innvevd i. Denne adskillelsen er en forutsetning for virkeliggjørelsen av selvet, ifølge Kierkegaard. På den andre siden leder ironien, gjennom en slik avsondring og distansering fra den sosiale virkeligheten, til svært problematiske eksistensielle implikasjoner. Her trekker jeg særlig fram hvordan den totale ironi tenderer mot indre tomhet, handlingslammelse og mangel på livshistorisk kontinuitet. Jeg argumenterer for at Kierkegaard ser på disse eksistensielle implikasjonene som et resultat av at den rene ironiker utelukkende dyrker en negativ frihet, samt at han i virkeligheten representerer et nihilistisk standpunkt. Min lesning av Kierkegaard i kapittel 2 munner ut i denne omtalte tvetydigheten: den totale ironi er en forutsetning for utviklingen av selvet, men også en hindring for utviklingen av selvet dersom individet blir værende i en slik total, ironisk livsholdning.

Min lesning av den totale ironiker i kapittel 2 er både inspirert av og i samsvar med Soderquist sin tolkning i boken "The Isolated Self" (Soderquist 2007). Muligens prøver jeg enda mer systematisk enn Soderquist å peke på den totale ironiens eksistensielle tvetydighet, men i hovedsak er dette det samme poenget som Soderquist fremhever når han skriver om ironiens sannhet og usannhet. Svakheten med Soderquist sin ellers meget grundige analyse av "Om Begrebet Ironi", er etter mitt syn at han i betydelig mindre grad behandler Kierkegaards ide om behersket ironi. Jeg har forsøkt å ta denne ideen mer på alvor, og drøfter i kapittel 3 hvilke muligheter og problemer som er forbundet med tanken om behersket ironi.

I kapittel 3 drøfter jeg hva vi skal forstå med det Kierkegaard i BI kaller behersket ironi. Jeg argumenterer for at den beherskede ironi utgjør et forsøk på å løse den totale ironiens eksistensielle tvetydighet, og at tanken om behersket ironi gir oss flere momenter som bidrar til å gi et mer dekkende bilde av hva det for Kierkegaard vil si å leve et menneskeverdig liv. Det virker nå nemlig som om det er i kraft av å være et behersket moment at ironien kan være en viktig faktor i utviklingen av selvet.

Men hva er det som kan beherske ironien når den først har bitt seg fast i menneskelivet? Ifølge Kierkegaard er det en form for "Total-Anskuelse" (SV1: 327). Men hvordan dette mer konkret skal forstås er noe uklart ut ifra Kierkegaards tekst. Jeg prøver å argumentere for at denne mer positive helheten er individets egen samtid, forstått som en etisk virkelighet (sedelighet/Sittlichkeit). En slik helhet bidrar både til en meningsfull kontekst for handlingslivet og livshistorisk kontinuitet, ifølge Kierkegaard. I så fall må vi lese Kierkegaard dit hen at det å leve et menneskeverdig liv, innebærer å realisere en positiv frihet gjennom deltagelse i fellesmenneskelige prosjekter.

Men en slik tolkning reiser noen problemer. For hva betyr det å innordne seg i en slik sedelighet? Er ikke faren at en slik innordning ender opp i en konformitet som ikke er forenlig med realiseringen av selvet? Her foreslår jeg å se denne innordningen ved hjelp av rollebegrepet, og hevder at det er mulig å bekle en rolle samtidig som man utformer denne rollen på sin særegne måte. Da er ironiens negativitet nettopp det som gjør at man, ved behov, har evnen til å løsne på sine egne rolleidentifikasjoner, mens beherskelsen, "Total-Anskuelsen", er den større sosiale meningssammenhengen. Slik sett kan man forstå behersket ironi som en løsning som befinner seg mellom sosial konformitet og isolasjon fra det sosiale.

Brad Frazier har behandlet tanken om behersket ironi forholdsvis grundig i boken "Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment" (Frazier: 2006). Slik jeg leser Frazier mener han at det er relativt uproblematisk å kombinere ironi og moralske forpliktelser. Årsaken er at ironien på denne måten blir satt i en større sammenheng. Noe av problemet med Fraziers lesning, er etter min oppfatning at han undervurderer ironiens nedbrytende kraft i forhold til de rammer som er ment å kontrollere den. Jeg forsøker i større grad å trekke fram dette aspektet ved ironien.

I kapittel 4 redegjør jeg for innholdet i Rortys forståelse av ironikeren. Jeg fremhever særlig hvordan denne ironikeren forener en eksistensiell erfaring av kontingens og selvdannelse (self-creation). Deretter sammenligner jeg Rortys ironiker med Kierkegaards totale ironiker. Jeg undersøker blant annet om det er meningsfullt å snakke om en eksistensiell tvetydighet også i tilknytning til Rortys ironiker. Jeg argumenterer for at mye tyder på at den selvdannelse som Rortys ironiker bedriver, er å forstå som en estetisk (i Kierkegaards forstand) selvdannelse. Jeg mener imidlertid at Rorty er mindre bekymret for de mer uheldige eksistensielle implikasjonene som følger av en slik estetisk selvdannelse, og at det skyldes at han har et mer minimalistisk syn på selvet som ikke tillater han å skille mellom en "sann" og en "usann" utvikling av selvet, slik som Kierkegaard er mer tilbøyelig til.

Etter mitt syn, fremhever derimot Rorty på en mer tydelig måte enn Kierkegaard hvordan ironikeren står i fare for å påføre andre mennesker lidelse. Det er da også den hovedbekymring som får Rorty til å se behovet for å balansere ironikerens streben mot perfektjon med liberalerens streben etter å minske andre menneskers smerte. I et slikt lys er det rimelig å se Rortys liberale ironiker som en variant av Kierkegaards tanke om behersket ironi.

I kapittel 5 prøver jeg med utgangspunkt i to tolkninger av "Efterskriftet" å formulere et rikere begrep om ironi. Målet her er å synliggjøre hvordan ironien kan fremstå likeså positiv som negativt, samt tydeliggjøre hva en slik positivitet innebærer. Den ene tolkningen jeg tar for meg, er Andrew Cross sin lesning av ironibegrepet hos Kierkegaard i artikkelen "Neither either nor or: the perils of reflexive irony". Den andre er tidligere nevnte Jonathan Lear sin tolkning.

Climacus plasserer ironikeren innenfor en mer uttalt stadieteori, og Cross hevder at ironikeren her havner i mellomposisjon mellom estetikerens og etikeren. Ironikeren er den som erkjenner

og anerkjenner det etiske, men som velger ikke å realisere denne fordringen. Noe av problemet med en slik lesning, vil jeg hevde, er at det i så fall er vanskelig å forstå hva ironikerens etiske lidenskap består i. I tillegg mener jeg at Kierkegaards Sokrates-portrett i AUE – der Sokrates både er ironiker og etisk tenker – ikke svarer til en slik posisjon der ironikeren hele tiden holder seg selv tilbake fra å realisere det etiske. På dette punktet vil jeg mene at Lear sin tolkning har mer for seg. Lear hevder at den ironiske erfaring ikke bidrar til at ironikeren reserverer seg mot å realisere det etiske, men at denne erfaringen snarere kan bidra til å bestyrke individets etiske engasjement. Derfor er det ingen motsetning, mener Lear, mellom at Sokrates opptrer som ironiker i samtalen om hva mot er («Laches») og det at han viser fremragende mot på slagmarken (Alkibiades karakteristikk av Sokrates i «Symposion»).

Til slutt i kapittel 5 tar jeg som nevnt for meg Ramberg sin tolkning av Rortys ironiker. Målet er å vurdere om det også hos Rortys ironiker finnes et potensial for et rikere ironibegrep.

## 2 Den totale ironi og dens eksistensielle konsekvenser

I dette kapittelet analyserer jeg Kierkegaards oppfatning av ironi i boken ”Om Begrebet Ironi” (BI). Kapittelet har to hovedmål. For det første ønsker jeg å redegjøre for hva Kierkegaard forstår med ironi som en eksistensiell kategori. Jeg går derfor nærmere inn på argumentasjonen som ligger til grunn for å hevde at ironi er en væremåte eller livsholdning. Jeg ser først på hvordan Kierkegaard mer begrepsmessig definerer ironi. Deretter går jeg over til å undersøke hva som, ifølge Kierkegaard, gjør Sokrates til en paradigmatiske ironiker. I 2.4 kommer jeg inn på Kierkegaards oppfatning av romantisk ironi. Som vi skal se, mener Kierkegaard at både Sokrates’ standpunkt og romantikernes livsanskuelse er preget av en grunnleggende negativitet, og at det er denne negativiteten som er kjernen i den eksistensielle ironien.

Det andre hovedmålet i dette kapittelet er å undersøke nærmere hvordan Kierkegaard ser på sammenhengen mellom eksistensiell ironi og utviklingen av selvet. Jeg vil argumentere for at Kierkegaard i den forbindelse oppfatter ironien som tvetydig: Ironien er en betingelse for virkeliggjøringen av selvet, men også en potensiell hindring for å lykkes med denne eksistensopp-gaven. Soderquist legger vekt på at ironien, for Kierkegaard, dermed kan sies å være både sann og usann når det kommer til å realisere selvet (Soderquist 2007: 2ff). I dette kapittelet analyserer jeg mer konkret de eksistensielle fenomener som gjør den ironiske livsholdningen både sann og usann. I 2.5 viser jeg at ironien er sann fordi den utgjør en bevegelse henimot subjektivitet og frihet. I 2.6 fremhever jeg hvordan ironiens usannhet henger sammen med at ironikeren bare er negativt fri. Jeg legger også vekt på at ironiens usannhet skyldes ironikerens mangel på livshistorisk kontinuitet, slik Kierkegaard ser det. Endelig kommer jeg inn på ironikerens etiske nihilisme, og hvordan dette leder til handlingslammelse, fordi ironikeren dermed står uten kriterier på hva som er meningsfulle handlinger. Også dette siste aspektet mener Kierkegaard er en hindring for å realisere selvet. Til slutt i dette kapittelet, forsøker jeg å lese tese 15 i lys av den gjennomgangen av ironi som vi har gjort gjeldende i dette kapittelet.

Dette kapittelet begynner imidlertid med en sekvens der jeg redegjør for metode og struktur i BI. I tillegg viser jeg hva som er særegent for den lesningen av BI som jeg her legger opp til, der hovedfokuset er på ironiens eksistensielle implikasjoner. Dette er en lesning som skiller

seg fra tolkninger som hevder at BI primært må forstås som et ironisk skrift rettet mot Hegel, men det er også en lesning som har et noe annet fokus enn mer litterære tilnærminger til BI.

## 2.1 “Om Begrebet Ironi”: struktur, metode og tolkningstradisjoner

BI er Kierkegaards magisteravhandling. Som tittelen slår fast, er temaet ironi, og Kierkegaard skriver i innledningen at han mener at et slikt tema må behandles både historisk/fenomenologisk og mer begrepsanalytisk (SV1: 70). Først en slik kombinert undersøkelse kan yte temaet rettferdighet. ”Saaledes nu ogsaa med Begrebet Ironi gjelder det om, at Philosophien ikke forseer sig paa en enkelt Side af dets phænomenologiske Existents, og overhovedet ikke paa dets Tilsyneladelse, men seer Begrebets Sandhed i og med det Phænomenologiske” (SV1: 70). Avhandlingen er derfor delt opp i to hoveddeler. Den første delen tar for seg Sokrates’ ironi med utgangspunkt i det antikke kildematerialet som er tilgjengelig (Platon, Xenophon og Aristofanes). Her handler det for Kierkegaard om å undersøke ironiens historiske fremtredelse, samt det eksistensielle standpunkt som Sokrates representerer. Sokrates er sentral fordi det er med han at ironien for første gang gjør seg gjeldende i verdenshistorien.<sup>3</sup> Den andre delen er mer begrepsanalytisk og begrepshistorisk. Kierkegaard er her særlig opptatt av hvordan ironi er et negativt begrep, og bestemmer ironi som uendelig absolutt negativitet (SV1: 270, 284). I denne andre delen skiller Kierkegaard mellom konkrete, verbale ytringer av ironi og det han kaller total ironi, eller ironi som standpunkt. Det finnes noen likheter mellom disse to former for ironi, men poenget er at ironi som standpunkt er å forstå som en gjennomført livsanskuelse eller væremåte. For den rene ironiker er ironien den måten han er i verden på.

Kierkegaard tar også for seg den romantiske ironien i del 2 av avhandlingen. Ifølge Kierkegaard viderefører romantikerne ideen om jeget som konstituerende instans, slik de fant denne tanke formulert hos Fichte (SV1: 286). Men tendensen er her at ironikeren forstår det å leve poetisk som å leve i en selvskapt virkelighet. Dette innebærer imidlertid at ironikeren negerer virkeligheten snarere enn å forsone seg med den. Resultatet er, ifølge Kierkegaard, en

---

<sup>3</sup> Dette er innholdet i magisteravhandlingens tese X. ”Socrates er den første, der har indført ironien” (SV1: 342).

uhemmet eller overspent subjektivitet som ikke har noen verdenshistorisk gyldighet, og på dette punktet synes han å slutte seg til Hegels kritikk av den romantiske ironien (SV1:288).<sup>4</sup>

Mot slutten av avhandlingen lanserer Kierkegaard tanken om det han kaller behersket ironi. Dette er en type ironi som evner å bevare ironiens sannhet samtidig som den hindrer at ironien løper løpsk i det enkelte menneske. Jeg kommer tilbake til den beherskede ironi i kapittel 3 i denne masteroppgaven.

Ifølge Soderquist kan man peke på to dominerende fortolkningstradisjoner i forhold til BI. Den første tolker BI primært som et ironisk angrep på Hegel. Denne ”Irony-against-Hegel thesis” (Soderquist 2007: 6) mener Soderquist er blitt tilbakevist av Stewart. Riktignok kan det finnes innslag av ironi mot Hegel i BI, men det er ikke grunnlag for en gjennomført anti-Hegeliensk lesning av BI, ifølge Soderquist.<sup>5</sup> Med en slik lesning er det heller en fare for at man vil gå glipp av de viktige temaene i boka.

Den andre fortolkningstradisjonen har særlig vært opptatt av Kierkegaards ”skrivestil” i BI. Det har med andre ord vært de mer formale aspektene ved boka som har stått i fokus. Soderquist mener særlig Garff har vektlagt denne dimensjonen: ”For Garff, Kierkegaards study on irony is an exhibition of irony” (Soderquist 2007: 8). Det betyr at det ikke bare er rent tematisk at ironi står i sentrum i BI, men at Kierkegaards forståelse av ironi også er å finne i det språk og den stil som BI er skrevet i. Etter mitt syn peker Garff her på et viktig forhold når man skal nærme seg BI. Det finnes nemlig et metodisk problem knyttet til det å begripe ironien og ironikeren. Det skyldes at ironien er et negativt begrep, og Kierkegaard illustrerer problemet på følgende måte når han skriver om vanskelighetene med å portrettere en ironiker som Sokrates:

Sige vi nu, at det, der udgjorde det Substansielle i hans Existents, var Ironi (dette er vel en Modsigelse, men skal ogsaa være det), postulerer vi endvidere, at Ironi er et negativt Begreb, saa seer man let, hvor vanskelig det bliver at fastholde Billedet af ham, ja at det

---

<sup>4</sup> Kierkegaard synes å mene at Sokrates ironi hadde en verdenshistorisk gyldighet, fordi den gjorde subjektiviteten gjeldende for første gang. Den romantiske ironi opptrer derimot i en historisk tid der subjektiviteten allerede er gitt i ”Verdensforholdene”, og det den gjør gjeldende er en overspent subjektivitet som ikke kan rettferdiggjøres på samme måte.

<sup>5</sup> Etter hva jeg kan se, virker det som Stewart nærmest hevder det motsatte av denne ”irony-against-Hegel” tesen. Stewart mener at Kierkegaard i sin intellektuelle utvikling går gjennom tre faser når det gjelder hans forhold til Hegel. Om den tidlige fasen som BI er skrevet i, sier Stewart: ”In his early Works, (...) he was strongly and positively influenced by Hegel and Hegelian philosophy” (Stewart 2003: 33).

synes umulig eller idetmindste ligesaa besværlig, som at afbilde en Nisse med den Hat, der gjør ham usynlig” (SV1:72).

Den måten Kierkegaard løser dette problemet på, er ifølge Garff å la avhandlingen selv, til en viss grad, være en utøvelse av ironi, altså at han gjennom selve den språklige stilen demonstrerer hvordan nissen gjør seg usynlig (Garff 1995: 33). Dette er noe vi må være oppmerksomme på i lesningen av BI.

I lys av disse to fortolkningstradisjonene, forstår Soderquist sin egen lesning som et tredje perspektiv. Han hevder at de to tradisjonene ikke har vektlagt tilstrekkelig den eksistensielle dimensjonen ved BI, og hans eget hovedfokus er hvordan Kierkegaard tematiserer og problematiserer ” (...) the existential implications of living as an ironist” (Soderquist 2007: 19). Soderquist finner blant annet støtte for en slik eksistensiell lesning gjennom å rekonstruere den historiske og intellektuelle horisont som Kierkegaards magisteravhandling ble skrevet innenfor. Han peker da både på hvordan magisteravhandlingen er i dialog med særlig Hegel og Schlegel, men også på den diskusjon om romantisk ironi som pågikk i København i Kierkegaards samtid (Soderquist 2007: 20). Styrken til en slik eksistensiell lesning, er ifølge Soderquist at den bidrar til å løfte fram at BI foregriper to helt sentralt og velkjente temaer i Kierkegaards forfatterskap, nemlig det som går på utviklingen av selvet, og hvordan man blir seg selv, samt det Soderquist kaller spørsmålet om etisk nihilisme (Soderquist 2007: 22-23).

Mitt eget perspektiv i dette kapittelet ligger tett opptil den eksistensielle lesning som Soderquist gjør av BI. Jeg vektlegger hvordan Kierkegaard utarbeider ironien som eksistensmulighet, og jeg er ikke minst opptatt av på hvilken måte ironien fremstår som et tveegget sverd med henblikk på menneskets mulighet for å realisere selvet. En slik eksistensiell lesning av BI er også, etter min oppfatning, det beste utgangspunktet når jeg senere ønsker å sammenligne Kierkegaards forståelse av ironi med Rortys ironiker. For også Rorty oppfatter ironi som en eksistensiell væremåte, vil jeg mene. Her er jeg blant annet på linje med Cross, som hevder at Rorty er et eksempel på at man kan behandle ironi som en eksistensmulighet og ikke bare et retorisk verktøy: ”Richard Rorty is a striking counterexample to this trend, interested as he is in the more Kierkegaardian notion of irony as a position or a way of life” (Cross 1998: 151).



## 2.2 Fra verbal ironi til ironi som eksistensielt standpunkt

Kierkegaard starter andre del av avhandlingen med å peke på noen definerende trekk ved ironi. Han tar utgangspunkt i ironi som en verbal handling, men hensikten er å peke på kjennetegn som også gjelder for ironi som et eksistensielt standpunkt.<sup>6</sup> Jeg skal her trekke fram tre slike kjennetegn. Det første er at ironi innebærer et skille mellom vesen og fenomen. Det andre er at ironi medfører en form for frigjøring. Det tredje kjennetegnet er at ironien innebærer at subjektet distanserer, eller isolerer seg fra virkeligheten. Som vi skal se, blir denne isoleringen mer omfattende og radikal jo mer vi beveger oss fra ironi som en enkel verbal handling til ironi forstått som en helhetlig livsanskuelse.

En av de hyppigste former for verbal ironi er å si det motsatte av hva man mener. I hverdagslivet er dette ganske vanlig. La oss ta et eksempel: du leverer inn bilen på verksted for å rette opp en feil. Når du får bilen tilbake er den samme feilen der fortsatt. Du drar da tilbake til verkstedet og sier: ”Ja, her har dere virkelig gjort en god jobb”. Selv i en slik lite subtil form for ironi, mener Kierkegaard at vi kan peke på et trekk som kjennetegner all ironi, nemlig det at ironien baserer seg på et skille mellom vesen og fenomen.

I det oratoriske Foredrag forekommer saaledes hyppig en Figur, som bærer Navn af ironi, hvis Charakteristiske er dette at sige det Modsatte af hvad man mener. Her have vi allerede en Bestemmelse, der gaaer gennem al Ironi, den nemlig, at Phænomenet ikke er Væsenet, men det Modsatte af Væsenet (SV1: 263f).

Det jeg sier, ordene jeg uttaler, er her fenomenet, mens meningen eller tanken bak er vesenet. I det meste av vanlig tale er det identitet mellom tanke og tale; jeg mener det jeg sier. I ironisk språkbruk er det kommet inn en kløft her: man sier ikke det man mener, men nettopp det motsatte. Ironiens skille mellom vesen og fenomen, svarer derfor til et manglende samsvar mellom menneskets indre liv og dets ytre fremtredelse.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Å hevde at det er en slik overlappning mellom kjennetegn på verbal ironi og ironi som eksistensiell holdning, virker å være ganske ukontroversielt. Cross sier det på følgende måte: ”He examines what it is to speak ironically, in short, in order to determine what it is to live ironically – to manifest in one’s life, unqualifiedly, the attitudes and types of orientation toward the world that constitute irony” (Cross 1998:126). Eller som Soderquist skriver: “He draws on observation about irony employed as a literary or oratorical tool, but his task is to articulate an existential position” (Soderquist 2007: 86).

<sup>7</sup> Dette skillet mellom indre og ytre svarer, slik jeg ser det, til det skillet som omtales i forordet til ”Enten-Eller”. Her heter det: ”Det er maaske dog stundom faldet Dig ind, Kjære Læser, at tvivle en Smule om Røgtigheden af

Denne kløften mellom det indre og det ytre peker mot det andre kjennetegnet på ironi. Kierkegaard retter oppmerksomheten mot hva som skjer i menneskets indre landskap idet man gjør bruk av ironi, og han finner at subjektet opplever en form for frigjøring. ”Seer jeg dernæst hen til det talende Subject, saa har jeg atter en Bestemmelse, der gaaer igjennem al Ironi, Subjectet er nemlig negativt frit” (SV1: 264). Denne form for frihet, skyldes ifølge Kierkegaard at ironien ikke lar seg binde til det som den utsier. Hvis det jeg sier ikke er det jeg egentlig mener, eller det motsatte av det jeg mener, så har jeg ikke forpliktet meg på det jeg gir uttrykk for. Jeg er ikke bundet opp av min egen tale, verken i forhold til den jeg prater med, eller i forhold til meg selv (SV1: 264). Hvor omfattende denne negative friheten er, avhenger av hvor dominerende ironien er. Dersom vi har å gjøre med et enkelt uttrykk for ironi i en gitt sammenheng, er subjektet negativt fritt i den konkrete situasjonen, men dersom ironien er blitt ens dominerende væremåte, vil subjektet være desto mer fri i denne negative betydningen av frihet. Vi skal senere rette oppmerksomheten mot flere problematiske sider ved denne negative friheten. Men det er etter min oppfatning viktig å understreke to aspekter ved en slik frihet. Kierkegaard skriver følgende:

Men det, som i alle disse og lignende Tilfælde er det Fremtrædende i Ironien, er den subjective Frihed, der i ethvert Øieblik har Muligheden af en Begyndelse i sin Magt og ikke er generet af tidligere Forhold. Det er noget forførelserisk ved al Begyndelse, fordi Subjectet endnu er frit, og det er denne Nydelse, Ironikeren attraar (SV1: 269).

For det første er det altså en type frihet som innebærer at individet kommer til bevissthet om at livet har mulighetskarakter. For det andre er det knyttet en nytelse til denne form for frihet som kan forklare hvorfor den er attraktiv.

Som Kierkegaard påpeker vil en helt enkel form for ironi, der jeg sier det motsatte av det jeg mener, lett oppheve seg selv. Når det er åpenbart for tilhøreren at jeg sier det motsatte av det jeg mener, vil skillet mellom vesen og fenomen ikke være absolutt, og jeg vil ikke være fullstendig ubundet av det jeg sier. En slik form for ironi er, som Kierkegaard skriver, som en gåte der svaret gis idet gåten stilles (SV1: 265). Mer subtil ironi, og ironi som et eksistensielt standpunkt, innebærer derfor mer eksklusivitet og dermed en mer dominerende distansering fra virkeligheten:

---

den bekjendte filosofiske Sætning, at det Udvortes er det Indvortes, det Indvortes det Udvortes” (SV2: 9). Den filosofiske setning som Kierkegaard her henviser til, er Hegels tanke om at det indre og det ytre, som refleksjonsbegreper, opptrer i et par, der ”det ene Begreb overhovedet ikke kan tænkes uden det andet” (Himmelstrup 1964: 97). Det betyr at ironien er et fenomen som utfordrer dette hegelianske premisset.

Forsaavidt som nu de høiere Kredse, (dette maa naturligviis forstaaes efter an aandelig Rangforordning), ligesom Konger og Fyrster tale fransk, saaledes tale ironiks for at Lægfolk ikke skal forstaae dem, forsaavidt er Ironien i Færd med at isolere sig, den ønsker ikke i Almindelighed at blive forstaaet. Her hæver altsaa ironien ikke sig selv” (SV1: 265).

Men selv denne eksklusivitet er egentlig for pratsom for den totale ironiker. En ren, eller uhemmet ironiker vil være en som ikke har andre innvidde enn seg selv. Han vil distansere seg fra den sosiale virkeligheten og sin sosiale identitet og dermed utvikle et skjult indre liv, slik at disharmonien mellom det indre og det ytre er radikal. Ironien bidrar derfor til å opprette et eksistensielt rom der det er meningsfullt å snakke om en indre personlighet som ikke er identisk med den man er som sosialt definert person. Denne skjulthet er eksistensielt sett tvetydig: på den ene siden gjør den mulig egenart og personlighet, men på den andre siden innebærer den en fare i og med at selvet dermed kan komme til å mangle åpenbarhet.

I dette siste poenget ser vi konturene av det tredje kjennetegnet ved all ironi, nemlig isolasjonen. Og idet vi beveger oss fra ironi som en enkeltstående verbal handling til ironi som generell livsholdning – det Kierkegaard kaller egentlig ironi – blir denne distansering og isolasjon fra verden mer og mer radikal. Den uhemmede eller totale ironi, ironi som eksistensielt standpunkt, innebærer nemlig at ironien retter seg mot den sosiale og historiske virkeligheten som sådan. ”Ironien sensu eminentiori retter sig ikke mod dette eller hint enkelte Tilværende, den retter sig mot hele den til en vis Tid og under visse Forhold givne Virkelighed” (SV1: 270). Ironikeren står her fremmed overfor den konvensjonelle og sosialt gitte verden. Han har en ironisk distanse til den. Og han føler seg ikke forpliktet på de fordringer som kommer fra den. Ren ironi innebærer med andre ord en isolasjon fra det fellesmenneskelige, fra den etiske virkeligheten med sine tradisjoner og normer.

## 2.3 Den Sokratiske ironi

Gjennom Kierkegaards forsøk på å definere ironi, har vi sett at ironi innebærer et skille mellom vesen og fenomen, at det er snakk om en distansering eller isolering fra den sosiale virkeligheten, og at det i dette ligger en erfaring av negativ frihet for subjektets del. Vi skal her videreutvikle denne forståelse av hva ironi er, og hvilke eksistensielle implikasjoner den

har, gjennom å ta for oss noen aspekter ved Kierkegaards behandling av Sokrates i BI. Ifølge Kierkegaard er han å anse som en paradigmatisk ironiker.

Kierkegaard forstår Sokrates langs to linjer: en historisk og en eksistensiell. Sokrates er den første ironiker, den som fører ironien inn i verden. Samtidig er han en manifestasjon av ironien som et eksistensielt standpunkt, og som sådan et sted der det er mulig å kartlegge ironiens eksistensielle konsekvenser; det vil si: hva det innebærer å gjøre ironien til livsholdning.

I den først delen av BI analyserer Kierkegaard tre ulike tolkninger av Sokrates, nemlig tolkningene til Xenophon, Platon og Aristofanes. Vi skal i noen grad gå inn i detaljene i disse analysene. Det viktigste vil imidlertid være å trekke ut hovedpoengene i Kierkegaard sitt portrett av Sokrates.

### **2.3.1 Sokrates' brudd med den greske umiddelbarheten**

Kierkegaard skriver i tese XI i BI følgende: "Socrates drev hele sin samtid ud af substantialiteten ligesom nøgen fra et skibbrudd, undergravede realiteten, øynede idealiteten i det fjerne, berørte den, men tilegnede sig den ikke" (SV1: 342). La oss først konsentrere oss om den første delen av setningen. Kierkegaard understreker her at Sokrates representerte et historisk vendepunkt. Kjernen i dette vendepunktet var oppbruddet fra det umiddelbare og en bevegelse i retning av at subjektet så seg selv som frittstående i forhold til den greske substansialiteten. Når Kierkegaard her snakker om substansialitet, mener han den greske etiske virkeligheten, det som både Kierkegaard og Hegel også kaller sedeligheten (eller samfunnssinnet).<sup>8</sup> Men hva betyr det egentlig at individet er innfanget i en slik etisk virkelighet? Det betyr at individet primært forstår seg selv og sine handlinger gjennom de tradisjoner, vaner og religiøse forestillinger som utgjør deres livshorisont. Et eksempel på dette er den tragiske helten i de greske dramaer, slik Kierkegaard (estetiker A) fremstiller han

---

<sup>8</sup> Vi har her å gjøre med Hegels begrep om "Sittlichkeit". C. Taylor skriver at "Sittlichkeit is the usual German term for "ethics", with the same kind of etymological origin, in the term "sitten, which we might translate "custom"" (Taylor: 1997: 376). Forstått som slike vaner er denne etiske virkeligheten en slags umiddelbarhet som ligger forutfor kritisk refleksjon. Med Soderquist: "As Hegel tells the story, the unreflective cultural consciousness of Homer's Athens unreflectively understood the laws, customs, and traditions of the state to be absolute and universal. (...) For this naïve consciousness, which Hegel calls the immediate "ethical (Sittlich) consciousness, the Good was simply present in Athens as an immediate fact" (Soderquist 2007: 60). Taylor konkretiserer dette siste poenget, når han fremhever at, slik Hegel så det, så var det kollektive livet i den greske polis "the essence and meaning of their own life", noe som betød at det var her de søkte å vinne ære og et godt rykte, det var her de søkte makt, og det var her, i denne polis, at de søkte udødelighet gjennom å bli husket av sine medborgere (Taylor 1997: 378).

i ”Enten-Eller”. Her er nemlig heltens egne handlinger noe underordnet, for den skylden han pådrar seg er vel så mye et resultat av en overordnet skjebne. Handlingen er her ”ligesaa meget Begivenhed som Handling” (SV2: 133). Det er for eksempel Ødipus sin skjebne å drepe sin far og gifte seg med sin mor. Individet beveger seg nok fritt, skriver Kierkegaard, men det hviler likevel i kategorier som stat, familie og skjebne (SV2: 133). Med andre ord: før individet har utsondret seg fra den etiske umiddelbarheten, handler det utelukkende ut ifra de vaner og tradisjoner som følger av deres sosiale identitet. Individets selvforståelse faller sammen med det sosiale og politiske fellesskapets definisjon av hvem dette individet er.

Men hva er kilden eller årsaken til et slikt brudd? I kraft av *hva* er det Sokrates kan utsondre eller distansere seg fra en slik etisk umiddelbarhet? På dette punktet synes Kierkegaard å være på linje med Hegel, og ifølge Hegel skyldes utsondringen at refleksjonen og tenkningen begynner å gjøre seg gjeldende på en ny måte. Dette åpner for at subjektiviteten, menneskets indre verden, fremstår som en ny realitet i konkurranse med den overleverte etiske virkeligheten. Hegel sier det slik: ”I Sokrates er det så, at indvorteshetens prinsipp, tankens absolutte uafhængighed i sig selv, er kommet frit til udtryk (...)” (Hegel 1997: 208). Både sofistene og Sokrates er representanter for den refleksjon som river mennesket ut av den substansielle sedeligheten, ifølge Kierkegaard (SV1: 228). I den etiske umiddelbarhet handler man rett når man følger ”sæd og skikk” (Hegel 1997: 190), man lever i tillitt til de overleverte tradisjoner. Men der refleksjonen gjør seg mer gjeldende endrer dette seg:

At Livet er fuld af Modsigelser, det mærker den umiddelbare Bevidshed slet ikke, idet den tryk og tillidsfuld støtter sig til det, den som en hellig Skat modtager fra en Fortid. Reflexionen opdager det derimod strax. Den opdager, at det, der skulde være det absolut Sikke, det Bestemmende for Mennesket (Lovene, Vedtægter o.s.v.), bringer Individet i Modsigelse med sig selv, den opdager tillige, at alt dette er noget Udvortes for Mennesket, hvilket han som saadant ikke kan antage. Den viser altsaa Feilen, men den har ogsaa Midlet herimod paa rede Haand; den lærer at give Grunde for Alt (SV1: 230).

Refleksjonen får på denne måten alt til å vakle. Det finnes en form for hjemlighet i den etiske umiddelbarhet som refleksjonen forstyrrer.

Sokrates og sofistene forholder seg ulikt til denne situasjonen der den greske etiske umiddelbarheten begynner å vakle. Sofistenes strategi er ifølge Kierkegaard at de tar tilflukt til det endelige subjektet og dets vilkårlige lyster (SV1: 232). De begynner å argumentere ut

ifra det partikulære, og dermed beveger de seg i en retning der det gode blir å oppfatte som det nyttige. Det etiske skulle således ikke forstås ut ifra staten, men ut ifra individuelle interesser. Dette er imidlertid ikke Sokrates strategi, ifølge Kierkegaard. Sokrates viser det uholdbare ved den sofistiske løsningen. Men han gjør ikke det gjennom å hevde en annen positivitet, da ville han og sofistene snakket i munnen på hverandre, hevder Kierkegaard (SV1: 235). Snarere møter Sokrates dem med sitt særegne negative standpunkt, med sin uvitenhet, eller med andre ord: med sin ironi. ”Socratic irony robbed the Sophistic consciousness of its comfortable relationship to everything finite”, skriver Soderquist (Soderquist 2007:128). Kierkegaard selv sier det på følgende måte:

Men Socrates` Ironi var ikke blot rettet mod Sophisterne, den var rettet mod alt det Bestaaende, af Alt dette fordrede han Idealiteten, og denne Fordring var den Dom, der dømte og fordømte Græciteten. Men hans Ironi er ikke det Redskab han brugte i Ideens Tjeneste, Ironien er hans Standpunkt, mer havde han ikke. Havde han havt Ideen, da var hans tilintetgjørende Virksomhed aldrig bleven saa gjennemgribende (SV1: 239).

Det betyr at Sokrates verken lener seg på den greske etiske virkelighet eller den løsning sofistene representerte. Han er heller den som gjennom sin dialektikk og sin uvitenhet bryter ned disse posisjonene. Men vel å merke uten ha noe å erstatte dem med. Den idealitet som Sokrates fordrer er i virkeligheten uten innhold, slik Kierkegaard ser det.

Kierkegaards oppfatning av Sokrates i den første delen av BI er på mange punkter sammenfallende med Hegels forståelse. Men når Kierkegaard argumenterer for at Sokrates er ironiker, henger dette sammen med at han representerer et utelukkende negativt standpunkt. På dette punktet er Kierkegaard uenig med Hegel. Hegel mente nemlig at Sokrates' metode både var positiv og negativ, ifølge Kierkegaard. På hvilken måte? Den var negativ ved at Sokrates gjennom en ironisk form for utspørring oppløste alle kunnskapsbaserte posisjoner. Men den var positiv ved at han søkte å utlede det universelt gode fra det partikulært gode (Soderquist 2007: 62). Dermed peker Sokrates på en ny kilde for sannhet, ifølge Hegel. Dette mener Kierkegaard er feil. Sokrates har ingen slik positiv agenda, og det er nettopp det som gjør han til en rendyrket ironiker. Hans standpunkt er ironiens, og som sådan er han fullstendig negativ, uten konstruktive tilbøyeligheter.

### **2.3.2 Sokrates' negativitet illustrert gjennom "Forsvarstalen"**

Dette fraværet av konstruktive tendenser hos Sokrates synliggjøres ifølge Kierkegaard blant annet i ”Forsvarstalen”. Vi skal i det følgende se litt nærmere på den argumentasjon Kierkegaard bruker i tilknytning til denne dialogen, idet han her hevder at Sokrates’ eksistens er å forstå som ren negativitet.

Som kjent må Sokrates forsvare seg mot to anklager i ”Forsvarstalen”. Den ene anklagen er at han ikke ærer de tradisjonelle gudene og innfører nye guder. Den andre anklagen er at han forfører ungdommen.

Dette at Sokrates ikke aktet den greske statens guder, skal ifølge Kierkegaard ses i sammenheng med Sokrates’ uvitenhet. Denne uvitenhet er nemlig en filosofisk uvitenhet om hva som ligger til grunn for alt, og dermed også en uvitenhet i forhold til det guddommelige. Her er det en sammenheng mellom å frigjøre seg fra sedeligheten og det å være uvitende med hensyn til det guddommelige:

Naar nemlig Subjectiviteten har ved sin negative Magt løst det Trylleri, hvori Menneskelivet under Substantialitetens Form hvilede, naar den, ligesom den frigjør Individet fra sit Forhold til Staten, har emanciperet Mennesket fra sit Forhold til Gud, saa er den første Form, hvorunder dette viser sig, Uvidenhed (SV1:203).

La meg her legge til at denne uvitenheten også utfolder seg i det vi må kunne kalle Sokrates’ mest iøynefallende geskjeft, nemlig å påvise at de som tror de besitter viten i virkeligheten er uvitende.<sup>9</sup> Gjennom sine inntrengende spørsmål siktet han mot å vise at de meninger og forestillinger som samtalepartnerne baserer sin livspraksis på, ikke holder mål. Påstander og standpunkter som blir holdt i hevd av samtalepartnerne, blir malt i stykker av Sokrates’ dialektiske undersøkelser. Dermed frigjør han på et vis samtalepartneren fra ubegrunnede synspunkter. Men det er da også alt han gjør. Han kommer ikke med noen ny positiv innsikt som skal erstatte den illusoriske viten. Ofte blir derfor både Sokrates og samtalepartneren hengende i uvitenhet ved dialogens slutt. Sokrates’ frigjørende virksomhet ender derfor bare opp i en negativ frihet, i betydningen av at han løser samtalepartneren fra noe.

Men bestod ikke Sokrates’ virksomhet i noe mer enn slike gjendrivelsler der samtalepartneren ble oppmerksom på sin egen uvitenhet? Oppfordret han dem ikke også til selverkjennelse? Og

---

<sup>9</sup> Det greske ordet for en slik demonstrasjon av skinnviten, er ”elenchos”. Friis Johansen skriver: ”En elenchos er sjældent fældende med logisk nødvendighed, det afgørende er, at den er fældende for personen NN med hand habitus og hans forråd af standpunkter” (Friis Johansen 1994: 211).

ligger det ikke i dette ”kjenn deg selv” en positiv kunnskap? Nei, mener Kierkegaard: ”Dette Princip: Kjend Dig selv, congruerer derfor ganske med den i det Foregaaende beskrevne Uvidenhed” (SV1: 208). Det ligger altså ikke noen fylde eller rikdom, noe positivt innhold, i den form for selverkjennelse Sokrates peker mot. Denne selverkjennelse er fullstendig negativ, i den forstand at den bare distanserer seg fra noe, men ikke binder seg til et annet positivt innhold: ”(...) men Socrates betræffende, da var denne Selverkjendelse ikke saa indholdsrig, den indeholdt egentlig ikke mer end Adskillelsen, Udsondringen af det, der senere blev erkjendelsens Gjenstand. Ordet ”Kjend dig selv” betyder: adskil dig selv fra Andet” (SV1: 208). Etter hva jeg kan se, er dette siste et svært viktig aspekt ved den rene ironiker slik Kierkegaard fremstiller han her i BI. Ironien som et eksistensielt standpunkt innebærer ifølge den tidlige Kierkegaard en radikal form for adskillelse og distansering fra den fellesmenneskelige verden. I tillegg tror jeg Cross har rett når han understreker at denne ironiske adskillellesprosessen ikke bare er en distansering fra den sosiale ytre verden. Det er også snakk om en adskillelse fra individets egen sosialhistoriske realitet. Med andre ord: Ironien innebærer at jeg adskiller meg fra meg selv. ”We must keep in mind, however, that the ironist not only separates or dissociates himself from ”the other(s)” but in a very real sense dissociates himself from himself – from the social, embodied person he has been and that he now merely plays at being” (Cross 1998:135). I ironien handler det dermed om en adskillelse både fra den ytre sosiale virkeligheten og ens egen situertethet. En slik dobbel adskillelse er svært problematisk. Dersom man blir værende i en slik livsholdning, vil det medføre flere eksistensielle omkostninger. Det betyr imidlertid ikke at adskillelsen helst bør unngås. Den er nemlig en nødvendig etappe på veien mot realiseringen av det menneskelige selvet, vil Kierkegaard mene.

Vi tok utgangspunkt i det første leddet i den første anklagen mot Sokrates, nemlig at han ikke æret de tradisjonelle gudene. Hva med det andre leddet, det at han beskyldes for å innføre nye guder? Her tenker man på den daimon som Sokrates henviste til. Er ikke dette å innføre noe positivt nytt? Men også her mener Kierkegaard det utelukkende er snakk om et negativt fenomen. Sokrates’ indre stemme er ikke konstruktiv. Den er negativ, og grunnen er at den bare hindrer eller stopper Sokrates fra å gjøre noe. Den gir han ikke noen retningslinjer i form av positive formaninger eller ideer. Kierkegaard konkluderer derfor med at ”det Dæmoniske betegnede Socrates’ aldeles negative Forhold til det Bestaaende i religiøs Henseende” (SV1: 200).



Den andre anklagen Sokrates får mot seg under rettsaken, er at han forfører ungdommen. Slik Kierkegaard ser det er denne anklagen berettiget, og han mener at forførelsen følger av Sokrates' negative standpunkt og dermed hans ironi. Sokrates er nemlig ikke det Kierkegaard kaller en sann lærer. Det ville nemlig bety at han løftet elevene til ideens fylde og vaktet over dem med faderlig ansvar (SV1: 217). Men Sokrates har ingen slik fylde å gi videre, til det er hans livsholdning for negativ. Når Sokrates vender seg mot ungdommen med sin filosofiske virksomhet, er resultatet at han vekker lengsler hos ungdommen, men han tilfredsstillter ikke disse lengslene. Sokrates' forhold til Alkibiades er et eksempel på det siste. Her går Sokrates fra å være elsker til å bli den elskede, men uten egentlig å innfri denne kjærligheten som blir rettet mot han. Ifølge Kierkegaard er forholdet til Alkibiades prototypen på Sokrates' forhold til sine disipler (SV1: 218).

Slik jeg ser det, vil man her, i forlengelse av det Kierkegaard skriver, kunne gjøre seg følgende refleksjoner om forholdet mellom ironi og den filosofiske virksomhet som Sokrates bedriver: I "Symposion" sier Alkibiades følgende om Sokrates: "Først gjør han kur til dem som var han deres elsker, og så viser det seg at han blir det utkårede objekt for *deres* kjærlighet" (Platon 2001: 175). Og litt tidligere i talen: "Så vit da, ved alle guder og gudinner: Jeg sto opp fra denne natt med Sokrates uten at det var skjedd det aller ringeste mer, enn om jeg hadde sovet hos min far eller hos en eldre bror" (Platon 2001: 172). Denne mangel på fysisk innfrielse av kjærlighet trenger selvfølgelig ikke bety at Sokrates ikke besvarer en mer ikke-kroppslig form for kjærlighet. Men slik jeg forstår Kierkegaard i BI, kan denne mangelen på fysisk innfrielse ses som et bilde på at Sokrates også vekker et sjelelig begjær uten å tilfredsstillte det. Hvis vi da sier at Sokrates ikke er i stand til å innfri et begjær etter visdom, så vil det, etter hva jeg kan se, følge av den definisjonen av filosofi som gis i "Symposion". I Sokrates' tale sier Diotima at det "finnes noe som ligger midt imellom viten og uvitenhet" (Platon 2001: 151), og deretter plasserer hun filosofien, som en form for eros, i dette mellomstadiet: "(...) følgelig må eros være filosof og som sådan stå midt imellom vismannen og den vankundige" (Platon 2001: 154). Dermed er det mulig å hevde at det er i kraft av å være filosof at Sokrates ikke kan innfri det begjæret som han har vekket. Filosofien er her per definisjon streben, ikke innfrielse. Men dermed er det en intim sammenheng mellom å være filosof, erotikker og ironiker. For er det i det hele tatt mulig å være filosof uten å være ironiker, dersom vi legger Diotimas forståelse av filosofi til grunn? Er det ikke ironien, som gjennom å oppheve ethvert etisk standpunkt, enhver kunnskapsposisjon, får individet til å sveve i en slik mellomposisjon?

### 2.3.3 Aristofanes' oppfatning av Sokrates: ironi og tomhet

Ifølge Kierkegaard har Aristofanes i komedien "Skyene" grepet noe vesentlig i sitt portrett av Sokrates. Dette er påstanden i tese VII. "Aristophanes er i sin skildring af Socrates kommet sandheden meget nær" (SV1: 342). Årsaken er den forståelse som Aristofanes har av Sokrates' "Hemmelighetsfulle intet" (SV1: 188). Mens Platon, ifølge Kierkegaard, utfyller dette intet med å gi Sokrates ideen og Xenophon gir Sokrates det nyttige, så avdekker Aristofanes at Sokrates' intet, hans negativitet, skjuler en form for tomhet.

Skyene er et bilde på den "visdom" Sokrates besitter og som han praktiserer i "spekulasjonsskolen". Men denne virksomhet avsløres av Aristofanes som i virkeligheten å være tom og innholdsløs. Kierkegaard forklarer det slik:

Skyerne betegne nu fortræffeligt den aldeles holdningsløse Tankebevægelsen, der i idelig Bølgegang, uden Fodfæste og uden immanent Bevægelseslov, configurerer sig paa allehaande Maader med samme regelløse Foranderlighed som hine, der snart ligne dødelige Qvinder, snart Centaur, et Pantherdyr, en Ulv, en Tyr o.s.v., ligne dem, vel at bemærke, men ikke ere dem, da de dog ikke ere Andet end Taage eller den dunkelt sig rørende uendelige Mulighed av at blive hva det skal være, der dog er uformuende til at lade Noget blive et Bestaaende, den Mulighed, der har et Uendeligt Omfang og ligsom rummer hele Verden i sig, men dog ikke har noget Indhold, kan optage Alt, men Intet fastholde (SV1: 173).

Skyene som symbol sier noe om Sokrates, om det eksistensielle landskap han, som ironiker, befinner seg i. Jeg mener det er mulig å trekke ut minst tre eksistensielle implikasjoner fra dette symbolet. For det første: I den grad ironikeren ligner skyene, mangler han en mer gjennomgripende kontinuitet i livet. Det virker som mangelen på substans, på bakkekontakt, gjør at det er vanskelig å fastholde tanker eller prosjekter over lengre tid, og derfor er han prisgitt disse regelløse forandringene. For det andre: Ironikerens rette element er livets muligheter, han er mindre interessert i å virkeliggjøre mulighetene. Men det betyr samtidig at han ikke må forplikte seg til den sosiale virkeligheten som omgir han, for det vil innebære å binde seg til noen muligheter og dermed si nei til andre. For det tredje: Ironikeren må betale en pris for å kunne velte seg i dette hav av muligheter. Denne prisen synes å være en slags indre tomhet eller uvirkelighet. For potensielt å kunne være alt, må han i en viss forstand være ingen.

### 2.3.4 Oppsummerende om Kierkegaards lesning av Sokrates

Et hovedmål i dette kapittelet er å tegne opp et bilde av hva Kierkegaard, i sin magisteravhandling, oppfatter som særegent for den ironiske livsanskuelse. Med andre ord: hva det vil si å leve som ironiker. Hva har denne gjennomgangen av Kierkegaards lesning av Sokrates, forstått som en forbilledlig ironiker, lært oss i så måte? Vi har pekt på at ironikeren lever i et vedvarende oppbrudd med sin egen tids etiske virkelighet. Vi har videre vist at dette oppbrudd ytrer seg som en negering, ikke av dette eller hint moment ved virkeligheten, men som en negering av virkeligheten selv. I denne negerende aktiviteten gjorde ironikeren seg i en viss forstand fri, idet han isolerte eller hevet seg over virkeligheten, og i denne tilstanden kunne han dyrke det å holde alle muligheter åpne. Endelig så vi hvordan Aristofanes, gjennom skyene som symbol, pekte på en tomhet eller uvirkelighet ved denne ironiske eksistensmuligheten. Som ironiker er Sokrates etter Kierkegaards mening representant for en gryende subjektivitet. Gjennom den ironiske negativitet skapes en adskillelse og distansen til den etiske virkeligheten og til ens situerte selv. Dermed åpnes et eksistensielt rom som er subjektivitetens rom. Poenget er imidlertid at dette rom ikke får noe innhold hos Sokrates. Dette er slik jeg ser det innholdet i tese VIII: ”Ironien er som den uendelige og absolutte negativitet den flygtigste og svageste antydning af subjectivitet” (SV1: 342).

## 2.4 Den romantiske ironi

Sokrates er slik Kierkegaard ser det i BI en paradigmatiske ironiker. Han bryter med den konkrete historiske virkeligheten, løfter seg over denne og er ubundet av dens vaner og tradisjoner. Historisk sett åpner dette for en ny utvikling der subjektiviteten og idealiteten, forstått som en ny positivitet, kan gjøre seg gjeldende. Som vi har sett er ikke Sokrates selv i besittelse av denne positivitet. Hans standpunkt var ifølge Kierkegaard ironiens standpunkt, det standpunkt som kunne betegnes som absolutt uendelig negativitet. Det var derfor Kierkegaard skrev at han øynet idealiteten, men ikke tilegnet seg den. Sett ut ifra et verdenshistorisk synspunkt mener likevel Kierkegaard at Sokrates sin ironiske posisjon var berettiget, og det skyldes nettopp at Sokrates opphever en type konkret virkelighet, den greske umiddelbarhet, men samtidig peker i retning av en ny virkelighet, subjektiviteten og idealitetens virkelighet.

Når det gjelder den ironi som Kierkegaard finner hos Romantikerne, mener han at denne ikke har samme verdenshistoriske berettigelse. Årsaken er at den totale ironien her opptrer i en tid der subjektivitetens ide allerede er utviklet. Med romantikerne blir dermed ironi knyttet til en subjektivitet i andre potens, som Kierkegaard skriver (SV1:288).<sup>10</sup> Vi skal se litt nærmere på hva dette innebærer.

Kierkegaard mener at den romantiske ironi bygger på et grunnleggende prinsipp i Fichtes tenkning, nemlig at subjektiviteten har konstitutiv gyldighet (SV1: 285-287). I forlengelse av dette er det for romantikerne ikke et bestemt moment ved den gitte virkeligheten som skal fortrennes for dermed å gi plass til et nytt moment. Nei, den historiske og konkrete virkeligheten negeres for å gi plass til en selvskapt virkelighet:

Man seer heraf, at denne Ironi ikke var i Verdens-Aandens Tjeneste. Det var ikke et Moment af den givne Virkelighed, der skulde negeres og fortrænges af et nyt Moment; men det var al historisk virkelighed, den negerede, for at skaffe Plads for en selvskabt Virkelighed. Det var ikke Subjectiviteten, der skulde frem; thi Subjectiviteten var allerede given i Verdensforholdene, men det var en overspændt Subjectivitet, en Subjectivitetens anden Potens. (SV1: 288).

Dette er for Kierkegaard en svært viktig faktor i den romantiske ironi: den vil skape sin egen virkelighet; den vil ha makt til å gjøre alt; den vil skape og destruere etter eget for godt/befinnende. Det betyr i sin tur at det er tale om en subjektivitet som ikke vil la seg bestemme av noe utenfor seg selv. Men i denne a-kosmiske tilstand blir den skapende aktiviteten abstrakt og uten innhold. Det er en uvirkelighet ved den skapende aktiviteten, nettopp fordi den ikke forholder seg til virkeligheten. Den romantiske ironikeren mener å leve poetisk, men det betyr at den gitte virkeligheten bare har poetisk gyldighet (SV1: 295): Virkeligheten kan skapes og omskapes, men det blir aldri tale om en etisk virkelighet som er forpliktende for individet. Ironikeren fremstår dermed som ”det evige Jeg, for hvilket ingen Virkelighed er den adekvate” (SV1:295). Avsnitt i BI om Schlegels romen Lucinde illustrer

---

<sup>10</sup> På tross av denne forskjellen, er hovedinntrykket at det er en fundamental likhet mellom det Kierkegaard i BI beskriver som sokratisk og romantisk ironi. På dette punktet er jeg enig med Soderquist som skriver: ”Despite the change in tone, the basic structure of the ironic worldview remains the same for Socrates and the romantics. The defining feature of the ironic worldview – isolation from actuality – applies to all the historical worldviews referred to as irony. Like Socrates, the romantic ironist is said to be dismissive of convention and *closed-off* from the human relationships that make up the actuality. (...) This implies that the negative impulse of irony is just as true of the romantic irony as it is of Socratic irony” (Soderquist 2007:116). Med andre ord: I begge tilfeller er det tale om ironi som ”uendelig, absolut negativitet” (SV1: 270, 342).

dette poenget. I Lucinde skjer det ingen sann forsoning med virkeligheten, ifølge Kierkegaard. Riktignok foregår det en poetisk forsoning med en høyere virkelighet, men denne formen for poetisk livsanskuelse ”forsoner ikke mig med den Virkeligheden, hvori jeg lever” (SV1: 306). Som vi skal se i kapittel 3, er denne forsoning med individets konkrete virkelighet avgjørende for den type ironi som Kierkegaard kaller behersket ironi, og som han setter opp som et alternativ til den romantiske ironi.

Kierkegaards kritiske merknader til den romantiske ironi faller i stor grad sammen med Hegels kritikk av romantikerne. Med hensyn til de eksistensielle implikasjonene av en slik type ironi, uttrykker Hegel det på følgende måte:

Denne ironiens negativitet vil videre gi seg utslag i en følelse av alle tings tomhet; og forblir jeget i dette standpunkt, vil for det første alt unntatt dets egen subjektivitet forekomme tomt og intetsigende. Men dernest vil denne subjektivitet bli tom og intetsigende (Hegel 1987: 87).<sup>11</sup>

Disse konsekvensene av ironi som Hegel her fremhever, er etter mitt syn de samme som Kierkegaard berørte i sin analyse av Sokrates, og som han fortsetter å understreke i sin analyse av den romantiske ironi. Ironien tenderer mot en tomhet og en innholdsløshet som er svært problematisk dersom mennesket skal kunne virkeliggjøre eksistensoppgaven.

## 2.5 Selvet som tema, og ironiens sannhet og usannhet

Jeg har i de foregående sekvensene (2.2, 2.3, 2.4) forsøkt å klargjøre hva Kierkegaard i BI mener kjennetegner ironi som en livsanskuelse. Jeg har forsøkt å tegne et portrett av

---

<sup>11</sup> Axel Honneth har etter mitt syn aktualisert Hegels kritikk av romantikerne på en god måte i artikkelen ”Den individuelle frihetens patologier. Hegels samtidsdiagnose og vår tid” (Honneth 2009). Honneth fremhever her hvordan romantisk individualisme i vår tid er blitt det normale, hvordan denne individualisme ledsages av et ufullstendig frihetsbegrep, der individet bare er negativt fritt, og hvordan dette fører til en rekke sosiale patologier som på ulike måter er uttrykk for en ”lidelse under ubestemthet” (Honneth 2009: 202ff). Depresjon er et eksempel på en slik lidelse som stadig berører flere: ”Friheten til selv å definere sin egen identitet blir til en ”lidelse under ubestemtheten” hvis symptom er depresjon”, skriver Honneth (Honneth 2009: 207). Honneth understreker også hvordan Hegel peker på at ”overgangen til den etiske substans”, det Hegel kaller ”Sittlichkeit”, innebærer en overgang til en mer adekvat virkeliggjøring av menneskets frihet. Denne overgangen fremstår derfor som en terapeutisk løsning på lidelsen under ubestemthet. Som skal se i kapittel 3, argumenterer Kierkegaard på en lignende måte når han fremhever den beherskede ironi som et alternativ til den totale ironi og dens uheldige eksistensielle implikasjoner.

ironikeren, og hensikten har vært å tydeliggjøre hvilke eksistensielle implikasjoner som følger av det å leve som ironiker.

Resten av dette kapittelet er viet til en nærmere undersøkelse av hvordan denne ironien må sies å være tvetydig med henblikk på å virkeliggjøre selvet. Jeg er her på linje med Soderquist som hevder at BI foregriper et tilbakevendende problem i Kierkegaards forfatterskap, nemlig "the difficulty of becoming a self" (Soderquist 2007: 23), og jeg er også enig med Soderquist at " (...) for Kierkegaard, the ironic consciousness is both a truth and untruth with regard to the development of the self" (Soderquist 2007:4). Hva er det som gjør ironien tvetydig i forhold til menneskets mulighet for å kunne utvikle et selv? I hvilken forstand er ironien både sann og usann? Det er disse spørsmålene jeg søker å besvare i 2.7 og 2.8.

La meg her først komme med en bemerkning til uttrykkene "becoming a self" og "development of self". Det er utvilsomt slik at dette er et sentralt tema i Kierkegaards forfatterskap. Men etter hva jeg kan se, bruker han ikke en enhetlig terminologi for å benevne denne prosessen. For eksempel skriver både Assessor Wilhelm og Anti-Climacus (i "Sygdommen til Døden") om selvet, og om hvordan mennesket både kan utvikle eller realisere sitt selv, men også tape seg selv. Climacus bruker på sin side begrepene subjektivitet, og det å bli subjektiv. I BI brukes også begrepet subjektivitet, men i tillegg skriver Kierkegaard om det å leve et "menneskeverdigt liv". Jeg oppfatter at dette siste er en term som delvis dekker den prosessen som Soderquist henviser til med betegnelsen "becoming a self". Jeg tror det er lite fruktbart å si noe bombastisk og generelt om hva denne prosessen innebærer.<sup>12</sup> Snarer er det min oppfatning at vi må analysere denne utvikling av selvet i lys av konkrete eksistensmuligheter, og jeg oppfatter at det er det vi her gjør gjennom å ha fokus på ironien som en bestemt livsmulighet.

## 2.6 Ironiens sannhet

Når vi ifølge Kierkegaard kan snakke om ironiens sannhet, skyldes det at ironien er en væremåte der subjektiviteten gjør seg gjeldende. Riktignok er det bare snakk om en gryende

---

<sup>12</sup> For eksempel skriver Sløk følgende generelle formulering: "Mennesket skal være sig selv eller mennesket skal være et selv. Virkeliggjørelsens process består i, at mennesket nok allerede på forhånd er noget bestemt – disse bestemte anlæg og disse bestemte miljømæssige forhold – men at det først virkelig bliver det, når det identificerer sig med det, gør alle den givne virkeligheds elementer til sine. Hvis et menneske ikke foretager virkeliggjørelsens proces, udebliver selvet; mennesket bliver ikke identisk med sig selv, men det fortaber sig du i alt det meget, som det umiddelbart er" (Sløk 1983: 27).

subjektivitet, men det er likevel noe her som er svært avgjørende for at mennesket skal kunne leve et autentisk liv. Det at en gryende subjektivitet gjør seg gjeldende, forstår jeg på følgende måte: Før ironien begynner sitt negative arbeid, er mennesket i verden på en umiddelbar måte. Det forstår seg selv og andre i kraft av de tradisjoner, vaner og forestillinger som det er innvevd i gjennom sosialiseringen. Ironien innebærer at individet adskiller og distanserer seg fra denne umiddelbarheten. Gjennom denne prosessen oppnår individet en distanse både til seg selv og andre, og dette leder i sin tur til en selvbevissthet som ikke var til stede tidligere. Med andre ord: Gjennom ironien oppdager mennesket at det er forskjellig fra, og fri i forhold til, de omgivelser man fra begynnelsen av livet er innvevd i. Individet kommer dermed til en bevissthet om at det er noe mer enn sine sosiale roller og sin sosiale identitet. Denne adskillelse er en forutsetning for å virkeliggjøre selvet, ifølge Kierkegaard.

Det ligger noe forholdsvis radikalt i denne tankegangen som vi ikke bør underslå. I Soderquist sin lesning kommer dette til uttrykk på følgende måte:

And it is likewise important to stress that the consciousness of nihilism – emptiness, nothingness – is the crucial category for Kierkegaard. As we will see, it is a necessary element in the world-history and a necessary step in the existential development of selfhood (Soderquist 2007: 67).

Det første vi kan merke oss her er at Soderquist mener at den ironiske bevissthet i kraft av sin negativitet er å forstå som en nihilistisk bevissthet. Den aktivitet som bryter ned, men ikke evner å tilby en ny positivitet, svarer til en verdimessig tomhet som kan kalles nihilisme.<sup>13</sup> Det andre vi merker oss er at denne bevisstheten både har en verdenshistorisk og en mer livshistorisk eller eksistensiell gyldighet. Med hensyn til det siste, må det innebære at Kierkegaard mener at et nihilistisk blikk på den konvensjonelle etiske virkeligheten, faktisk har en berettiget plass i menneskelivet. Eller for å si det på en annen måte: veien til selvet, til det Kierkegaard kaller et menneskeverdig liv, går gjennom et svært urovekkende ingenmannsland.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> Jeg kommer tilbake til dette nihilisme-aspektet i 2.7.3.

<sup>14</sup> Det jeg her kaller et ingenmannsland, og som er ment å vise til en eksistensiell erfaring, kaller Søltoft i sin bok for "svimmelhet". Hun skriver: "Svimmelheden fremkommer, fordi mennesket efter ironiens "fødsel" både mangler fodfæste og fikspunkt (handlingshorisont). Det manglende fodfæste, der skaber svimmelheden, udspringer af, at hele etikkens grundlag må reformuleres i lyset af subjektivitetens negative udgangspunkt" (Søltoft 2000: 118).

## 2.7 Ironiens usannhet

Jeg skal her i 2.7 komme inn på tre forhold som tilsier at vi kan snakke om ironiens usannhet i forhold til muligheten for å løse den eksistensoppgave det er å bli et selv. Det er med andre ord forhold som ifølge Kierkegaard er til hinder for en mer adekvat utvikling av selvet.

### 2.7.1 Ironi som begjær etter negativ frihet

Vi har vært inne på hvordan ironikeren mener å gjennomskue den etiske virkeligheten han er en del av, og hvordan dette leder til at han distanserer seg fra denne virkeligheten. Soderquist er inne på nettopp dette; han mener vi kan se en sammenheng mellom ironikerens distansering fra verden og dette at ironikeren ser på verden som ”forfængelig” eller kontingent. Ironikeren, sier Soderquist “sees all events (...) as equally contingent. (...)” It is this consciousness of the absolute contingency of the world that leads to a sense of absolute subjective isolation. This is the consciousness or position of pure irony” (Soderquist 2007:97). Kierkegaard selv uttrykker dette på følgende måte: ”I Ironien derimod bliver, idet Alt forfængeliggjøres, Subjectiviteten fri. Jo mer Alt bliver forfængeligt, desto lettere, desto indholdsløsere, desto flygtigere bliver Subjectiviteten” (SV1:273). Men betyr dette at alle som ser verden ut ifra et slikt kontingensperspektiv, er ironikere? Jeg tror ikke Kierkegaard vil mene det. Slik jeg leser Kierkegaard her, kreves det noe mer for at vi skal kunne snakke om en ironisk livsanskuelse. I tillegg til å se verden som ”forfængelig”, har nemlig ironikeren et begjær etter negativ frihet. Dette kommer til uttrykk ved at ironikeren nærmest beruser seg i denne negative friheten. Ironikeren ser verden som hul og tom, men samtidig nyter han den svevende tilstanden som følger av en slik uthuling. Med Kierkegaard:

Ironien er en Subjectivitets Bestemmelse. I Ironien er Subjectet negativt frit; thi den virkeligheden, der skal give det Indhold, er der ikke, det er frit fra den Bundethed, i hvilken den givne Virkelighed holder Subjectet, men det er negativt frit og som saadant svævende, fordi der Intet er, der holder det. Men netop denne Frihed, denne Svæven, giver Ironikeren en vis Enthusiasme, idet den ligesom beruser sig i Mulighedernes Uendelighed, idet han, forsaavidt han behøver en Trøst over alt det, der gaaer under, kan tage sin Tilflugt til Mulighedens uhyre Reservefond (SV1: 276).

I dette sitatet ser vi også hva som trolig er årsaken til at denne negative friheten er så attraktiv. Det skyldes at ironikeren alltid har flere muligheter for hånden. Han låser seg ikke til



bestemte prosjekter i fremtiden, men heller ikke til sin egen fortid. Ironikeren oppfatter ikke at han er forpliktet av verken fortiden eller fremtiden, og derfor kan han alltid se for seg nye muligheter. Slik Kierkegaard ser det, er det åpenbart et moment av begjær og nytelse i denne kretsen omkring en slik alltid tilstedeværende begynnelse: ” (...) i Ironien, er den *subjective Frihed*, der i ethvert Øieblikk har *Muligheden af en Begyndelse* i sin Magt og ikke er generert av tidligere Forhold. Det er noget forførerisk ved al Begyndelse, fordi Subjectet endnu er frit, og det er *denne Nydelse*, Ironikeren attraaer” (SV1: 269). Det er her verdt å merke seg at for ironikeren har ikke den negative friheten noe mål utover seg selv. Ironikeren ønsker å være fri, og fri, det er han gjennom ironien. Derfor er ironien ifølge Kierkegaard sin egen ”Selvhensigt” (SV1:271).

Hvorfor er en slik dyrking av negativ frihet problematisk i forhold til det å realisere det menneskelige selvet? En viktig grunn er at ironikeren isolerer seg fra virkeligheten, mens det å virkeliggjøre selvet forutsetter at individet oppfatter denne virkeligheten både som en gave og en oppgave. ”Men Virkeligheden (den historiske Virkelighed) træder paa en *dobbelt Maade i Forhold* til Subjectet: deels som en *Gave* der ikke vil lade sig vrage, deels som en *Opgave*, der vil realiseres” (SV1: 288). Hva som ligger i at virkeligheten både er gave og oppgave, er ikke umiddelbart innlysende. La oss derfor prøve å klargjøre hva som menes.

Å betrakte den historiske virkeligheten som en gave, innebærer blant annet at fortiden ikke kan ignoreres, men derimot må anerkjennes som gyldig (SV1: 289). Det betyr at individet må anerkjenne at det selv har en historie, og at denne historien inneholder relasjoner til andre mennesker og sosiale institusjoner. Kierkegaard synes å mene at det å kunne realisere seg selv, forutsetter at man starter der man er, og ikke hopper over det faktum at man er et sosialt situert vesen som står i forpliktende relasjoner til andre. Fortiden er med andre ord ikke en gave i betydningen av at man har fått noe som man kan skatte og valte med som man selv ønsker, nei, den er en gave i betydningen av noe man plikter å ta vare på.

Hva mener så Kierkegaard med at virkeligheten også er en oppgave som skal realiseres? Kierkegaard er ikke så tydelig på dette punktet i BI. Men han understreker i hvert fall at det ikke innebærer å heve seg over den historiske virkelighet ved å gjøre den svevende, men snarere å være innordnet i en større sosial sammenheng. Frazier mener at dette kan bety at individet danner sin egen identitet, ikke i isolasjon fra den sosiale konteksten, men gjennom å forme de sosiale roller og sosiale tradisjoner som man allerede er en del av (Frazier 2006:

117). Dette synes å være en rimelig forståelse, og vi skal komme nærmere tilbake til dette aspektet i forbindelse med behersket ironi i kapittel 3.

Vi ser nå tydeligere hvorfor ironikerens ensidige dyrking av negativ frihet er et hinder for selvets utvikling. En slik utvikling krever nemlig også realisering av en mer positiv form for frihet. En frihet, med andre ord, som forutsetter at individet virkeliggjør seg selv i kraft av de verdier og forpliktelser som utgjør dette individets historiske og sosiale virkelighet.

### **2.7.2 Ironi og fraværet av livshistorisk kontinuitet**

Ironikeren lever i et vedvarende oppbrudd. Han er verken forpliktet på fortiden eller fremtiden. Men dermed ender han opp uten livshistorisk kontinuitet: hans liv blir et liv uten en overordnet sammenheng, uten noen form for enhet. ”Idet nu Ironikeren saaledes, med den største mulige poetiske Licents, digter sig selv og sin Omverden, det han saaledes lever aldeles hypothetisk og conjunctivistisk, taber hans Liv al Continuerlighed” (SV1:295). Ironien som livsholdning medfører med andre ord en fragmentarisk eksistens.

En slik væremåte er ikke forenlig med å bli et selv, ifølge Kierkegaard. Å bli et selv krever nemlig at man ikke bare dikter seg selv, men også lar seg dikte (SV1: 294), og det siste betyr at individet danner seg selv i en sosial sammenheng. Når ironikeren vil nyte sin negative frihet istedenfor å identifisere seg med fellesmenneskelige prosjekter som har varighet over lengre tid, resulterer dette i en flakkende tilværelse, der han, i åndelig forstand, smaker på en mengde ting, men ikke fordøyer noe på en ordentlig måte.

Som sin åndsbror estetikerens, har ironikeren en forkjærlighet for det Assessor Wilhelm kaller ”Halv-Times Arbeider” (SV3: 184). Og en konsekvens av alle disse ufullendte prosjektene, er at ironikeren mangler det jeg vil kalle eksistensiell hukommelse. Som Wilhelm er inne på, betyr ikke det at han mangler hukommelse for dette eller hint, men at han mangler hukommelse for sitt eget liv og for det han opplever i dette livet (SV3: 184). Den eksistensielle hukommelse er den sjelsevne (SV3: 184) som får livet til å henge sammen. Det at ironikeren mangler denne evnen, gjør at han får problemer med å løse den eksistensoppgaven det er å bli seg selv. For å bli et selv, innebærer for Kierkegaard å henge sammen med seg selv, ikke å være splittet opp i en mengde usammenhengende livsavsnitt.

Gadamer berømmer Kierkegaard for å ha pekt på den estetiske eksistens indre motsetninger, og for å ha sett nødvendigheten av å overskride en slik eksistens.<sup>15</sup> Det Gadamer peker på som uholdbart, er nettopp den estetiske eksistensens diskontinuitet. Og han understreker derfor behovet for ” (...) den kontinuitet i selvforståelsen som alene kan bære den menneskelige tilværelse” (Gadamer 2010: 95). Etter hva jeg kan se, bæres ikke ironikeren av en slik kontinuitet. Og Kierkegaard klargjør i BI hvordan dette fraværet av livskontinuitet gjør at ironikeren isteden blir stemningenes slave. Han kastes hit og dit av følelsesstemninger som avløser hverandre uten noen regler eller sammenheng. ”Men da der i Ironikeren ingen Continuerlighed er, saa afløse de meest modsatte Stemninger hinanden. Snart er han en Gud, snart er han et Sandkorn” (SV1: 295f). Grunnen til at ironikeren er prisgitt disse stemningsskifter, er nettopp at virkeligheten verken fremstår som gave eller oppgave, men at ironikeren snarere er hevet over denne historiske virkeligheten. Stemningene skifter, som skyformasjonene hos Aristofanes, fordi de ikke er knyttet til sosialt meningsbærende prosjekter.

Mangelen på livshistorisk kontinuitet, betyr imidlertid ikke at enhver enhet forsvinner. Men den eneste enhet som Kierkegaard tillegger ironikeren, er en negativ enhet, nemlig kjedsomheten, som i virkeligheten mangler ethvert formål:

Men da der dog altid maa være et Baand, der sammenknytter disse Modsætninger, en Enhed, hvori disse Stemningernes uhyre Dissonantser opløse sig, saa vil man ogsaa ved nærmere Eftersyn finde hos Ironikeren denne Eenhed. Kjedsomhed er den eneste Continuitet, Ironikeren har (SV1:296).

Med denne kjedsomhet har vi kommet til et punkt der ironikeren ikke bare kan sies å mislykkes med å bli et selv fordi han ikke realiserer en positiv frihet. Men her synes ironikeren også å mislykkes i lys av sine egne suksesskriterier, nemlig ønsket om å nyte den negative friheten og dens uendelige muligheter. I kjedsomheten fremstår nemlig mulighetene

---

<sup>15</sup> Hans-Georg Gadamer er som kjent en markant representant for moderne filosofisk hermeneutikk. I hans hovedverk ”Sannhet og Metode” (Gadamer 2012) viderefører han det som, i tilknytning til Heidegger, er blitt kalt den ontologiske vendingen i hermeneutikken. Hovedtanken her er at hermeneutikk ikke bare er å forstå som et filologisk redskap i møte med ulike tekster, men at forståelse utgjør et grunnleggende trekk ved menneskets væremåte som sådan ( se særlig Heidegger ”Væren og tid”, §32). Jeg kommer tilbake til Gadamer i kapittel 4, men da i tilknytning til hans betydning for Rorty. Her i kapittel 2 henviser jeg til Gadamer primært for å tydeliggjøre hvordan mangel på livshistorisk kontinuitet utgjør et eksistensielt problem. Weinsheimer formulerer dette på en tydelig måte: ”Gadamer invokes Kierkegaard’s critique of aesthetics from the viewpoint of ethics to show that this kind of disintegral, pointillist existence is not only intellectual untenable but humanly unendurable” (Weinsheimer 1985: 97).

som uten tiltrekningskraft. Det nye er bare en repetisjon av det som allerede har vært. Hvis det er riktig at ironi er en form for svevekunst, slik Kierkegaard hevder, er kjedsomheten den tilstand der luften har gått ut av ballongen. Vi er med andre ord på vei mot den sjelelige tilstand som preger det lille skiftestykket ”Diapsalmata”, der livstrettheten er like ravnsvart som den natten disse estetikerne i ”Enten-Eller” feirer, i det som nærmest fremstår som en omvendt Sankt Hans fest.

### **2.7.3 Etisk nihilisme og handlingslammelse**

Soderquist hevder i sin bok, ”The Isolated Self”, at Kierkegaards diskusjon i BI primært har et praktisk, eller etisk, siktemål. Den ironiske væremåte utgjør et etisk problem fordi den representerer det Soderquist kaller en nihilistisk livsanskuelse. Soderquist er klar over at Kierkegaard ikke selv bruker begrepet nihilisme, men han mener at dette er en betegnelse som er dekkende for den radikale negativitet som ironikeren tilkjenner: ”I am tempted to call Kierkegaard’s Socrates a ”nihilist” insofar as he is radically critical of all established norms and have no serious intention of finding any others to stand in their place” (Soderquist 2007: 56). Cross synes å ha en lignende oppfatning. Han skriver: “The ironist, then, has a nihilistic attitude toward social existence and toward all aspects of human life that are immediate” (Cross 1998: 138). For ironikeren kommer denne nihilismebevisstheten til uttrykk gjennom en opplevelse av at verden er vilkårlig eller kontingent. Det danske ordet Kierkegaard bruker flere steder er ”forfængelighet”, som ifølge dansk ordbok betyr: noe som er uten egentlig innhold eller formål.

Vi så tidligere at denne nihilismebevisstheten i en viss forstand var nødvendig for selvets dannelse. Problemet er imidlertid at den samme bevissthet nå utgjør et problem for realiseringen av selvet. Og problemet er på mange måter at ironikeren ikke kommer videre enn til denne demaskeringen av virkeligheten. Wilhelms diagnose av sin venn estetiker, gjelder her også for ironikeren: ”Du har gjennomskuet Alts Forfængelighed, men Du er ikke kommen videre” (SV3:182), sier han. Ironikeren befinner seg derfor i det Soderquist ganske så presist har kalt et eksistensielt ingenmannsland (Soderquist 2007: 57f).

En konsekvens av denne etiske nihilismen, er at den lett generer en alvorlig handlingslammelse. Det finnes nemlig nå ingen kriterier eller preferanser for hvordan ironikeren skal handle. Den nihilistiske bevisstheten gjør at den etiske virkeligheten ikke lengre fungerer som en meningsfull referanseramme for handlingslivet. Dette har i hvert fall

to konsekvenser. For det første, blir det vanskelig å velge. Det må være noe som gjør at individet velger den ene muligheten fremfor den andre. Men individet kan ikke finne dette kriteriet gjennom utelukkende å distansere seg fra virkeligheten. Da vil han mangle ethvert incitament for å være virksom. For det andre: når ironikeren opphever den sosiale virkelighetens gyldighet, er det lett å tenke seg at han bare ser handlingsalternativene som uforpliktende muligheter som han like raskt kan trekke seg ut av. Dermed er han som aktør ikke virkelig til stede i sine egne handlinger. ”Han selv er Tilskuer, naar han selv er den Handlende” (SV1:295), skriver Kierkegaard.

## 2.8 Avsluttende bemerkninger: tese XV i lys av total ironi

Jeg har i dette kapitlet forsøkt å klargjøre hva Kierkegaard mener med ironi som en livsanskuelse, i tillegg har jeg påvist den totale ironiens eksistensielle tvetydighet i forhold til å realisere selvet. Hvordan skal vi tolke tese XV i lys av dette? Som nevnt, lød den slik: ”Ligesom filosofien begynder med tvivl, således begynder et liv, der skal kaldes menneskeværdigt, med ironi” (SV1: 342).

Det mest nærliggende er å legge hovedvekten på at ironi representerer *begynnelsen* på et menneskeverdig liv. Da oppfatter vi ironisk bevissthet nærmest som et trappetrinn, som er nødvendig for å komme seg oppover, men som man senere forlater. Forstått på den måten, er ironien viktig som et avgjørende steg i selvets modning. Ironi representerer et brudd med det umiddelbare og fungerer som vilkår for selvbevissthet, for menneskets første oppdagelse av seg selv som noe mer enn summen av dets sosiale roller.

Dette betyr i så fall at livet ikke kan kalles menneskeverdig før en slik distansering fra det umiddelbare har funnet sted. Først når individet har adskilt seg fra seg selv og de andre, kan subjektiviteten begynne å gjøre seg gjeldende. Menneskelivet er da først menneskeverdig gjennom den individualitet som forløses gjennom ironi.

Det vi i dette kapitlet har kalt ironiens usannhet, vil også tale for en slik tolkning av tese XV, der ironi bare markerer *begynnelsen* på selvets utvikling. Som vi har sett, er total ironi, forstått som uendelig absolutt negativitet, noe som medfører en rekke eksistensielle problemer. Å bli værende i den ironiske væremåten, vil derfor være et hinder for å realisere selvet. Med andre ord: Som en begynnelse er ironi et vilkår for det Kierkegaard kaller et

menneskeverdige liv, men som et blivende standpunkt er det snarere med på å motarbeide en slik utvikling.

Det er imidlertid minst en betenkelighet knyttet til å forstå ironi utelukkende som begynnelsen til et menneskeverdige liv. For krever ikke et menneskeverdige liv stadige innslag av slik ironisk negativitet? Er ikke ironisk bevissthet en form for frigjøring - selv om vi bare forstår den som en negativ frigjøring - som selvet kan trenge også etter at bevisstheten om ens egen individualitet har gjort seg gjeldende for første gang? Kan ikke selvet trenge ironien, gjennom livet, så å si, fordi det å leve et menneskeverdige liv er å ha tilgang til den fornyelse som krever at det gamle brytes ned? Kierkegaard synes å mene det. Ikke bare snakker han om at den som mangler gehør for ironi, mangler ”*det personlige Livs absolute Begyndelse*” (SV1: 329), han skriver også at ironien er det som ”momentvis er uundværligt for det personlige liv” (SV1: 329). Det betyr i så fall at trappetrinnet ikke er et dekkende bilde på ironiens betydning for selvets utvikling. Snarere enn å være et trappetrinn man forlater, er ironien å regne som et forfriskende bad (SV1: 329), en renselse, som med jevne mellomrom er nødvendig for å leve menneskeverdige liv.

Faren er selvfølgelig at en slik ironisk negativitet kan begynne å fare uhemmet rundt når den først slippes til. I kapittel 2 har vi sett hvordan en slik dyrking av negativ frihet kan utarte seg, ifølge Kierkegaard. Men hvis man både trenger ironien som en nødvendig renselse, og samtidig er redd for at den løper løpsk, hva gjør man da? Man kan for eksempel holde den i bånd. Og det peker i retning av vårt neste kapittel, nemlig Kierkegaards ide om behersket ironi.

### 3 Behersket ironi

I foregående kapittel løftet vi fram de eksistensielle implikasjonene ved den væremåte som Kierkegaard i BI kaller total ironi. Resultatet var en livsholdning som riktignok bar bud om en gryende subjektivitet, men som samtidig innebar flere eksistensielle utfordringer. For det første: den totale ironiker dyrket utelukkende negativ frihet. For det andre: den totale ironikeren manglet livshistorisk kontinuitet. Og for det tredje: ironikeren levde med en permanent nihilismebevissthet, noe som lett utartet seg til handlingslammelse. Vi oppfattet disse eksistensielle implikasjonene som et hinder for en vellykket utvikling av selvet.

Den totale ironien, forstått som et eksistensielt standpunkt, må derfor overskrides dersom mennesket skal kunne løse den eksistensoppgaven det er å bli et selv. Kierkegaards tanke om behersket ironi er et forsøk på å artikulere en slik overskridelse. Det viktigste i ideen om behersket ironi, er at ironien kontrolleres av en mer omfattende og positiv helhet. Jeg kommer til å forstå Kierkegaard dit hen at det er individet egen sosiale og etiske samtid som utgjør denne kontrollerende helheten. Jeg mener også at Kierkegaard dermed argumenterer for behovet for en mer positiv form for frihet, samt at det er realiseringen av en slik frihet som sikrer at individet kan virkeliggjøre seg selv på en mer adekvat måte. Sagt på en annen måte: Skal mennesket kunne realisere det Kierkegaard i BI kaller et ”menneskeværdigt liv”, må det ikke bli stående i dyrkelsen av den negative friheten, men søke å realisere en mer positiv form for frihet.

Vi søker i dette kapittelet å gi mening til Kierkegaards ide om behersket ironi. Problemet er imidlertid at sekvensen om behersket ironi i BI er svært knapp, og man kan heller ikke si at ideen er støttet opp av en velordnet argumentasjonsrekke. Slik sett fremstår tanken om behersket ironi mer som en torso. Jeg har derfor funnet det fruktbart å trekke veksler på noen hovedtanker fra ”Enten-Eller” for å utdype forståelsen av behersket ironi. Jeg forutsetter da at det er en overensstemmelse mellom estetiker A og den totale ironikerens livsholdning, samt at det er likheter mellom Assessor Wilhelms etiske tankegang og behersket ironi.<sup>16</sup> Mer presist vil jeg forsøke å forstå behersket ironi som en dobbeltbevegelse, der individet adskiller seg fra seg selv og omverden, men også vender tilbake til den virkeligheten han først utsondret seg

---

<sup>16</sup> En slik forståelse av forholdet mellom BI og ”Enten-Eller” synes å være forholdsvis etablert i sekundærlitteraturen. Soderquist skriver for eksempel: ”The similarities between Kierkegaard’s critique of romantic irony and Kierkegaard’s first major pseudonymous work, *Either/or*, are especially often noted. As has often been suggested, A’s writings in the first part of *Either/or* can be read as a literary staging of the ironic consciousness, while Wilhelm’s letter can be viewed as a critique of romantic irony” (Soderquist 2007: 209f).

fra. Dette er en lesning som blant annet Søltoft har argumentert for i sin bok "Svimmelhedens Etik", og jeg mener at behersket ironi som en slik dobbeltbevegelse har flere likheter med Wilhelms ideer om selvovertagelse og eksistensielt valg.

### 3.1 Beherskelse under en totalanskuelse

Kierkegaard hevder at behersket ironi er en livsholdning der ironiens negativitet ikke uhemmet gjør seg gjeldende i ethvert livsforhold. I behersket ironi er nemlig negativiteten plassert innenfor et mer positivt grunnprosjekt. Den totale ironikeren hadde en tendens til å nyte den negative frihet som et mål i seg selv. Ironien var sin egen selvhensikt. I behersket ironi er derimot ironien å forstå mer som et redskap innenfor en større totalitet. La oss se litt nøyere på den argumentasjon som ligger til grunn for disse påstandene.

Kierkegaard klargjør behovet for en slik totalanskuelse gjennom å trekke en parallell mellom den dikteriske eksistens og et individs livsholdning mer generelt. For som Kierkegaard skriver: "Men hva der gjelder om Digter-existensen, det gjelder til en vis Grad om ethvert enkelt individs Liv" (SV1: 328). For dikteren sin del handler det om å overskride det Kierkegaard mener er den romantiske posisjon, der den dikteriske frembringelse behandles som en "kjæledegge" som man ikke kan forklare, eller en gjenstand som vekker kjedsomhet. For å overvinne denne posisjonen er det nødvendig at det enkelte dikt nettopp ses som moment i en større positivitet, nemlig dikterens egen utvikling. Den dikteren som har ironien i sin makt, han har "(...) en Total-Anskuelse av Verden, og saaledes i sin individuelle Existens [kan han] være Herre over Ironien" (SV1: 327). Med andre ord: Når ironien er behersket, er den nedsatt til moment i en slik større utvikling. Kierkegaard hevder at dette er tilfelle hos Goethe og Shakespeare, men han utdyper ikke dette gjennom noen analyse av disse dikternes verker.

Men hvordan kan den ikke-dikteriske eksistens få ironien under kontroll? Kierkegaard mener at det her er individets egen sosialhistoriske (etiske) samtid som utgjør den totalanskuelse som kan beherske ironien. For ethvert individ kan leve poetisk, sier Kierkegaard, idet "(...) han selv er orientert og saaledes indordnet i den Tid, i hvilken han lever, er positiv fri, i den Virkelighed, han tilhører" (SV1:328). Det virker altså som Kierkegaard mener at ironien kan nedsettes til et moment i en større helhet - og dermed fungere mer som et redskap - enten ved at ironien beherskes av en dikters totale utvikling eller av individets etiske samtid.



Etter mitt syn fanger Lippitt på en god måte opp hva Kierkegaard er ute etter: ”Kierkegaard’s central claim in this section, then, can be seen as being that the use of irony from a position of rootedness is fundamentally different from when that irony is symptomatic of “infinite absolute negativity” (Lippitt 2000: 148). Jeg er også enig med Lippitt når han hevder at det er litt uklart hvordan vi skal forstå den innordning i samtiden som Kierkegaard hevder kan utgjøre en beherskende totalitet (Lippitt 2000: 147). Det er lett å tenke seg at en slik innordning kan resultere i konformitet og et slags forfall til mengdens herredømme over individet, det Heidegger kaller *das Man* (Heidegger 2007: §27). Et slikt forfall kan umulig være det Kierkegaard forstår med positiv frihet. Lippitt prøver imidlertid ikke å klargjøre nærmere hva en slik innordning kan innebære. I neste sekvens skal jeg derfor forsøke å peke på hvordan vi kan tenke oss denne innordning uten at den går på bekostning av individets særegenhet.

## 3.2 Den beherskede ironiker som et amfibisk vesen

Individets egen ”Tid” ble utpekt av Kierkegaard som den totalitet som kunne beherske ironien. Men hvordan skal vi forstå individets innordning i denne tid? Jeg skal nærme dette spørsmålet gjennom å ta utgangspunkt i et bilde Kierkegaard bruker i BI. Her skisserer han både en ikke-ironisk posisjon, den totale ironi og den beherskede ironi.

Den, der slet ikke forstaaer Ironi, der ikke har Gehør for dens Hvidsken, han mangler eo ipso, hva man kunde kalde det personlige Livs absolute Begyndelse, han mangler, hva der momentviis er uundværligt for det personlige liv, han mangler det Fornyelsens og Foryngelsens Bad, den Ironiens Renselses Daab, der frelser Sjælen fra at have sit Liv i Endeligheden, om den end lever kraftig og stærkt deri, han kjender ikke den Forfriskelse og Styrkelse, der ligger i, naar Luften bliver for trykkende, da at trække ud og styrte sig i Ironiens Hav, naturligviis ikke for at blive deri, men for sund og glad og let atter at klæde sig paa (SV1: 329).

La oss prøve å utdype de tre eksistensielle alternativer som kommer til uttrykk i dette sitatet. Det første alternativet er en livsholdning der ironien ikke gjør seg gjeldende i det hele tatt. Når Kierkegaard skriver at dette mennesket mangler det personlige livs begynnelse, så tolker jeg det dit hen at individet nærmest lever i en ureflektert sosial konformitet. Individet faller fullstendig sammen med sine sosiale roller. Det har ikke noen kritisk distanse til sine

rolleidentifikasjoner, og lever i umiddelbar tiltro til normer og verdier som er herskende i den aktuelle samtiden. Men uten en slik distanse til seg selv og sin egen samtid, uten den ironiske utsondringen, kommer han heller ikke på sporet av at det finnes et potensial i han selv – en mulighet for et selvbevisst personlig liv – som er helt nødvendig for å leve et ”menneskeværdig liv”. Denne livsforståelsen, fullstendig uten ironi, innebærer med andre ord at individets selvforståelse faller fullstendig sammen med den sosiale definisjonen av dette individet. Dette er en livsholdning som Kierkegaard senere vil betegne som spissborgerens væremåte, og Sløk har treffende sagt om denne spissborger at han ”er et produkt av anonyme kræfters spill” (Sløk 1992: 33). Han treffer bare de beslutninger som allerede er truffet av de anonyme krefter, og er således ” (...) fortapt til det historiske” (Sløk 1992: 31). For å bli i Kierkegaards eget bilde, kan vi dermed si at det er en væremåte der individet – enten på grunn av vannskrekk, manglende svømmeferdigheter eller rett og slett sjenanse – aldri kommer til det punkt der det setter spørsmålsteget ved sin egen sosiale bekledning og kaster seg ut i ironiens hav, og som derfor heller aldri oppdager seg selv som enkeltindivid.<sup>17</sup>

Det andre alternativet vi kan identifisere i sitatet, er den livsholdning der individet kler av seg og kaster seg ut i ironiens hav, men forblir i dette havet uten å komme opp igjen. Dette svarer til den totale ironiker og de eksistensielle implikasjoner som vi har beskrevet i kapittel 1.

Det tredje alternativet innebærer at individet gjennomgår dette fornyelsens bad når luften blir trykkende, men istedenfor å nyte de uendelige muligheter som et slikt bad byr på, stiger det opp på land og tar på seg klærne. Det avgjørende i forhold til den totale ironiker er at bevegelsen ned i havet etterfølges av bevegelsen tilbake opp land. Det er denne doble bevegelsen som setter oss på sporet av Kierkegaards tanke om behersket ironi, samt hva det vil si å innordne seg ens egen sosialhistoriske virkelighet.

Hvis spissborgeren er et landdyr og ironikeren et sjødyr, ja da må vi betegne den beherskede ironiker som et amfibisk vesen. Med amfibisk forstår vi da et vesen som har behov for ”a certain rootedness” (Lippitt 2000: 147), men som samtidig klarer seg godt i vann en periode. Hva innebærer det? La oss forsøke å tenke det i relasjon til rollebegrepet. Da må behersket ironi være en livsholdning som verken rendyrker sosial konformitet eller sosial isolasjon. Vi

---

<sup>17</sup> Som vi skal se i neste kapittel, har denne spissborgeren visse likhetstrekk med det Rorty kaller en ”common-sense person”. Denne personen lever med en grunnleggende tillitt til sitt eget nedarvede vokabular, i motsetning til ironikeren som har en radikal tvil rettet mot dette vokabularet.

kan tenke oss at det er en posisjon der man tar de forpliktelser som er knyttet til ens sosiale roller på alvor, og er engasjert i disse, men der man ikke fyller dem ukritisk. Det finnes en mulighet for å revidere dem. Det ironiske bad er her talende, for en slik revurdering krever at man tar av seg de klærne som tilhører rollen for en stund, slik at man får den nødvendige avstand, og dermed er i stand til å vurdere de sosiale roller og engasjement man bekler. På denne måten unngår man det vi kunne kalle en sosial uttørring. Dermed kunne man tenke seg at det ikke er noen motsetning mellom å fylle en sosial rolle og å uttrykke ens særegne personlighet, fordi det foregår en vekselvirkning mellom rolleforventninger og individets egen utforming av rollen. Da kan vi si at rollen tvert imot er det stedet der det er mulig å utfolde ens personlighet.

Den totale ironiker var en som distanserte seg fra virkeligheten. Det Kierkegaard krever av den beherskede ironi er ikke distansering fra virkeligheten, men en virkeliggjøring av virkeligheten. ”Ironi som et behersket Moment viser sig netop derved i sin Sandhed, at den lærer at virkeliggjøre Virkeligheden, derved, at den lægger det vedbørlige Eftertryk paa Virkedligheden” (SV1:330). Denne virkeliggjøring av virkeligheten oppfatter jeg er det samme som den innordning vi har vært inne på allerede. Og Frazier synes å tolke dette på lignende måte som vi gjorde overfor. Han skriver nemlig at denne virkeliggjøring ikke er å forstå som en slags blind tiltro til den sosiale virkeligheten, fordi det fører til servilitet. Men at det heller ikke handler om å uthule virkeligheten fullstendig, slik at de sosiale rollene fremstår som tomme og meningsløse. Det er isteden tale om en balanse mellom disse to. Med Frazier: ”This ”balance” is the mean between the radical disengagement of a pure ironist and the unreflective social conformity of a commonplace person. The person who strikes this balance in her life or hits this mean is said to be positively free in her actuality” (Frazier 2006: 136).

Som Frazer nevner, er det i tilknytning til denne balansen at individet realiserer sin positive frihet. Dette er et viktig aspekt ved behersket ironi, ifølge Kierkegaard. Den totale ironiker dyrket negativ frihet. Men i en slik tilstand har individet tapt, eller rettere: ikke vunnet, en mer positiv form for frihet, mente Kierkegaard. Den ensidige negative friheten utgjorde samtidig en hindring for selvets utvikling. Realiseringen av selvet synes derfor å kreve realiseringen av positiv frihet. Behersket ironi, slik vi har tolket den her i 3.1 og 3.2, er, slik jeg ser det, et uttrykk for en slik positiv frihet.

### 3.3 Noen kritiske spørsmål til Kierkegaards forståelse av behersket ironi

Kierkegaard har i den korte sekvensen om behersket ironi i BI fremhevet at det er en type ”Total-Anskuelse” som kreves for å temme ironien. Samtidig har han hevdet at det å innordne seg en slik totalanskuelse er lik realiseringen av positiv frihet.

Men hva er det som gjør at de ”Total-Anskuelsene” som Kierkegaard her trekker frem ikke blir offer for ironiens underminering? Hvilke kvaliteter har en totalanskuelse som evner å beherske ironien, sammenlignet med en anskuelse som ironien opphever? Hva er det som hindrer en bestemt totalanskuelse (”dikter-eksistensens hele utvikling”, ”Tiden”) fra å ”forfængeliggjøres” (dvs. se noe som kontingent eller vilkårlig), slik ironikeren og estetikerens ”forfængeliggjør” alt annet? Hvorfor er noen helheter nærmest brannsikre i møte med den brennende refleksjon som ironikeren bruker for å antenne all substansialitet? Hvorfor holder noen slike positive helheter stand overfor ironikerens nihilismebevissthet? Jeg har vanskelig for å se at Kierkegaard svarer på dette innenfor rammen av BI.

Disse spørsmålene er viktige, for det handler her om hvordan vi skal forklare selve omslaget fra ironisk utsondring til sammenvevingen med den sosiale verden igjen. Behersket ironi forutsetter et slikt omslag, men selve omslaget forutsetter vel i sin tur at den etiske virkeligheten som utgjør ens samtid faktisk fremstår som en slik totalanskuelse som Kierkegaard etterlyser. Men hvis ironien allerede har smittet det som skal kontrollere den, smittet det med sin egen substansløshet, så synes dette omslaget vanskelig å gjennomføre.

Etter mitt syn er Brad Frazier en som ikke problematiserer denne sammenvevingen i tiltrekkelig grad. I boken ”Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment” (Frazier 2006) ender han opp med å fremstille behersket ironi som form for kritisk refleksjon som alltid holder seg innenfor grensene til individets moralske forpliktelser (Frazier 2006: 147f). Men for meg er det fortsatt uklart hva som gjør at en slik kritisk refleksjon holder seg innefor slike grenser. For vi må huske at den ironi det er tale om i behersket ironi, fortsatt er en form for ren negativitet, noe også Frazier er enig: ”Mastered irony still is negativity, even if it is controlled negativity” (Frazier 2006: 147). Og da er det som nevnt en fare for at denne negativitet oppløser det som individet skal veve seg sammen med – før selve omslaget har kommet i gang.

I neste sekvens, 3.4, forsøker jeg å undersøke om ikke det å forstå dette omslaget som en dobbeltbevegelse, i analogi med det eksistensielle valget, kan bidra til å avklare noen av disse spørsmålene. Og også i kapittel 5 vil vi komme i berøring med dette spørsmålet: der vil vi komme inn på hvordan et rikere begrep om ironi, der ironien selv har en positiv dimensjon ved seg, kan bidra til å forklare hvorfor ironi ikke nødvendigvis oppløser enhver moralsk forpliktelse, men snarere forløser en streben etter å utdype individets verdier og idealer.

## **3.4 Behersket ironi i lys av Wilhelms valg**

Pia Søltoft har i boken "Svimmelhedens etik" pekt på overensstemmelsen mellom assessorens valg i "Enten-Eller" og behersket ironi. Hun argumenterer for at begge skal forstås som en dobbeltbevegelse. Hun mener at det hos Kierkegaard er mulig å snakke om både ironiens dobbeltbevegelse og valgets dobbeltbevegelse. Den isolerende bevegelsen vi har sett på i tilknytning til den totale ironi, utgjør da bare det første leddet i denne dobbeltbevegelsen.

Vi skal her i 2.5 se nærmere på Søltofts argumentasjon, fordi det kan gi oss en bedre forståelse av det Kierkegaard kaller behersket ironi. Før jeg går direkte inn på Søltofts synspunkter, skal jeg kort skissere grunntrekkene i det jeg oppfatter som Wilhelms syn på det menneskelige selvet. Jeg forholder meg her primært til assessorens andre brev, den teksten som heter "Ligevægten mellem det Æsthetiske og Ethiske i Personlighedens Udarbeidelse".

### **3.4.1 Menneskets dobbelteksistens**

Ifølge Assessor Wilhelm har mennesket det han kaller en "Dobbelt-Existent" (SV3: 165). Hva innebærer det? For det første at mennesket er noe gitt. Det er et vesen som er kastet inn i verden, og som sådan er mennesket ikke et resultat av sine egne frie valg. "(...) han har en Historie, og denne er ikke blot et Product af hans egne frie Handlinger" (SV1: 165). For det andre innebærer det at individet er en "indvortes Gjerning" (SV3: 165), noe som betyr at mennesket er frihet, er evnen til å velge. Mennesket sett i lys av denne "indvortes gjerning", er mennesket sett innenfra, så å si. Det er mennesket for så vidt det er i levende live, ikke slik det er fanget inn i filosofiske begreper og kategorier. "Hvad man kunde kalde den indvortes Gjerning, har philosophien slet ikke med at gjøre; men den indvortes Gjerning er Frihedens sande Liv" (SV3: 164). Denne friheten er en frihet til å gjøre valg. Og menneskets

dobbelteksistens kan derfor sies å være et uttrykk for at mennesket både er noe gitt og noe valgt.

### **3.4.2 Valgets dobbeltbevegelse og ironiens dobbeltbevegelse**

Som en syntese mellom det gitte og det valgte, er ikke selvet en oppgave som kan avsluttes på et gitt tidspunkt. Det har ikke noe gitt endepunkt. Å bli et selv er en eksistensoppgave som innebærer en kontinuerlig overtagelse av en selv. Vi står derfor overfor det forhold at selvet både er noe som allerede eksisterer samtidig som det er noe som blir til i valget.

Om det umiddelbare eller gitte selvet sier Wilhelm følgende:

Han opdager nu, at det Selv, han Vælger, har en uendelig Mangfoldighed i sig, forsaavidt det har en Historie, en Historie, i hvilken han vedkjender sig Identiteten med sig selv. Denne Historie er af forskjellig Art, thi i denne Historie står han i Forhold til andre Individuer i Slægten og til hele Slægten, og denne Historie indeholder noget smertelig, og dog er han kun Den, han er, ved denne Historie (SV3: 200).

Det gitte eller umiddelbare selvet er altså ikke et "ubeskrevet blad" (Søltoft 2000: 173), men snarere et menneske som allerede har en historie. Det at vi alltid allerede er i verden er ikke noe man kan kvitte seg med uten videre; vår kastethet er ikke en frakk man henger av seg. Valget av en selv kan derfor ikke være et valg av en abstrakt utgave av dette selvet. Det er et valg av det konkrete individ man er. Valget er derfor en tilegnelsesprosess, der individet gjør sin i utgangpunktet gitte historie til sin egen historie.

Men hvis selvet er noe gitt på denne måten, hvordan skal vi da forstå at selvet samtidig blir til i valget? Det som skjer i valget er at man tar over en kastethet som i utgangpunktet ikke er selvvalgt. Og det er denne selvovertagelse, ved valget, som gjør at selvet blir til. Det er derfor kommet inn et moment av selvbestemmelse ved valget. "Dette selv, han saaledes vælger, er uendelig concret, thi det er ham selv, og dog er det absolut forskjelligt fra hans hans tidligere Selv, thi han har valgt det absolut. Dette Selv har ikke været til før, thi det blev til ved Valget, og dog har det været til, thi det var jo "ham selv"" (SV3: 200). Jeg tror det her er viktig å presisere at det å velge seg selv, i en viss forstand, ikke er å skape seg selv. For det selvet jeg velger kommer ikke fra intet. Men likevel er det valgte selvet noe som blir til ved selve valget. I den forstand er det selvbestemte selvet for så vidt et nytt selv.

La oss tydeliggjøre dette gjennom det Søltoft kaller dobbeltbevegelsen. Valgets dobbeltbevegelse innebærer både en isolasjon og en kontinuitet, kan vi hevde med støtte i Kierkegaard:

Han er da i Valgets Øieblik i den fuldkomneste Isolation, thi han trækker sig du af Omgivelsene; og dog er han i samme Moment i absolut Continuitet, thi han vælger sig selv som product; og dette Valg er Frihedens valg, saaledes, at han idet han vælger sig selv som Product, han ligesaa godt kan siges at producere sig selv (SV3: 232).

En dimensjon ved det eksistensielle valget er derfor at man velger seg selv ut av verden gjennom en isolasjonsbevegelse. Mystikeren er ifølge assessoren en som rendyrker dette aspektet ved valget: ”Mystikeren vælger sig selv abstrakt, man kan derfor sige, han vælger sig selv bestandig du af Verden; men Følgen deraf er, at han ikke kan vælge sig selv tilbake i Verden igjen” (SV3:230). Den totale ironiker rendyrker den samme bevegelse, har vi sett. Poenget er derfor at det sanne valget også tar en tilbake til verden. ”Det sande concrete Valg, er det, hvorved jeg i samme Øieblik som jeg vælger mig du af Verden, vælger mig tilbake i Verden” (SV3:230). Det sanne valg innebærer derfor både en isolerende bevegelse og en vending tilbake til en selv og den fellesmenneskelige verden.

Det er denne dobbeltbevegelse Søltoft mener kjennetegner reisen til selvet, og hun oppsummerer dobbeltbevegelsen på følgende måte:

For at blive sig selv, må man først adskille sig fra sig selv. Men man må ikke blive stående i denne selvdifferentiering. Mennesket skal derimod overtage sig selv ved at vedkende sig denne identiteten med sig selv. Valget består derfor af en dobbeltbevegelse. Fordi det oprindelige selv er historisk bestemt, må mennesket i selvovertagelsens første fase vælge alt til, som tidligere har bestemt dets selv (...) (Søltoft 200: 173).

Som nevnt ser Søltoft en parallell mellom denne valgets dobbeltbevegelse og det som skjer i behersket ironi. Den isolerende bevegelse så vi svært tydelig i forbindelse med den totale ironi. Ironien var en adskillelse fra verden og en selv. Dette var for så vidt nødvendig for realiseringen av selvet. Men individet kan ikke bli stående her. Fra selvadskillelsen må man tilbake til seg selv som situert og innvevd i det fellesmenneskelige. Ironiens ”uhjemlighet” må suppleres med en vending tilbake til det hjemlige. Med Søltoft:

Ironien som behersket moment er en del af subjektivitetens bevægelse henimot sig selv, en del af selvbevidsthedens kommen til sig selv. Når det understreges, at denne bevægelse må foregå midt i den verden, som subjektet altid allerede er indfældet i, bliver der tale om en etisk bevægelse. En *praksis* eller en handling, der ikke er vilkårlig bestemt af det enkelte subjekts forgodtbefinnende, men som skal finde sit udtryk gennem en fornyet opmærksomhed på og ansvarlighed for den oprindelige indfædethed efter differentieringen fra samme (...) (Søltoft 2000: 144).

La oss for ordens skyld presisere at det som skjer i denne bevegelsen tilbake, ikke er en bevegelse tilbake til den umiddelbare og ureflekterte omgangen med en selv og andre. Gjennom den første bevegelsen har man kommet til en bevissthet som gjør dette til en kvalitativt annen umiddelbarhet. Det er snakk om en ny fortrolighet med verden, ikke den fortrolighet som kjennetegnet den tidligere umiddelbarhet.

### 3.4.3 Valget og hjemløsheten

I 3.3 stilte vi spørsmål ved et avgjørende aspekt ved behersket ironi, nemlig i hvilken grad omslaget fra ironisk isolasjon til sammenvevingen med den sosiale verden igjen var troverdig. Spørsmålet var aktuelt all den tid det var en fare for at ironien kunne oppløse denne etiske virkelighet, slik at det da egentlig ikke var noe substansielt å veve seg inn i. I 3.4 forsøkte vi å forstå dette omslaget i lys av det vi kalte ironien og valgets dobbeltbevegelse. Men har artikuleringen av en slik dobbeltbevegelse bidratt til å gjøre det nødvendige omslaget i behersket ironi mer troverdig? Jeg skal her trekke fram et forhold som, etter mitt syn, fortsatt gjør dette omslaget problematisk.

Wilhelms sammenveving med den sosiale verden synes å forutsette en overbevisning om at denne samfunnsordenen er fornuftig og meningsfull. Han skriver:

Ethikeren derimot forsoner Mennesket med Livet, thi han siger: ethvert Menneske har et Kald. (...) Den etiske Sætning, at ethvert Menneske har et Kald, er da Udtrykket for, at der er en fornuftig Tingenes Orden, hvori ethvert Menneske, hvis han vil, utfylder sin Plads saaledes, at han paa eengang udtrykker det Almeen-Menneskelige og det Individuelle” (SV3: 269).



Wilhelm selv utfyller sin plass i denne tingenes orden gjennom både å være dommer og ektemann, og gjennom denne måten å virke i verden på danner han samtidig seg selv (SV3: 242). ”Assessorens overbevisning om at samfunnsordenen er fornuftig gjør det nok enklere for ham å identifisere seg med denne”, skriver Roe Fremstedal (Fremstedal 2002: 51). Men dermed virker det som omslaget til en slik identifikasjon hviler på assessorens personlige oppfatning av denne samfunnsordenen. I tillegg er det mulig å hevde at assessoren med en slik oppfatning egentlig ikke er på høyde med de erfaringer som kjennetegner hans egen tid. Estetikerer uttrykker en mer typisk modernitetserfaring når han skriver at ”Vor Tid har tabt alle substansielle Bestemmelser af Familie, Stat, Slægt; den maa ganske overlade det enkelte Individ til sig selv, saaledes, at dette i strængere Forstand bliver sin egen skaber (...)” (SV2: 138). Dette er en erfaring av hjemløshet som stemmer mer overens med den ironiske livsanskuelse, og trolig gjør dette at omslaget og sammenvevingen med den sosiale virkeligheten er mer problematisk enn det assessoren fremstiller det som.

### 3.5 Tese XV i lys av behersket ironi

I forrige kapittel (2.8) forsøkte jeg å lese tese XV i lys av den totale ironien. Jeg mente at det var flere ting som tilsa at ironi forstått som en slik radikal negativitet bare var et vilkår for *begynnelsen* på et menneskeverdig liv. Samtidig pekte jeg på en svakhet ved en slik lesning, fordi mye tydet på at Kierkegaard ikke oppfattet ironi som noe man nærmest vokste av seg, men snarere som et, ved jevne mellomrom, tilbakevendende moment i selvets utvikling. Hva kan vi si om tese XV etter undersøkelsen av behersket ironi her i kapittel 3?

La oss først lytte til det tekststedet der Kierkegaard i BI mest konkret berører denne tese XV.

Idet Ironien saaledes er bleven *behersket*, er bleven standset i den vilde Uendelighed, hvori den stormer fortærende frem, saa følger deraf *ingenlunde*, at den nu skulde tabe sin Betydning eller *aldeles aflægges*. Tvertimod, naar Individet er rigtig stillet, og det er det derved, at Ironien er begrændset, saa faaer først Ironien sin rette Betydning, sin sande Gyldighed. Man har i vor Tid ofte nok talt om Tvivlens Betydning for Videnskaben; men hva Tvivelen er for Videnskaben, det er Ironien for det personlige Liv. Ligesom derfor Videnskabsmændene paastaae, at der ingen sand Videnskab er mulig uden Tvivl, saaledes kan man med samme Ret paastaae, at intet ægte human Liv er muligt uden Ironi (SV1: 328).

Det er verdt å merke seg følgende ting her. For det første: Ironien får sin rette betydning når individet er riktig stilt, ifølge Kierkegaard. Men hva betyr det at individet er riktig stilt? Vi har tolket det til å bety at individet har valgt seg selv og forpliktet seg på sin egen historie, det vil si: den etiske virkeligheten som kjennetegner dette individets egen samtid. Individet er med andre ord riktig stilt når det, etter en forutgående isolasjon, er vevd sammen med sedeligheten igjen. Individet er derimot ikke riktig stilt når det uhemmet dyrker negativ frihet. Da hever det seg over virkeligheten istedenfor å være vevd sammen med den.

For det andre virker det som om ironien, idet den er behersket, ikke er noe som bare tilhører et steg i en utvikling som man deretter er ferdig med. Et ekte humant liv synes snarere å forutsette at ironien gjør seg gjeldende med jevne mellomrom. Og hvorfor er det avgjørende? Fordi uten ironien mangler menneskelivet den fornyende kraft, den renselse, som er vesentlig for å leve et menneskeverdig liv, synes Kierkegaard å mene. Men hvis det er behov for en slik fornyelse med jevne mellomrom, må det være fordi det finnes en tilbøyelighet til en form for forfallenhet. En måte å forstå dette på, er at det å velge seg tilbake til ens egen etiske virkelighet, er en vedvarende prosess der man lever i en spenning mellom de forventninger som er knyttet til den sosiale rollen man innehar og behovet for å gi denne rollen en særegen utforming. Gjennom ironien bevares denne spenningen, fordi den ved jevne mellomrom rister i den konformitet som kan oppstå idet individet identifiserer seg med disse rollene. I et mer billedlig språk, kan vi kanskje formulere Kierkegaards synspunkt på følgende måte: ironien bidrar til et menneskeverdig liv gjennom å sikre en nødvendig utlufting; sjelelig sunnhet oppnår man gjennom å åpne et vindu, og deretter kontrollert lukker det igjen etter en viss tid; konstant gjennomtrekk, derimot, fører til gikt og ulike luftveissykdommer.

For det tredje: Slik jeg leser Kierkegaard, er ironien og beherskelsen to adskilte fenomener i BI. Ironien i den beherskede ironi er ikke vesensforskjellig fra uendelig, absolutt negativitet; forskjellen er at den er kontrollert utenfra. Dette er et viktig poeng med henblikk på kapittel 5, der vi ad ulike veier skal undersøke muligheten for et rikere ironibegrep. Da vil vi nemlig støte på tanken om at ironien som sådan har noe positivt ved seg, og at oppfatningen av ironi som et utelukkende negativt fenomen, er en mangelfull oppfatning av ironi.

## 4 Rortys ironiker

Rorty utvikler sin forståelse av ironikeren i boken "Contingency, Irony, and Solidarity" (CIS). Det finnes en mengde teorier om ironi både innenfor filosofien og litteraturteorien, men Rorty går ikke i nevneverdig dialog med disse. Snarere blir ironikeren utformet i relasjon til to andre ideer i CIS, nemlig tanken om kontingens (contingency) og tanken om selvdannelse (self-creation). For Rorty handler ironi om anerkjennelsen av en viss form for tilfeldighet som hører med det å være menneske; ironikeren ser sin egen sosialhistoriske kontingens i hvitøyet, så å si. Samtidig er ironikeren den som bedriver en vedvarende selvdannelse gjennom stadig å ombeskrive (redescribe) ulike aspekter ved sin egen livshistorie. Ironikeren forener med andre ord disse to momentene, slik at hans væremåte kjennetegnes av at han i kraft av en radikal bevissthet om sin egen kontingens, streber mot å skape eller danne seg selv.

I 4.1 undersøker jeg nærmere det første momentet. Jeg spør: Hva innebærer det, etter Rorty sin oppfatning, å innta et kontingensperspektiv på sitt eget liv? Hvilke eksistensielle implikasjoner har det når et menneske anerkjenner at dets egne forestillinger og begjær er vilkårlige? I 4.2 tar jeg for meg det andre momentet, nemlig selvdannelse. For hvordan, mer konkret, er det ironikeren skaper seg selv? Jeg analyserer denne ideen om selvdannelse på to måter. Først viser jeg hvordan Rorty trekker veksler på Gadammers hermeneutikk. Deretter går jeg inn på hvordan Rorty fremhever særlig Proust og Nietzsche som representanter for den selvdannelse det her er tale om.

4.3 er viet til en drøfting av hvorvidt Rortys ironiker er å forstå som en total ironiker i Kierkegaard sin forstand. Et hovedpoeng i min lesning av Kierkegaards «Om Begrebet Ironi» var at den totale ironien, forstått som en eksistensiell væremåte, både var sann og usann når det gjaldt å realisere det menneskelige selvet. På den ene siden var ironien et positivt bidrag til selvets utvikling fordi den bidro til en nødvendig isolering og distansering fra den nedarvede sosiale virkeligheten. Dette var ifølge Kierkegaard en forutsetning for at mennesket skulle oppdage seg selv som noe mer enn summen av sine sosiale roller; eller med andre ord: en forutsetning for å oppdage seg selv som subjekt. På den andre siden viste Kierkegaard hvordan den ironiske livsanskuelse også kunne være til hinder for menneskets eksistensielle dannelse. Å bli stående i en distansert ironisk væremåte resulterte i fenomener som eksistensiell tomhet, mangel på livshistorisk kontinuitet, etisk nihilisme, og ikke minst en ensidig realisering av menneskets frihetspotensial, siden ironikeren bare kunne sies å være

negativt fri, men ikke besitte noen form for positiv frihet. Et hovedspørsmål i 4.3 er i hvilken grad vi kan snakke om en lignende tvetydighet hos Rortys ironiker. Er ironien, også for Rorty, både sann og usann når det kommer til å realisere selvet? For å besvare dette spørsmålet, skiller jeg blant annet mellom det jeg kaller en estetisk og en etisk form for selvdannelse, og forsøker deretter å vurdere Rortys ironiker i lys av denne distinksjonen.

Mot slutten av kapittelet (4.4 og 4.5) argumenterer jeg for at Rorty er mindre bekymret for de fenomenene som vi har rubrisert under ironiens usannhet. Til gjengjeld er det en annen bekymring han er opptatt av, nemlig at ironikeren lett kan komme til å ydmyke andre. Dette leder i sin tur til at også Rorty ser et behov for å beherske ironien.

## 4.1 Ironi, kontingens og rotløshet

Ifølge Rorty har ikke mennesket en ahistorisk natur eller et underliggende selv som det på en mer eller mindre god måte evner å artikulere gjennom språket. Snarere er det slik at det menneskelige selvet blir til gjennom en bestemt måte å snakke på. Gjennom sosialiseringen vokser individet inn i det Rorty kaller et vokabular, og gjennom å bruke dette språket dannes det forestillinger, lidenskaper og livsmening. "(...) human beings are simply incarnated vocabularies", skriver Rorty i CIS (Rorty 2007: 88), og han gir følgende definisjon av det han kaller ethvert menneskets "final vocabulary":

All human beings carry about a set of words which they employ to justify their actions, their beliefs, and their lives. These are the words in which we formulate praise of our friends and contempt for our enemies, our long-term projects, our deepest self-doubts and our highest hopes. They are the worlds in which we tell, sometimes prospectively and sometimes retrospectively, the story of our lives. I shall call these words a person's "final vocabulary" (Rorty 2007: 73).

Ut ifra en slik bestemmelse av "final vocabulary" er det i det hele tatt vanskelig å forestille seg hva et menneske er uten et slikt vokabular. Hvis vi tenker bort et bestemt individs "final vocabulary" vil det ikke bare miste sin identitet, men også sin vilje, og evne, til å handle på en sosialt meningsfull måte. Det er derfor ikke urimelig å si at et menneske er det det er i kraft av sitt endelige vokabular.

Hva har så dette med ironi å gjøre? En hel del. For Rorty mener at ironi er å forstå som en spesiell holdning til ens endelige vokabular (final vocabulary). En ironiker er en som har en radikal og vedvarende tvil med hensyn til dette vokabularet.

I shall define an "ironist" as someone who fulfills three conditions: (1) she has radical and continuing doubts about the final vocabulary she currently uses, because she has been impressed by other vocabularies, vocabularies taken as final by people or books she has encountered; (2) she realizes that arguments phrased in her present vocabulary can neither underwrite nor dissolve these doubts; (3) insofar as she philosophizes about her situation, she does not think that her vocabulary is closer to reality than others, that it is in touch with a power not herself (Rorty 2007: 73).

Ironi er altså en holdning der man stiller seg tvilende og spørrende til sitt eget vokabular. Når så Rorty mener at individet ikke er annet enn et slikt inkarnert vokabular, følger det at ironikeren i virkeligheten stiller seg tvilende til sin egen identitet. Ironikerens tvil berører derfor spørsmål som "hvem er jeg?", "hva er meningen med mitt liv?", "hvem har jeg vært og hva kan jeg bli?". Disse spørsmålene aktualiseres når ironikeren møter nye og fremmede språklige praksiser, for de nye vokabularene tilkjenner i virkeligheten at det er mulig å forstå seg selv og verden på en annerledes måte. Når ironikeren fascineres og tiltrekkes av andre menneskers vokabular, er det et uttrykk for at han har oppdaget at det finnes andre måter å være menneske på.

Vi kan tenke oss ulike grader av tvil på eget vokabular, og også at man kan tvile på noen aspekter ved dette vokabular mens man bevarer tiltroen til andre. Det er imidlertid viktig å merke seg at Rorty skriver at ironikerens tvil er radikal og vedvarende. Det er et uttrykk for at ironikeren har gjort en mer dyptgående erfaring, nemlig den at det er noe vilkårlig med vokabularet som sådan. Ironikeren er altså ikke tvilende til sitt eget vokabular fordi han tror at andre vokabular representerer en sannere virkelighet, eller at andre måter å snakke på gjennomskuer menneskets egentlige væremåte. Nei, en tvil på eget vokabular ut ifra slike premisser innebærer en form for metafysisk tro på sannhet som ikke er forenlig med ironi i Rorty sin forstand. Ironikerens tvil på eget vokabular er samtidig en anerkjennelse av at ethvert vokabular er et resultat av tilfeldigheter og underlagt forandring. Med andre ord: Ironikeren tviler på sitt eget vokabular, men han tviler også på andres vokabular. Han anerkjenner at våre språklige praksiser helt og holdent skyldes sosialhistoriske forhold som er underlagt forandring. Rorty formulerer dette på følgende måte: "I use "ironist" to name the

sort of person who faces up to the contingency of his or her own most central beliefs and desires – someone sufficiently historicist and nominalist to have abandoned the idea that those central beliefs and desires refer back to something beyond the reach of time and chance” (Rorty 2007: XV).

I Kapittel 1 tolket jeg Kierkegaard dit hen at han primært var opptatt av ironi som en eksistensiell kategori. Ironi var for Kierkegaard først og fremst en livsanskuelse og en væremåte. Det samme mener jeg er tilfelle med Rortys ironiker.<sup>18</sup> Jeg oppfatter Rortys ironiker som en eksistensmulighet; ironikeren er den som lever ansikt til ansikt med bevisstheten om sitt eget vokabulars kontingens. Hva slags eksistensielle implikasjoner har dette? En konsekvens er at ironikeren er hensatt til en form for rotløshet, mener Rorty. Men hva betyr egentlig det? La oss i denne forbindelse ikke glemme at Rorty oppfatter mennesket som et inkarnert vokabular. Ironikeren, som er kommet til bevissthet om sine egne oppfatningers kontingens, er i virkeligheten kommet til en erkjennelse av at hans egen inkarnasjon er vilkårlig. Dette bidrar til en rotløshet (Rorty 2007: 75), og Rorty betegner derfor ironikernes tilstand som metastabil. Ironikerne er som sådan : ”(...) never quite able to take themselves seriously because always aware that the terms in which they describe themselves are subject to chance, always aware of the contingency and fragility of their final vocabularies, and thus of their selves” (Rorty 2007: 74). Det Rorty her betegner som mangel på alvor, kaller han andre steder for lekenhet (playfulness). Man kan derfor få inntrykk av at ironikeren bærer sin rotløshet, og sin sårbare identitet, med en form for letthet. Det tror jeg er delvis riktig, men det hindrer ikke at den omtalte rotløshet også er insitament for ironikeren til å ta ansvar for sin egen kontingens, tilegne (appropriate) seg sin livshistorie og gjøre den til sin egen. Jeg kommer tilbake til dette i 4.3.2, der jeg spør om Rortys ironiker ligner mest på Kierkegaards estetiker, eller om han har mer til felles med etikeren i “Enten-Eller”.

Når det gjelder denne rotløsheten, befinner ironikeren seg i en annen eksistensiell tilstand enn andre mennesker som ikke er ironikere. Det individet som preges av ”commen sense”, er nettopp en som har tiltro til det ironikeren tviler på: ”The opposite of irony is commen sense. For that is the watchword of those who unselfconsciously describe everything important in terms of the final vocabulary to which they and those around them are habituated” (Rorty 2007: 74). Commen-sense-personen er til stede i sitt eget vokabular og har tillitt til sin egen

---

<sup>18</sup> Her er jeg på linje med Cross, som hevder at Rorty behandler ironi som en væremåte, og ikke bare et retorisk verktøy: ”Richard Rorty is a striking counterexample to this trend, interested as he is in the more Kierkegaardian notion of irony as a position or way of life” (Cross 1998: 151).

stemme. Riktignok er det uavklarte spørsmål, tvil og uenighet også for en slik person. Men ”commen-sense-personen” vil mene at slike vanskeligheter kan finne sin løsning innenfor det allerede etablerte vokabularet. Det er dermed snakk om en tvil som er meningsfull innenfor det språkspill man befinner seg, ikke en tvil som retter seg mot selve språkspillet.

Etter min oppfatning gir det mening å si at ”Commen-sense-personen”, slik Rorty fremstiller han, er hjemmeværende i sitt eget vokabular. Dersom denne personen skulle stille det eksistensielle spørsmålet ”hvem er jeg?”, vil han kunne besvare spørsmålet ved hjelp av de ressurser som finnes i han eget vokabular. Dette sier noe om hans eksistensielle situasjon. Ironikeren derimot, er ikke lenger like ”unselfconscious” med hensyn til sin forståelse av seg selv og verden. Han anerkjenner at det finnes en kontingens som gjennomstrømmer hans eget vokabular. Hans egen identitet er skjør, og hans selvforståelse står stadig på spill. Ironikerens eksistensielle situasjon preges derfor av hjemløshet, vil jeg hevde. Grunnen han har under føttene er ustabil og foranderlig. Som metastabil og rotløs er ironikeren mer å forstå som en sjøreisende. Kanskje kunne vi si at ironikeren eksistensielt sett ligner Odyssevs, bare at vi da må sette parentes rundt drømmen om å nå Ithaka.

## 4.2 Ironi og selvdannelse

Ironikeren er altså den som anerkjenner sitt eget vokabulars kontingens. Men ironikeren er ikke ironiker bare gjennom å anta et slikt kontingensperspektiv, ifølge Rorty. Ironikeren bedriver også en aktiv selvdannelse. Vi skal her undersøke nærmere hva det innebærer. Først vil jeg imidlertid komme med noen bemerkninger angående kontinuiteten mellom Rortys første hovedverk, «Philosophy and the Mirror of Nature» (PMN) og CIS når det gjelder spørsmålet om menneskets evne til å skape seg selv.

Allerede i Rortys første hovedverk, ”Philosophy and the Mirror of Nature” fremhever Rorty menneskets skapende aktivitet, og dets evne til å danne seg selv. Bjørn Ramberg skriver at hovedbudskapet i PMN kan forstås på følgende måte: ”It is our capacity to create ourselves, rather than our ability to reflect the world, that makes us creatures of moral worth and dignity” (Ramberg 2013: 51). Rorty løfter fram denne evnen til selvdannelse samtidig som han polemiserer mot erkjennelsesteoriens oppfatning av den menneskelige bevissthet som et mer passivt medium for representasjoner. Rortys filosofikritikk i PMN er nemlig samtidig en kritikk av en bestemt måte å forstå det menneskelige subjektet på. Når Rorty tar et oppgjør

med erkjennelsesteorien fra Descartes, tar han samtidig et oppgjør med tilbøyeligheten til å forstå subjektet som avsondret fra verden. Erkjennelsesteorien baserer seg på en dualisme mellom kunnskapssubjektet og den objektive virkeligheten, og dette muliggjør i sin tur tanken om bevisstheten som naturens speil, ifølge Rorty (Ramberg 2010: 144, Rorty 2009: 61ff).

Rorty selv sier det på denne måten:

The picture which holds traditional philosophy captive is that of the mind as a great mirror, containing various representations – some accurate, some not – and capable of being studied by pure, nonempirical methods. Without the notion of the mind as mirror, the notion of knowledge as accuracy of representation would not have suggested itself. Without this latter notion, the strategy common to Descartes and Kant – getting more accurate representations by inspecting, repairing, and polishing the mirror, so to speak – would not have made sense (Rorty 2009: 12).

Store deler av PMN beskriver og analyserer ulike varianter av dette fangenskapet under speilmetaforen. I del tre av PMN lanserer imidlertid Rorty en mulig vei ut av fangenskapet, og det er i den forbindelse han trekker veksler på innsikter fra Gadammers hermeneutikk. Ifølge Rorty har nemlig Gadamer lyktes med å kvitte seg med «the classic picture of man-as-essentially-knower-of-essences» (Rorty 2009: 364), og det som Rorty trekker fram som særlig verdifullt i Gadammers tenkning, er at han har videreført den romantiske tanken om mennesket som et selvskapende (self-creative) vesen (Rorty 2009: 358). Denne skapende aktivitet er også kjernen i den eksistensfilosofiske intuisjon som tilsier at ”re-describing ourselves is the most important thing we do” (Rorty 2009: 358-359). Det er særlig to begreper Rorty finner nyttige hos Gadamer. Det ene er begrepet ”bildung”, som han oversetter med ”edification”, og som han bruker på følgende måte: ”I shall use ”edification” to stand for this project of finding new, better, more interesting, more fruitful ways of speaking” (Rorty 2009: 360). Det andre er begrepet virkningshistorisk bevissthet, som Rorty forstår som den type bevissthet som forandrer oss, og som er mindre opptatt av hvordan verden der ute objektivt sett er, men mer opptatt av hvordan vi kan forstå oss selv og verden på nye måter (Rorty 2009: 359).

Hovedbudskapet fra PMN – nemlig at menneskets verdighet består i dets evne til å skape eller danne seg selv – videreføres og utvikles i CIS. Selvdannelse er nemlig ironikerens hovedaktivitet. Rorty skriver: “Ironism, as I have defined it, results from the power of re-description” (Rorty 2007: 89), og et annet sted hevder han om ironikeren: ”He is trying to get out from under inherited contingencies and make his own contingencies, get out from



under an old vocabulary and fashion one which will be his own” (Rorty 2007: 97). Ironikeren bedriver med andre ord selvdannelse i det han ombeskriver sitt nedarvede vokabular og dermed omdanner seg selv. Rorty henviser særlig til Proust og Nietzsche for å illustrere hva en slik ombeskrivelse innebærer. I fortsettelsen analyserer jeg derfor litt nærmere disse to eksemplene på selvdannelse.

Ifølge Rorty er Proust et godt eksempel på en ironiker som både omfavner kontingens og bedriver en aktiv selvdannelse gjennom å beskrive seg selv og andre på nye måter. Det første vi kan merke oss med slike ombeskrivelser, er at de ikke starter fra et nullpunkt. Som alle oss andre, er Proust allerede innvevd i en rekke fortellinger om hvem han er og bør være. Dette er historier som han selv ikke er opphav til, som han selv i utgangspunktet verken har forfattet eller redigert. I CIS sammenligner Rorty denne tilstanden med Sartre sin beskrivelse av å være fanget av den andres blick (Rorty 2007: 102). Dette blikket har en tendens til å objektivere og lamme oss, og det er lett at vi tillegger dette blikket en slags tidløs autoritet. Vi er altså utlevert til den andres blick, prisgitt et manuskript som vi i utgangspunktet ikke er herre over. Vi er, med et begrep fra Heidegger, kastet inn i verden (Heidegger 2007: 188, 199). Det er ifølge Rorty konsekvensen av å være et vesen som er tvers igjennom sosialisert, og ingen form for selvdannelse eller omskriving av oss selv kan begynne noe annet sted enn midt i denne kastetheten.

Men hvordan klarer Proust da å frigjøre seg fra de beskrivelser som omgir han? Det klarer han gjennom å rive de andres perspektiver og blick ned fra pidestallen og tilbakeføre dem til det sammensurium av tilfeldigheter som de stammer fra. Rorty skriver om Proust: ”All he wanted was to get out from under the finite powers by making their finitude evident (...) Proust became autonomous by explaining to himself the way the others were not authorities, but simply fellow contingencies” (Rorty 2007: 102). Med andre ord: Proust beskriver de autoritetene som beskriver han selv på en måte som gjør at de mister sin absolutte autoritet. Den andres blick har ikke dermed forsvunnet. Men det er blitt åpenbart at dette blikket representerer ett perspektiv blant mange andre. Autoritative beskrivelser av hvem Proust er og bør være mister sin autoritet idet de selv fremstår som produkter av andres beskrivelser, det vil si: idet de autoritative beskrivelser selv ses som kontingente beskrivelser. Det synes riktig å si at ironikerens kontingensperspektiv på denne måten virker frigjørende i forhold til det vokabularet ironikeren i utgangspunktet er sosialisert inn i. Å innse vokabularets vilkårlighet innebærer å se at det kan forandres. Ironikeren kan dermed fortelle historien om seg selv på

en ny måte, og dette er på mange måter kjerne i ironikerens selvdannelse: han skaper seg et nytt selv gjennom å omskrive seg selv. Eller som Rorty formulerer det: selvdannelse handler om “our own attempts to create a new self by writing a bildungsroman about our old self” (Rorty 2007: 19).<sup>19</sup>

Nietzsche er, slik Rorty ser det, en ironiker på linje med Proust. Også Nietzsche skaper seg selv gjennom å omforme, utvide og forandre sitt nedarvede vokabular. Rorty fremhever hvordan Nietzsche skiller mellom vilje til sannhet og vilje til selvoverskridelse (Rorty 2007: 29), og understreker betydning av at Nietzsche tillegger mennesket verdighet i kraft av det siste. Selverkjennelse er for Nietzsche ikke en innsikt i individets innerste og tidløse vesen. Snarere er det å lære å kjenne seg selv, identisk med å skape seg selv. Rorty skriver: “Rather, he saw self-knowledge as self-creation. The process of coming to know oneself, confronting one’s contingency, tracking one’s causes home, is identical with the process of inventing a new language – that is, of thinking up some new metaphors” (Rorty 2007: 27). Det som gjør dette litt vanskelig å forstå, er at vi lett tenker på det å lære å kjenne seg selv som en prosess der vi oppdager noe om oss selv som allerede foreligger. Å lære å kjenne meg selv, er å lære å kjenne de årsaker og hendelser som har gjort meg til den jeg er. Hvordan kan da en slik selverkjennelse være en form for selvskapelse? Er ikke årsakene til at jeg er den jeg er, noe objektivt foreliggende? Rorty mener at Nietzsche ser dette på en noe annen måte. Selv om Nietzsche forlater den tradisjonelle sannhetsforståelsen, betyr ikke det at han gir opp ideen om ”discovering the causes of our being what we are” (Rorty 2007: 27). Saken er snarere den at å forfølge årsakene til hvem man er, innebærer å fortelle en historie om disse årsakene i et nytt språk (Rorty 2007: 28). Årsaksforholdet er derfor ikke noe som skal avspeiles i et kunnskapssubjekt. Mennesket nærmer seg snarere en slik selvinnikt gjennom å skape nye metaforer og historier.

Det er verdt å merke seg at det selvet som blir til i selvdannelsen, både hos Proust og Nietzsche, er et selv som blir skapt og ikke funnet.<sup>20</sup> Ingen av dem opererer derfor med forestillingen om at mennesket har en indre kjerne eller et dypere selv, ifølge Rorty. Han oppfatter at både Proust og Nietzsche deler hans oppfatning om at sosialiseringen går hele veien ned, og at det derfor ikke er mulig å lodde en form for autentisk dybde under denne

---

<sup>19</sup> På dette punktet er Rorty på linje med en grunnleggende innsikt hos de romantiske ironikerne, som Colebrook formulerer på følgende presise måte: ”Human life, as capable of *Bildung*, is *essentially* capable of being other than any fixed *essence*. This is why human life is ironic” (Colebrook 2004: 48).

<sup>20</sup> Dette er en innsikt som svarer til det som ifølge Rorty er en romantisk ide, nemlig at ”truth is made rather than found” (Rorty 2007: 7).

sosialiseringen. I den grad Rorty er villig til å snakke om autentisitet i forbindelse med ironikeren, så er det for så vidt ironikeren klarer å omdanne det nedarvede vokabularet og gjøre det til sitt eget vokabular. Autentisitet kan ikke bety mer enn å sette sitt eget stempel på det vokabularet som man bruker for å artikulere hvem man er og hvordan man oppfatter verden. Autentisitet blir således betegnelsen på en tilegnelsesprosess, der man gjør et vokabular til sitt eget vokabular, en prosess der man går fra å være en ren kopi eller reproduksjon av et bestemt vokabular til å begynne å prege dette vokabularet på sin egen måte. Men det betyr samtidig at selvdannelsen ikke har noe innebygde mål. Det finnes for Rorty ikke noen mal nedlagt i menneskets natur for hvordan realiseringen av selvet skal foregå. Selvet er noe vi skaper idet vi fortolker det oppkok av tilfeldige fortellinger som vi allerede er.

Rorty trekker ofte frem den personen som han kaller «the strong poet» når han skal gi eksempler på ironisk selvdannelse. Noen ganger, når man leser CIS, kan man derfor få inntrykk av at selvdannelse er en aktivitet for de spesielt privilegerte; en aktivitet for forfattere og genier, eller for en intellektuell elite. Kort fortalt: at Rortys ironiker er en eksistensmulighet for de få? Dette er et inntrykk man kan sitte igjen med blant annet når Rorty skriver: «Autonomy is not something which all human beings have within them and which society can release by ceasing to repress them. It is something which certain particular human beings hope to attain by self-creation, and which few actually do» (Rorty 2007: 65, se også Rorty 2007: 28). Hvis man tar Rorty på ordet her, vil man kunne mistenke han for å mene det samme som Nietzsche, nemlig at det bare er den sterke poeten som evner å anerkjenne kontingens og skape seg selv, mens alle andre derimot flykter fra en slik livserfaring og gir etter for sitt metafysisk eller teologisk begjær etter sannhet (Rorty 2007: 28). Hovedinntrykket fra CIS er likevel et annet, vil jeg hevde. Flere steder gjøres denne selvdannelse til en mer allmenn aktivitet, særlig for mennesker som lever i demokratiske samfunn. Da fremstiller Rorty de sterke poetene mer som forbilder enn som noen som har eksklusiv tilgang på slik selvdannelse (Rorty 2007:119). Ramberg formulerer dette poenget på en god måte når han skriver at: “The desire to be an individual, to find our own expressions, our own personal mix of tastes, attitudes and priorities, does not depend on artistic or philosophical expressions, but on the general possibility of giving shape to one’s means of expression” (Ramberg 2013: 62). Det betyr ikke at alle går rundt og opptrer som ironikere til enhver tid. Som vi har sett mener Rorty at mange ikke føler noe behov for å utfordre sine common-sense forestillinger. Men det er på ingen måte sånn at selvdannelse forutsetter et

slags særegent evnegrunnlag som bare noen få besitter. Nei, selvdannelse er en mulighet for det vesen som er et inkarnert vokabular – nettopp fordi man som et slikt vokabular har mulighet til å omforme det samme vokabularet.

### **4.3 Er Rortys ironiker en total ironiker i Kierkegaards forstand?**

I denne sekvensen stiller jeg følgende spørsmål: Er Rortys ironiker en total ironiker i Kierkegaards forstand? Det vil si: Hvilke likheter og forskjeller er det mellom den ironikeren vi tegnet opp i kapittel 1 med utgangspunkt i BI, og den ironiker som vi har behandlet her til å begynne med i kapittel 4? Sammenligningen tar utgangspunkt i at vi har snakket om ironiens sannhet og usannhet i tilknytning til den totale ironiker og hans mulighet for å realisere det menneskelige selvet. Som nevnt tidligere er spørsmålet om Rortys ironiker bærer på en lignende tvetydighet.

#### **4.3.1 En kime til subjektivitet. Ironiens sannhet hos Kierkegaard og Rorty**

Jeg har forsøkt å vise at Kierkegaards standpunkt i BI er at den ironiske livsholdning har en berettiget plass i menneskelivet. Ironi er begynnelsen på et autentisk eller «menneskeverdige liv» (BI, tese XV). Årsaken er, kort fortalt, at gjennom den ironiske bevissthet distanserer og isolerer individet seg fra enhver umiddelbarhet som det allerede er innvevd i. Gjennom denne bevegelsen kastes individet tilbake på seg selv, og den kimen til subjektivitet som er så viktig for selvets utvikling kan dermed gjøre seg gjeldende. I kapittel 1 så vi hvordan Sokrates gjennomgikk en slik bevegelse i og med at han utsondret seg fra sin sosialhistoriske umiddelbarhet, nemlig den etiske virkeligheten i den greske polis. Samtidig så vi hvordan Sokrates som ironiker ikke hadde noen metafysikk som kunne erstatte dette tapet av umiddelbarhet. Sokrates havnet derfor i det vi kunne kalle en eksistensiell hjemløshet, eller det Soderquist kaller et eksistensielt og etisk ”no mans land” (Soderquist 2007: 57). Når vi sier at ironien har en berettiget plass i menneskelivet, er det det samme som å si at denne hjemløsheten har en berettiget plass i menneskets eksistensielle dannelse. For Kierkegaard vil det være slik at veien til selvet på sett og vis går gjennom dette ingenmannsland.

Ligner Rortys ironiker på Kierkegaards totale ironiker på dette punktet? Flere ting tyder på det. Vi har sett at også Rortys ironiker kjennetegnes av en form for eksistensiell hjemløshet. Årsaken var den rotløshet og metastabilitet som fulgte av ironikerens anerkjennelse av kontingens. Og på samme måte som med Kierkegaards ironiker, innebærer dette kontingensperspektivet en mulighet for individet til å løse båndene til den sosialhistoriske virkeligheten som er nedfelt i ens vokabular. For både Rorty og Kierkegaard er det sånn at båndene til de nedarvede tradisjonene er løsere hos ironikerens enn hos ikke-ironikerens. Samtidig er det denne løsrivelsen som sikrer den prosessen Rorty flere steder kaller individualisering.<sup>21</sup>

Slik jeg leser Rorty, er en intensivert erfaring av ”minhet” et viktig aspekt ved denne individualiseringen. La oss se på noen eksempler der Rorty skriver om ironikerens: “He is trying to get out from under inherited contingencies and make *his own* contingencies, get out from under an old final vocabulary and fashion one which will be *all his own*” (mine uthevinger) (Rorty 2007: 97). Og videre: “All any ironist can measure success against is the past – not by living up to it, but by redescribing it in his terms, thereby becoming able to say, “Thus I willed it”” (Rorty 2007: 97). Og endelig: “He wants to be able to sum up his life in his own terms. The perfect life will be one which closes in the assurance that the last of the final vocabularies, at least, really was *his*” (Rorty 2007: 97). Etter mitt skjønn innebærer dette at Rortys ironiker ikke bare deler rotløsheten med Kierkegaards totale ironiker; begge har også kommet til en bevissthet om seg selv som noe mer enn summen av ens nedarvede sosiale roller. Den individualisering som kjennetegner Rortys ironiker, svarer derfor i noen grad til den gryende subjektivitet som den totale ironiker gjorde gjeldende.

Det synes likevel å være en ikke uvesentlig forskjell mellom Kierkegaard og Rorty på dette punktet. Den totale ironikerens subjektivitet, innebærer nemlig en form for radikal isolasjon fra det fellesmenneskelige som synes å være fremmed for Rortys ironiker. Den totale ironiker oppdager sin subjektivitet som følge av en utelukkende negativ bevegelse. Den individualitet som Rortys ironiker er på sporet av, synes derimot å forutsette en tilegnelse og omforming av det fellesmenneskelige vokabularet. Med andre ord: Der Kierkegaards ironiker oppdager sin subjektivitet gjennom å heve seg fullstendig over den sosiale virkeligheten (jfr. skyene som

---

<sup>21</sup> For eksempel skriver Rorty følgende i ”Education as socialization and individualization”: “There is only the shaping of an animal into a human being by a process of socialization, followed (with luck) by the self-individualization and self-creation of that human being through his or her own later revolt against that very process” (Rorty 1999: 118).

symbol for Sokrates), så realiserer Rortys ironiker sin individualitet gjennom en modifikasjon av denne virkeligheten.

### 4.3.2 Et uforløst selv? Om ironiens mulige usannhet hos Kierkegaard og Rorty

Som tidligere nevnt kan vi tolke hovedbudskapet i både PMN og CIS på følgende måte: Menneskets verdighet ligger i at det evner å skape seg selv. Denne innsikten er blant annet til stede hos Nietzsche, ifølge Rorty: “He thinks a human life triumphant just insofar as it escapes from inherited descriptions of the contingencies of its existence and finds new descriptions” (Rorty 2007: 29). En annen måte å formulere dette på, er å si at menneskets verdighet består i at det kan føde seg selv. Rorty henviser her til Bloom, og mener at han har artikulert følgende innsikt: å være «a full-fledged human being» innebærer å «giving birth to oneself» (Rorty 2007: 29). Til nå har vi forstått Rortys ironiker som en figur som gjennom selvdannelse evner å føde seg selv. Dermed må vi også dra den slutningen at ironikeren virkeliggjør det som utgjør menneskets verdighet.

Men er den eksistensielle ironikeren virkelig i stand til å føde seg selv? Det kommer selvsagt an på hva vi mener med å føde seg selv. I fortsettelsen skal jeg ved hjelp av Kierkegaard trekke et skille mellom to måter å føde seg selv på, og jeg ønsker å vise hvordan Kierkegaard argumenterer for at egentlig bare den ene formen for å føde, eller skape seg selv, innebærer en realisering av det menneskelige selvet. Kierkegaard mener nemlig at den totale ironikeren, og estetikeren, forsøker å skape seg selv på en måte som gjør at det menneskelige selvet i virkeligheten forblir uforløst. Først etikeren, eller den beherskede ironiker, evner å føde selvet på en mer adekvat måte. I neste omgang vil jeg vurdere om denne sonderingen kan kaste lys over hva det vil si å føde seg selv for Rortys ironiker. Er denne ironikerens selvskapelse en «estetisk» prosess, eller ligner den mer på etikeren selvdannelse?

I Wilhelms første brev til estetiker A Skriver han:

Du er som en Fødende, og dog holder Du bestandig Øieblikket tilbage og bliver bestandig i Smerten. Hvis en Kvinde i sin Nød fik den idee, om det ikke var et Uhyre, hun skulde føde, saa vilde hun have en vis Lighed med Dig. Hendes Forsøg på at standse Naturens Gang vilde være frugtesløse, men Dit er vel muligt; thi det, et Menneske føder ved i aandelig Forstand, er Villiens nusus formativus, og den staar i

Menneskets egen Magt. Hvad frygter Du da? Du skal jo ikke føde et andet Menneske, Du skal blot føde Dig selv (SV3: 192).

Hva er det egentlig Wilhelm her sier til estetikeren når det gjelder hans mulighet for å føde seg selv? For det første: han påpeker at det er noe uforløst ved estetikeren/ironikeren sitt forsøk på eksistensiell dannelses. Estetikeren har likevel kommet et stykke på vei. Vi kan jo tenke oss at estetikeren overhodet ikke var befruktet. Men det er han. Og med tanke på det vi påpekte i forbindelse med ironiens sannhet, mener jeg denne befruktning svarer til at estetikeren har distansert seg fra den sosiale og etiske umiddelbare og begynt å ane sin egen subjektivitet. For det andre: selv om estetikeren er befruktet og kommet til fødselsøyeblikket, er det av en eller annen grunn slik at han stanser opp. Ironikeren holder det avgjørende øyeblikket tilbake. Hvorfor gjør han det? Kierkegaard gir flere svar på dette spørsmålet, og i kapittel 1 og 2 har vi berørt flere forhold som fremstod som svar. Vi påpekte blant annet at ironikeren nøt sin negative frihet, at han gledet seg ved enhver ny begynnelse, men ikke ville stå inne for et mer varig positivt prosjekt.

Ifølge Wilhelm er det altså noe uforløst ved estetikeren. Estetikeren og ironikeren er representanter for en livsanskuelse og en væremåte som hindrer, snarere enn forløser det menneskelige selvet. Dette betyr imidlertid ikke at estetikeren ikke forandrer seg og skifter identitet på et mer overfladisk nivå, slik Wilhelm ser det. Estetikeren er nemlig stadig i bevegelse; han søker etter det nye og interessante, han prøver ut nye livsmuligheter, gir opp disse, og kaster seg atter inn i andre livsprosjekter. Her er det maskespillet og det teatral som er dominerende. Å skape seg selv, betyr for estetikerens bare å skifte maske, det er ikke synonymt med å skape seg selv på en mer fundamental måte.

Wilhelm har som etiker en annen forståelse av hva det vil si å føde seg selv. Vi har vært inne på dette i kapittel 3, og vi får et glimt av det i sitatet over. Å føde seg selv er for han å bruke viljen, forstått som en dannelseskraft, til å gi seg selv form. Det skjer gjennom valget, og innebærer samtidig en forsoning med den etiske virkeligheten han er en del av. Wilhelm selv sier det slik i Enten-Eller:

I Bevægelsen hen til sig selv kan han da ikke forholde sig negativ mod sin Omverden, thi saa er hans Selv en Abstraktion og bliver det; hans Selv maa aabne efter sin hele Concretion, men til denne Concretion hører ogsaa de Factorer, hvis Bestemmelse er at

gripe virkende ind i Verden. Saaledes bliver da hans Bevægelse fra sig selv gjennom Verden til sig selv (SV3: 253).

Det å føde seg selv i etisk forstand innebærer altså at det ikke er tilstrekkelig å distansere seg fra virkeligheten. Å dyrke negativ frihet vil bare føre til et abstrakt selv, ifølge Wilhelm. For å fødes må individet samtidig anerkjenne betydningen av den fellesmenneskelige verden, innse at det er gjennom slike mellommenneskelige relasjoner at individet først kan skape seg selv på en mer konkret måte.

Ved hjelp av Assessor Wilhelm har vi skilt mellom det vi kan kalle en estetisk og en etisk form for å føde seg selv. Kan dette skillet kaste lys over hva det vil si for Rortys ironiker å føde seg selv? Er Rortys ironiker en som bedriver selvdannelse i estetisk eller etisk forstand? Eller er ikke dette et skille som er egnet til å illustrere hva Rortys ironiker gjør når han skaper seg selv?

I en passasje fra boken «Essays on Heidegger and others», skriver Rorty på en måte som legger hans egen selvskapende ironiker tett opptil Kierkegaards estetiker. Rorty skiller her mellom søken etter renhet og søken etter ”selv-utvidelse”. Det første identifiserer han med et asketisk liv, og det andre med et estetisk. Rorty skriver i denne forbindelse:

The ascetic life commended by Plato and criticized by Nietzsche is the paradigm of the former. The «aesthetic» life criticized by Kierkegaard is the paradigm of the latter. (...) The desire to enlarge oneself is the desire to embrace more and more possibilities, to be constantly learning, to give oneself over entirely to curiosity, to end by having envisaged all the possibilities of the past and the future. (...) On the view I am presenting, Freud is an apostle of this aesthetic life, the life of unending curiosity, the life that seeks to extend its own bounds rather than find a center. (...) He helped us becoming increasingly ironic, playful, free and inventive in our choice of self-descriptions (Rorty 2008: 154f).

Denne passasjen synes å bekrefte at Rortys ironiker har flere ting til felles med Kierkegaards totale ironiker. Det virker å være en eksistensiell ”letthet” her, som innebærer en entusiasme ved enhver begynnelse, snarere enn forpliktelse på mer vedvarende prosjekter; et skiftende maskespill, stadige oppbrudd; en urolig nysgjerrighet snarere enn mer varige sammenbindinger med den sosiale verden som individet er en del av.



Det er likevel ikke uproblematisk å sette likhetstegn mellom Rortys ironiker og Kierkegaards totale ironiker. Jeg vil nevne to grunner til dette. For det første, og dette var jeg litt inne på tidligere: Det ligger et moment av tilegnelse i den oppfinnsomme omfortolkningen av en selv, ifølge Rorty. Det er ikke sånn at man skifter en ferdiglagd maske ut med en annen. Nei, det er mer sånn at det skjer en gradvis justering av ens selvforståelse som følge av at man setter sitt eget preg på et nedarvet vokabular som allerede finnes. For det andre, Wilhelms (etikerens) forståelse av hva det vil si å skape seg selv, som Rortys ironiker på en måte kommer til kort overfor, forutsetter en annen forståelse av det menneskelige selvet enn det vi finner hos Rorty. Selvet hos Rorty er på mange måter et minimalistisk selv, og han er skeptisk til alle forsøk på å tenke inn en natur eller et endemål for utviklingen av dette selvet. Rorty vil nok være enig med Kierkegaard i et generelt poeng: nemlig at menneskelivet fremstår som en eksistensiell oppgave, og at mennesket i en viss forstand må skape sitt eget selv. Rorty vil imidlertid være skeptisk til en tenkning omkring selvet som hevder at dets utvikling er en teleologisk prosess, eller at man kan identifisere ulike stadier i denne utvikling. Dette er så langt jeg kan se også årsaken til at Rorty synes å være mindre bekymret for de fenomener som vi har forstått som ironiens usannhet, og som for Kierkegaard var en hindring for realiseringen av selvet. En slik usannhet synes å forutsette en tanke om selvets sanne utvikling, og det er for Rorty en tanke som ikke er forenlig med å se selvet som en vev av forestillinger og begjær.

Rorty ser likevel visse farer ved ironikerens selvdannelse. Men det er noe annet enn de ”estetiske” kvalitetene ved denne selvdannelse som bekymrer han. Det som først og fremst er urovekkende, er at ironikeren kan påføre andre mennesker lidelse. Og som vi skal se, er det denne bekymringen som gjør at også Rorty ser behovet for en form for beherskelse av ironien.

## 4.4 Ironi og ydmykelse

Som tidligere nevnt, er selvdannelse i form av ombeskrivelser ironikerens svar på anerkjennelsen av vokabularets kontingens. Men denne form for selvdannelse kan potensielt sett være en kilde til smerte for andre mennesker. Rorty selv sier det slik:

Ironism, as I have defined it, results from awareness of the power of redescription. But most people do not want to be redescrbed. They want to be taken on their own terms – taken seriously just as they are and just as they talk. The ironist tells them that the language they speak is up for grabs by her and her kind. There is something potentially

very cruel about that claim. For the best way to cause people long-lasting pain is to humiliate them by making the things that seemed most important to them look futile, obsolete, and powerless (Rorty 2007: 89).

Ironikeren som sådan har ingen innebygd varsomhet i forhold til det å påføre andre mennesker ydmykkelser. Ironikeren qua ironiker skaper seg selv gjennom ombeskrivelser av seg selv og sine omgivelser – og omfortolker dermed et vokabular han deler med andre – men slike ombeskrivelser kan få det andre synes er viktig til å fremstå som betydningsløst, utdatert eller banalt. Det er altså mer enn mulig å tenke seg en streben etter selvdannelse som er blind for de ydmykkelser en slik streben påfører andre.

Rorty er som flere ganger nevnt anti-essensialist i sin forståelse av mennesket. Vi er inkarnerte vokabular, tvers igjennom sosialiserte, en vev av «beliefs and desires». Hvordan skal vi da forstå menneskets mulighet for å påføre andre smerte, og selv bli utsatt for smerte? For å stille det på spissen: Hva består et inkarnert vokabulars sårbarhet i, og hvordan kan slike inkarnerte vokabular såre hverandre? Rortys svar er det følgende: ”They can all be humiliated by the forcible tearing down of the particular structures of language and belief in which they were socialized (or which they pride themselves on having formed for themselves)” (Rorty 2007: 177). Mennesket danner seg selv gjennom å forme sitt vokabular. Hvis noen river ned dette vokabularet, vil det derfor være selve dets identitet og livsnerve som blir berørt. Rorty mener at dette illustreres i siste del av Orwell sin bok ”1984”. Her får O`Brian Winston til å falle fra hverandre på en måte som gjør at han ikke kan samle seg sammen igjen. Gjennom å få Winston til å ønske at torturen skal ramme Julia istedenfor han selv, har O`Brian installert et ønske i Winston som gjør det umulig for han å bygge opp sin egen livshistorie igjen.

Etter mitt syn peker Rorty på et viktig aspekt ved ironisk aktivitet når han fremhever denne faren for å ydmyke andre. Riktignok betegnet vi Kierkegaards ironiker som etisk nihilist, men Kierkegaard synes i BI å være mest opptatt av hvilke omkostninger et slikt verditap har for individet selv. Rorty på sin side gjør oss oppmerksom på hvilke omkostninger slik ironisk aktivitet kan ha for konkrete andre.

## 4.5 Den liberale ironiker

Vi har sett at Kierkegaard var opptatt av de eksistensielle implikasjonene ved å leve som ironiker. Han pekte i den forbindelse på flere forhold som var problematiske:

handlingslammelse, dyrking av negativ frihet, mangel på eksistensiell kontinuitet. På slutten av kapittel 4 argumenterte vi for at Rorty var mindre bekymret for disse implikasjonene. I stedet er det en annen bekymring som kommer i forgrunnen når Rorty skal vurdere ironikeren qua ironiker. Det er at ironikeren, som et selvdannende vesen, står i fare for å påføre andre mennesker smerte. Ironikere kan være grusomme, for gjennom sine ombeskrivelser kan de komme til å ydmyke andre mennesker.

Dette er et problem som Rorty tar på største alvor i CIS. Og etter mitt syn resulterer det i at Rorty, som Kierkegaard tidligere, søker etter en måte å beherske ironien på. Rortys utopiske samfunn er på langt nær et samfunn bestående av ironiske individer som utelukkende er opptatt av å strebe etter perfektjon gjennom selvdannelse. Men hvordan tenker Rorty seg at en slik beherskelse av ironien skal skje? Vi husker at Kierkegaard argumenterte for at behersket ironi krevde en bevegelse tilbake fra den ironiske isolasjonen, en slags forsoning med den sosialhistoriske virkeligheten. Dette var samtidig en forutsetning for utvikling av selvet. Rorty tenker seg en noe annen løsning. Han trekker frem to forhold: ironikeren må også være en liberaler, dvs. han må unngå å påføre andre smerte. Og i tillegg skiller Rorty mellom privat og offentlig, for på den måten å holde den ironiske selvdannelsen i sjakk. Som liberale ironikere skal vi ikke bare omskape oss selv, men også balansere vår streben etter perfektjon med våre liberale forhåpninger om mindre smerte og ydmykelser for andre mennesker (Rorty 2007: kap.7).

Rorty definerer liberal på følgende måte i CIS: «I borrow my definition of liberal from Judith Shklar, who says that liberals are the people who think that cruelty is the worst thing we do» (Rorty 2007: XV). I dette ligger det at det ikke er tilstrekkelig å registrere andres smerte, liberaleren må være oppmerksom på andres smerte på en «involvert» måte. Den liberale ironiker er tilbøyelig til å vise solidaritet med andre gjennom ”imaginative identification with the details of others’ lives” (Rorty 2007: 190). Dette skjer, mer konkret, når den liberale ironiker har et våkent øye for marginaliserte grupper og stadig etterstreber å se disse som en del av det større ”vi” som han selv tilhører. Gjennom bøker, filmer, tv-programmer og andre fora, vil det være mulig for den liberale ironiker å inkludere stadig flere av ”de andre” i hans eget ”vi” (Rorty 2007: 196). Det er imidlertid verdt å merke seg at en slik solidaritet ikke omfatter andre simpelthen fordi de er andre mennesker. Det er med andre ord ikke en solidaritet som baserer seg på en antagelse om at vi deler et en tidløs essens med andre.

Utvidelsen av solidariteten er hele tiden lokal. Den omfatter den eller de konkrete andre som den liberale ironiker til enhver tid evner å identifisere seg med.

For Rorty er ironisk streben etter selvdannelse og liberal streben mot solidaritet like berettigede. Men kan disse bestrebelsene holdes fra hverandre? Vil ikke den ironiske aktivitet undergrave et individs evne til solidaritet med andre? Denne innvendingen har minst to varianter. For det første kan vi si at ironikeren – siden han er rotløs og ute av stand til å ta seg selv alvorlig – ikke vil kunne forplikte seg til noen form for solidaritet med andre. Tvilen på eget vokabular vil smitte over på hans evne og vilje til å redusere andre menneskers lidelse. For det andre kan vi se for oss en mer moderat variant av denne innvendingen. Da sier vi ikke at ironikeren som sådan vil unnlate å forplikte seg på livsprosjekter som reduserer andres lidelse, men vi sier at det avhenger av hvilken type ironisk selvdannelse han velger. ”Some projects of private perfection are more likely than others to expand our sympathies”, som Guignon og Hiley formulere det (Guignon/Hiley 2003: 29). I begge tilfeller vil innvending bestå i at ironisk aktivitet kan undergrave streben etter solidaritet.

Jeg kommer tilbake til disse innvendingene mot slutten av kapittel 5. Hovedhensikten her i 4.5 har vært å argumentere for at også Rorty, som Kierkegaard, ser et behov for å beherske ironien. Rortys ironiker realiserer et vesentlig aspekt ved menneskets verdighet i og med at han bedriver selvdannelse. Det er likevel ikke sånn at denne ironikeren, isolert sett, uten at han også er liberaler, lever opp til det ideal Rorty setter for borgerne i et moderne demokrati. Dette idealet er den liberale ironiker, og hos denne figuren er det rimelig å hevde at ironien er kontrollert, eller i det minste balansert, av en streben mot solidaritet.

Etter hva jeg kan forstå, betyr dette at vi må skille mellom to, eller kanskje tre, dannelsesprosesser hos Rortys liberale ironiker. For det første er det tale om den selvdannelse som vi har sett at ironikeren bedriver. For det andre vil det handle om å danne sitt liberale sinnelag, i den forstand at man stadig utvider sin sensitivitet for andres lidelse. Og kanskje må vi også snakke om en tredje dannelsesprosess, som i så fall består i å utvikle evnen til å balansere hensynet til henholdsvis utvidelsen av selvet og utvidelsen av ens solidaritet.

## 5 Et rikere ironibegrep: Climacus, Lear og Ramberg

I AUE kommer Climacus med noen kritiske merknader til Magister Kierkegaard. Han hevder at Kierkegaard har en ensidig og mangelfull oppfatning av ironi i BI. Årsaken er at Kierkegaard bare er opptatt av de negative sidene ved den ironiske eksistens. Climacus på sin side hevder at ironien også inneholder et positivt aspekt. Med dette antyder Climacus at det finnes et rikere begrep om ironi enn det som har blitt formulert i BI. Ironi er noe mer enn uendelig absolutt negativitet, noe mer enn ensidig dyrking av negativ frihet.

Målet med dette kapittelet er å forfølge denne tanken om et rikere ironibegrep. I den forbindelse er det særlig tre spørsmål som er viktige. For det første: Hva er det positive aspektet ved ironi, som Kierkegaard har vært blind for, men som Climacus ønsker å løfte frem? For det andre: Hvordan skal vi nå – i lys av dette rikere ironibegrepet – forstå sammenhengen mellom ironi og det å leve et menneskeverdig liv? For det tredje: Er det mulig å lese Rorty på en måte som gjør at også hans ironiker innehar en lignende positivitet som det Climacus omtaler?

Jeg kommer til å nærme meg disse spørsmålene gjennom å analysere og drøfte to tolkninger av ironitemaet i AUE, samt et forsøk på å omfortolke Rortys ironiker. Den ene tolkningen finner jeg hos Andrew Cross i artikkelen ”Neither either nor or: the perils of reflexive irony”. Den andre tolkningen er Jonathan Lear sin kreative lesning av Kierkegaard i boken «A Case for Irony». Både Cross og Lear forsøker etter mitt syn å artikulere den endringen som foregår fra BI til AUE. I tillegg forsøker de å klargjøre hva som er kjernen i Climacus sin tenkning omkring ironi. Lear åpner i tillegg opp et fruktbart perspektiv på hvordan vi skal forstå forholdet mellom dette rikere ironibegrep og det å leve et menneskeverdig liv. Mot slutten av dette kapittelet tar jeg for meg Ramberg sitt forsøk på å lese Rorty i forlengelse av Lear sin tenkning omkring ironi.

### 5.1 Ironi i lys av stadielæren

Climacus hevder at det finnes tre stadier, og at ironi er en overgangsfase mellom det estetiske og det etiske stadie. ”Der er tre Existents-Sphærer: den æsthetiske, den ethiske, den religieuse. Til disse svarer to Confinier: Ironie er Confiniet imellom det Æsthetiske og Ethiske; Humor

Confiniet mellom det Ethiske og det Religieuse” (SV10: 179). I første omgang forstår jeg det sånn at ironi dermed betraktes som en livsmulighet som har overskredet det estetiske, men som likevel er før-etisk, eller i hvert fall ikke er lik en fullstendig realisering av det etiske. Spørsmålet er hva en slik plassering innebærer for hvordan Climacus forstår ironi.

Ifølge Cross kan dette spørsmålet best besvares dersom vi har klart for oss hva som kjennetegner det stadiet som går forutfor ironi og det som kommer etter. Vi må med andre ord danne oss en forståelse av det estetiske og det etiske for å forstå det særegne ved ironi som en eksistensbestemmelse.<sup>22</sup> Her i 5.2 følger jeg i stor utstrekning Cross sin argumentasjon omkring det estetiske og det etiske.

Cross mener at estetikerer for Climacus representerer en form for umiddelbarhet.<sup>23</sup> Det betyr imidlertid ikke at estetikerer mangler verken refleksjon eller selvbevissthet. Hvis vi tar estetiker A fra ”Enten-Eller” som eksempel, har han på ingen måte et ureflektert forhold til samtidens sosiale verdier. Han er kritisk til og føler seg ikke forpliktet av den borgerlige moral han finner rundt seg. A er heller ikke en som uten videre lar sine sanselige lyster og begjær dominere. De umiddelbare opplevelsene fortøner seg ofte mer som en anledning for refleksjon og erindring. Det samme gjelder for Johannes som vi møter i «Forføreren Dagbok». Det er ikke den uformidlede erfaring, men opplevelsen formidlet gjennom refleksjon som representerer høydepunktet. ”Johannes Forføreren lengter etter Cordelia mens hun sitter ved siden av ham”, skriver Berg Eriksen. ”Fullkommen blir den estetiske henrykkelsen først når han har forlatt henne og bevart det av henne som han vil bevare, i erindringen” (Berg Eriksen 2013: 128). Med andre ord: her blir den umiddelbare opplevelsen bare et påskudd for en vedvarende ruminering i refleksjonen og erindringens medium.

Cross synes derfor å ha rett i at ”If the mark of immediacy is a lack of reflection, A seems anything but immediate” (Cross 1998: 143). Så i hvilken forstand er det likevel vi kan kalle estetikerer umiddelbar? Cross mener vi kan finne svaret i Assessor Wilhelms skille mellom umiddelbar ”enjoyment” og reflektert ”enjoyment”.<sup>24</sup> Den reflekterte ”enjoyment” er nemlig

---

<sup>22</sup> At Climacus, som Kierkegaard i BI, oppfatter ironi som en eksistensiell kategori, kommer til uttrykk på følgende måte: ”Ironie er en Existents-Bestemmelse, og Intet er da latterligere end naar man troer det er en Talefom, eller naar en Forfatter priser sig lykkelig ved en Gang imellem at udtrykke sig ironisk” (SV10: 181).

<sup>23</sup> Denne påstanden til Cross, om at estetikerer i en viss forstand lever umiddelbart, har støtte i AUE. Climacus hevder nemlig ikke bare at ironi følger etter det estetiske, han skriver like etter at ironi følger etter umiddelbarheten: ”Ironie er Aandens Dannelse, og følger derfor nærmest efter Umiddelbarheden; saa kommer Ethikeren, saa Humoristen, saa den Religeuse” (SV10: 181).

<sup>24</sup> Det som Cross her referer til som ”enjoyment”, er det Kierkegaard kaller ”Nydelse”. Se SV3: 178, der Kierkegaard skiller mellom den som ”nyder reflekteret” og mer umiddelbar nytelse.

også en form for umiddelbarhet, og det er to grunner til det, Ifølge Cross (Cross 1998: 144). For det første: om man er oppslukt av den sanselige erfaring eller av ens egne fantasierfaringer og refleksjoner, kommer ut på ett; i begge tilfeller er man oppslukt, i begge tilfeller er man henfallen til noe som er direkte gitt. For det andre: den refleksjon som vi finner hos estetikeren er i virkeligheten en refleksjon som ikke stikker særlig dypt. Den evner ikke å trenge inn i personligheten. Estetiker A reflekterer i det uendelige over sine opplevelser, men han reflekterer aldri kritisk over sin hang til opplevelser som sådan. Med Cross:

The pursuit of enjoyment is a project that he simply inherits, one might say, from the earlier stage of immediate pleasure-pursuit. (...) Although the aesthete is more reflective in certain respects than the "immediate person" is, and even more self-conscious (in the sense of thinking about himself) than that person, his relation to the objects of his pursuits, and to himself qua pursuer of these objects, remain immediate. He absorbs himself in the feelings and fantasies, and although these feelings and fantasies are reflective in that they are products of his imagination and thought rather than his senses, they are, qua experiences, as immediate as his sensory experiences (Cross 1998: 144f).

Oppsummerende kan vi derfor si: Refleksjon, tenkning og erindring er ikke noe som uten videre kvalifiserer for en overskridelse av det umiddelbare. Hos estetikeren blir dette mer å forstå som redskaper for å håndtere og forfine et liv som til syvende og sist er bundet til nytelse (enjoyment).

Ironikeren er som nevnt en livsmulighet som befinner seg mellom estetikeren og etikeren. Dersom vi følger Cross i det foregående, må det bety at ironikeren, slik Climacus ser han, har overskredet den umiddelbarhet som vi her har prøvd å tegne et bilde av. Vi skal komme nøyere inn på hva det innebærer. Men først noen ord om det andre stadiet som ironikeren befinner seg mellom, nemlig etikeren.

Etikeren er aktiv på en måte som skiller han fra estetikeren. Men dette må forstås rett, for på mange måter er estetikeren foretaksom og aktiv. Han er for eksempel nysgjerrig og stadig opptatt av nye ting. Han lar seg rive med av det interessante. Likevel er han på en fundamental måte passiv i forhold til sin egen eksistens. På hvilken måte? Ved at han oppfatter sitt eget selv som noe gitt. Estetikeren forblir i en umiddelbar relasjon til seg selv,

noe som innebærer at han “takes himself as a person who happens to be born with, or to have acquired, this particular set of inclinations, talents, dispositions, and so forth, and sets about devoting his talents to the satisfaction of the inclinations that he happens to find within himself” (Cross 1998: 146). Jeg oppfatter at Climacus selv er inne på denne passiviteten når han snakker om hvordan estetikerer ikke er seg bevisst avgjørelsens betydning dersom man skal realisere den menneskelige eksistens: ”Men Existents-Muligheden i den eksisterende A. vil ikke være sig dette bevidst, og holder Existentsen borte ved det fineste av alle Bedrag, ved Tænkningen; han har tænkt alt Muligt, og dog har han slett ikke eksisteret” (SV9: 211). Det å holde alle muligheter åpne gjennom tenkning og refleksjon er ikke å eksistere i Climacus’ betydning av å eksistere. Snarere representerer det en form for passivitet der mulighetene aldri omsettes i praksis eller blir virkeliggjort i livet.

En slik passivitet representerer en mangel hos estetikerer som etikeren har overvunnet. Etikeren har nemlig innsett valgets fundamentale betydning. Valget gjør at han tar ansvar for sitt eget liv, fordi han mere aktivt utformer seg selv og sine egne livsprosjekter. Dermed er hans eget selv i mindre grad noe gitt eller skjebnebestemt, og det han opplever er ikke primært utslag av hell og uhell. Etikeren er på en mer grunnleggende måte selvbestemmende. Snarere enn å være passiv, er etikeren den som tar ansvar for seg selv.

Som andre kommentatorer, mener også Cross at dette etiske valget skal forstås som en dobbeltbevegelse (Cross 1998: 147).<sup>25</sup> Vi var inne på dette i kapittel 3, så la meg bare kort nevne hva Cross peker på som det vesentlige ved dette valget. Det første momentet i bevegelsen består i at individet distanserer seg fra sitt eget gitte (situerte) selv. Dermed blir det åpenbart for individet at det i tillegg til denne situertheten har en ”unbounded capacity for choice” (Cross 1998: 147). Det andre momentet består av selve valget. Individet velger nå seg selv som den man er, og slik gjenforenes det velgende selvet med situerte selvet. Det situerte selvet er dermed ikke bare noe gitt, men ens egen viljeshandling. Det er i denne forstand at selvet fremstår som en oppgave, som noe man har vedvarende ansvar for fordi man har valgt seg selv, og fordi dette valget er å forstå som en frihetshandling.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> Som jeg tidligere har vært inne på, har blant annet Søltoft fremhevet valget som en slik dobbeltbevegelse. Se særlig Søltoft 2000, kapittel 4 og 5.

<sup>26</sup> Det virker som om Cross her henter sin forståelse av det etiske fra assessoren i ”Enten-Eller”, og i mindre grad forholder seg til det etiske slik det utvikles av Climacus i AUE. Og er det virkelig slik at assessoren og Climacus forstår det etiske på samme måte? Cross oppfatter det etiske valget som et kantiansk prosjekt, men understreker at det er kontroversielt i hvilken grad Assessor Wilhelms prosjekt kan forstås i analogi med det Kant er ute etter. Frazier legger mer vekt på at både ironikerer og etikeren, i motsetning til den umiddelbare, har gjennomgått det



Det er altså mulig å tolke Climacus dit hen at han mener at ironikeren befinner seg mellom estetikeren og etikeren. Med Cross har vi nærmet oss dette mellomstadiet gjennom å gå dypere inn i noen aspekter ved estetikeren og etikeren. Cross oppsummerer dette på følgende måte:

Between the position of the person who takes his given immediate nature as brute data for the pursuit of a meaningful life (and as determining what would constitute a meaningful life) and the person who takes his immediate nature as an object of choice, there is the position of the person who has dissociated himself from his immediate nature but not yet achieved the partial reintegration with the nature that ethical self-choice involves (Cross 1998: 148).

Hvordan kan vi på bakgrunn av en slik plassering av ironikeren innenfor stadielæren peke på det som er nytt hos Climacus i forhold til hos Kierkegaard i BI? Det at ironikeren opphever det umiddelbare var også Kierkegaard sitt standpunkt. Ironi forstått som absolutt, uendelig negativitet var nettopp den kraft som hos Sokrates bidro til at han oppløste den greske sedeligheten, forstått som en sosial og verdimesig umiddelbarhet. Trolig må vi søke det nye hos Climacus i dette ”not yet” i forhold til det etiske valget. Vi skal gå nærmere inn på dette nå i 5.4 gjennom å gripe tak i den kritiske merknad Climacus retter mot Kierkegaards avhandling om ironi, der Kierkegaard nettopp hadde hevdet at ironien utelukkende var en negativ størrelse.

## 5.2 Ironi som en både positiv og negativ størrelse

Climacus kritiserer Kierkegaards posisjon i BI. Han mener at Kierkegaard der har en mangelfull forståelse av ironi. Årsaken er at han utelukkende fokuserer på ironiens negative sider. I BI er ironikeren en negativ kraft som ikke har noe positivt å sette inn til erstatning for det han bryter ned. Climacus mener imidlertid at ironikeren er i berøring med en form for

---

Climacus kaller ”Uendelighedens bevægelse” (SV10: 179), og de dermed har ”discovered an absolute moral ideal, which Climacus vaguely refers to as ”the ethical infinite requirement”” (Frazier 2006: 156). For meg virker dette siste å være en noe annen måte å forstå det etiske på. I denne forbindelse hevder også Climacus at ”Ironien fremkommer ved idelig at sette Endelighedens Enkeltheder sammen med den ethiske uendelige Fordring og lade Modsigelsen blive til” (SV10: 179). Det er noe uklart for meg hva dette siste innebærer, men muligens må man her huske på at Climacus oppfatter mennesket som en motsetning mellom det endelige og det uendelige, og at oppgaven for mennesket er å få disse to størrelsene til å henge sammen. I så fall er ironikeren den som har bevissthet om at mennesket er en slik motsetning. Og for Climacus synes det å være en verdi i seg selv å holde denne motsetningen levende. Han skriver blant annet om betydningen av å holde ”Negativitetens saar aabent”, noe som innebærer å være vitende om ”det Uendeliges Negativitet i Tilværelsen” (SV9: 73).

positivitet. Climacus formulerer dette på følgende måte: ”Hvad er saa Ironie, hvis man vil kalde Socrates en Ironiker, og ikke som Mag. Kierkegaard bevidst eller ubevidst kun vil drage den ene Side frem” (SV10: 180). Men hva består denne positivitet i, og på hvilken måte er ironikeren i berøring med den?

Dersom vi fortsatt holder oss til Cross sin lesning, mener han at det positive hos Climacus sin ironiker består i at han har et ”tykkere” begrep om menneskelivet enn det Kierkegaards ironiker hadde. I BI hadde den totale ironiker bare en forståelse av sitt eget liv som adskilt og frigjort fra alt annet. Det var i denne utelukkende negative frihet han oppfattet og nøt seg selv. Climacus forstår dette annerledes. Ifølge Cross er det slik at:

(...) he has a more contentful conception of a life that is both available to him and based on a genuine ideal. He perceives, that is, ethical self-choice as a way of integrating his immediate nature with his capacity for self-determination; he does not take the step of choosing himself ethically, but he sees that and how it can be done. He understands the ethical and understands that the ethical is precisely what would put his life on a genuinely worthy basis (Cross 1998: 149).

Dersom Cross har rett, er ironikerens positivitet det at han både vet om og anerkjenner noe annet enn negativ frihet som livsmulighet. Han har erkjent at det er mulig å velge seg selv og dermed realisere det etiske i Climacus betydning av ordet. Likevel gjør han ikke dette valget. Climacus ironiker blir stående på terskelen, men til forskjell fra Mag. Kierkegaards totale ironiker vet han hva som befinner seg på andre siden.<sup>27</sup>

Cross mener at denne forskjell er av avgjørende betydning. Det at ironikeren her er i berøring med det etiske gjør nemlig at han unngår å havne i den eksistensielle fellen som den totale ironiker havner i. Dette argumentet er forståelige ut ifra følgende resonnement: Ifølge Cross er den totale ironi som vi møter i BI en ustabil posisjon som i virkeligheten ikke kan realiseres

---

<sup>27</sup> På dette punktet er Frazier langt på vei enig med Cross. Han understreker at etikeren ikke bare anerkjenner den etiske fordring, men at han også omfavner den og forsøker å realisere den i sitt eget liv. Ironikeren på sin side erkjenner den etiske fordring, men bruker denne innsikt i det (etisk) absolutte til utelukkende å ”disengage radically from society on the basis of their realization that all merely cultural norms, practices, and ideals are relatively valid (...)” (Frazier 2006: 160). Med andre ord: ironikeren anerkjenner det etiske uten å omfavne det (noe som i så fall må bety at Climacus er av den mening at selv om et menneske erkjenner og anerkjenner den etiske fordring, betyr ikke det at han nødvendigvis forsøker å realisere det i sitt eget, konkrete liv). Det er imidlertid verdt å merke seg at slik som Frazier beskriver det her, må vi si at Climacus sin ironiker bruker positiviteten (innsikten i det absolutte) på en utelukkende negativ måte, nemlig til å distansere seg fra det sosiale. Sann sett er han bare kapabel til å realisere en negativ form for frihet, og ligner i så måte på den totale ironiker som også ble stående ved en slik negativ frihet.

(Cross 1998: 138f). Årsaken er at ironi forstått som absolutt uendelig negativitet i ytterste konsekvens oppløser seg selv. Hvis ironikeren negerer og distanserer seg fra alt, så må han nemlig også negere og distansere seg fra sin egen ironisering. Ironien selv har ingen privilegert eller beskyttet status i forhold til den altomfattende negering som kjennetegner ironien. Derfor er Kierkegaards ironiker i BI i virkeligheten ikke en total ironiker, ifølge Cross. Riktignok befinner han seg svevende over den fellesmenneskelige verden, riktignok er han distansert og isolert, men han stopper opp idet ironien er i ferd med å vende seg mot hans egen ironiserende aktivitet. Dermed følger han ikke ironiens negative logikk fullt ut (Cross 1998: 138).

En grunn til at ironikeren viker tilbake på dette punktet, er ifølge Cross at ironikerens opplevelse av overlegenhet her er truet. Ironien baserte seg på en adskillelse og distanse til andre mennesker. Eksistensielt sett er det tale om en isolering som omfatter en følelse av opphøyethet. Men dersom ironien vender seg mot ironikeren selv, blir det ikke mulig å nyte denne opphøyde væremåten. Med Cross:

Thus, either the ironist does not adopt an ironic attitude toward his own ironizing, in which case his irony is not total and he is not, by Kierkegaard's lights, a true (which is to say, total) ironist, or he does, in which case he can no longer regard himself as different from the others and is once again not an ironist (Cross 1998: 139).

Cross mener, med andre ord, at det er to problematiske forhold med ironien slik den er forstått i BI: enten vender ikke ironien seg mot seg selv, og da er den ikke en total ironi, eller så vender den seg mot seg selv, men da oppløser den seg selv fordi den mister følelsen av opphøyethet. Resultatet er derfor at ironi som absolutt uendelig negativitet ikke lar seg realisere.

Ifølge Cross er det disse vanskelighetene som gjør at Kierkegaard senere i forfatterskapet, og særlig i AUE, søker mot en annen forståelse av hva ironi er og hvilken rolle den spiller i utviklingen av det menneskelige selvet. Vi har sett at Climacus både modifierer og videreutvikler Kierkegaards tidligere begrep om ironi. Det at han innfører et positivt aspekt hos ironikeren, bidrar ifølge Cross til at det er mulig for ironikeren å vende ironien mot seg selv.

Hvorfor er det mulig for Climacus sin ironiker å vende ironien mot seg selv uten det får slike fatale følger som det får for Kierkegaards ironiker? Cross gir følgende svar:

Having always in mind the never-foreclosed possibility of ethical self-choice, the ironist is able to view both his immediate existence and his ironizing toward immediacy as games that he plays because he enjoys the play, not as meaningless strivings to which there is no alternative (Cross 1998: 150).

For Climacus sin ironiker er dermed ironien bare en av flere eksistensmuligheter. Han kan overskride sin egen ironiske væremåte, selv om han velger å la være. Men fordi han har sett denne muligheten (til å overskride det ironiske) er han på et vis allerede utover ironien i dens utelukkende negative form, mener Cross.

### **5.3 Noen kritiske bemerkninger til Cross sin tolkning**

Hvis jeg forstår Cross riktig, er det altså muligheten for et etisk selvvalg som utgjør den positivitet som skiller Climacus sin ironiker fra den totale ironiker i BI. Innsikten i det etiske selvvalget utgjør den førstnevnte ironikerens mer ”contentful conception of life”. Men er situasjonen for denne ironikeren virkelig særlig annerledes enn for den totale ironiker i BI? Trolig ikke, vil jeg mene, og det ut ifra følgende resonnement: I kapittelet om behersket ironi fant vi at uten en form for ”Total-Anskuelse” var ironien en ubundet negativ makt som truet med å løpe løpsk. Med Lippitt kan vi dermed si at ”(...) the use of irony from a position of rootedness is fundamentally different from when that irony is symptomatic of ”Infinite absolute negativity”” (Lippitt 2000: 148). I BI oppfattet vi den etiske virkeligheten som en slik ”rootedness”, men hvordan skal vi forstå denne ”rootedness” i tilknytning til Climacus sin ironiker? Lippitt svarer at ”For Climacus, it is clear that a necessary condition for such rootedness would be the appropriation of the ethical into one’s existence” (Lippitt 2000: 148). Men er det virkelig slik at Climacus sin ironiker bedriver en slik tilegnelse av det etiske? Var ikke poenget til Cross at ironikeren i AUE nettopp ikke valgte å omfavne det etiske? At han hadde bevissthet om og anerkjente den etiske fordring, men at han valgte ikke å realisere denne livsmuligheten? I så fall: Hvordan skal vi da, hvis han ikke er i ferd med å tilegne seg det etiske, gi ironikeren noen form for ”rootedness”? Er det rimelig å si at det å anerkjenne eller ha bevissthet om det etiske er en ”rootedness” i seg selv? Etter hva jeg kan se er det den

eneste løsningen som er mulig dersom vi skal følge Cross sin tolkning, og dersom situasjonen skal være annerledes for ironikeren i AUE enn den er for den totale ironiker. Men etter mitt syn vil det være mer rimelig å si at slik Cross fremstiller ironikeren i AUE, mangler han nettopp en slik "rootedness", siden han bare oppfatter det etiske som en mulighet. Jeg kan ikke se at ironien som en negativ makt lar seg temme av det som her bare fremstår som en slik ennå ikke realisert mulighet.

Et annet problem med Cross sin tolkning, er etter min mening det følgende: Når han forstår det positive hos ironikeren som en slik ikke realisert mulighet, er det tvilsomt om han får tak på hva som ifølge Climacus kjennetegner sokratesfiguren. Hvis Sokrates er ironiker i Cross sin betydning, innebærer det at han er en som står på terskelen til det etiske uten å ville realisere det etiske. Jeg vil senere i dette kapittelet argumentere for at Lear muliggjør en ganske annen lesning, der det positive aspektet ved Sokrates' ironi består i at han evner å styrke de etiske idealene innenfra – ikke at han har det etiske utenfor seg.

La meg i denne sammenheng også stille følgende spørsmål: På hvilken måte er ironi av betydning for å leve et menneskeverdig liv hvis vi legger Cross sin ironiforståelse til grunn? Cross peker på at ironikeren foretar et brudd med det umiddelbare, og han ser ironien som et steg i en modningsprosess. Ironiens betydning for selvets utvikling er dermed først og fremst at den bidrar med en individualisering. Denne individualisering er en forutsetning for det etiske selvvalget, synes Cross å mene, men det er ennå ikke en realisering av det. Men er ikke da dette en ironi som i virkeligheten har samme funksjon for selvets utvikling som den totale ironi? Frazier leser Cross i en slik retning:

So, Cross takes the irony that is, for Climacus, a transition zone between aesthetics and ethical forms of existence to be pure irony. Moreover, he thus takes Climacus to hold that a stance of pure irony is an important development stage between aesthetic and ethical forms of existence. For persons who take such a stance assert themselves as "radically independent entities." They progress from immediacy into a state of individuality, which is a prerequisite for becoming an ethical individual (Frazier 2006: 166).

Men hvis dette er tilfelle, så blir det positive aspektet ved ironi trengt i bakgrunnen. Det betyr i sin tur at vårt forsøk på å utlede et rikere ironibegrep av Cross sin lesning av Climacus, trolig ikke har ført så langt. Det er riktignok rikere i betydningen av at ironikeren har kommet

til bevissthet om det etiske. Men ironien synes fortsatt å bli forstått som en negativ kraft i menneskelivet.

## **5.4 Lear sin aktualisering av Kierkegaards tenkning omkring ironiens betydning for å leve et menneskeverdig liv**

I BI ble den totale ironien oppfattet som en fullstendig negativ størrelse. I AUE hevder Climacus at det også er en positiv dimensjon ved ironien. Cross tolket denne positivitet som et etisk selvvalg som ironikeren øynet muligheten av, men ikke realiserte. Vi har stilt oss tvilende til om dette faktisk innebærer at ironien tillegges en positiv dimensjon. Også Lear mener det er viktig å komme til en forståelse av hva dette positive aspektet ved ironi består i, men som vi skal se tolker han dette på en ganske annen måte enn Cross. Som det vil fremgå, mener jeg at Lear dermed er i bedre stand til å artikulere et rikere ironibegrep.

Dersom vi ikke får grep på den positive dimensjonen ved ironi, hevder Lear, er det en fare for at vi blir stående med et for enkelt eller selvsagt begrep om ironi (Lear 2012: 2). Et slikt selvsagt begrep om ironi, møter vi der ironi enten forstås som en talefigur der man sier det motsatte av hva man mener, eller der ironi oppfattes som en bevisst forstillelse. Det siste har man vanligvis hevdet har vært Sokrates sin strategi: han later som han er uvitende, og så bruker denne uvitenhet som en strategi for å trenge samtalepartneren opp i et hjørne.<sup>28</sup> Målet til Lear er derfor å artikulere det han oppfatter som et mer vesentlig og omfattende, men mindre påaktet, begrep om ironi. En slik mer vesentlig erfaring med ironi mener Lear at vi finner hos både Sokrates og Kierkegaard. Begge praktiserer en ironi der den positive dimensjonen er til stede, og det er først her vi begynner å innse hvorfor ironi er av betydning for å leve et menneskeverdig liv, for selvets utvikling, eller som Lear sier: for å bli menneskelig (becoming human).

Lear gjør oppmerksom på hvordan Climacus i AUE stiller seg kritisk til Magister Kierkegaards ironiforståelse som absolutt uendelig negativitet. Lear skriver:

In a later work, *Concluding Unscientific Postscript*, the pseudonymous author Johannes Climacus criticizes “Magister Kierkegaard” for bringing out “only the one side” of

---

<sup>28</sup> Dersom man forstår Sokrates' ironi på denne måten, er det en form for ironi som svarer til det greske begrepet ”eironeia”, som ifølge Lear kan oversettes med å ta på seg en maske, eller forstillelse (Lear 2011: x).

irony. «As can be inferred from his dissertation,» Climacus tells us, «Magister Kierkegaard» has “Scarcely understood” Socrates’ “teasing manner”. I take the mature Kierkegaard to be making fun of himself as a young man: The concept of irony, his Magister’s thesis, was written too much under the influence of Hegel, and thus focused one-sidedly on the negativity of irony. What we need to understand is how ironic activity can be as affirming as it is negating. Certainly, we need a better understanding of how it could be that, though he spends his life undermining each particular pretense to virtue, Socrates never falls into nihilism, questioning the reality of human virtue. Indeed, he takes his activity to be one of protecting virtue from the false masks that would be put upon it. Nor does his elenctic questioning necessarily pull him out of the related social practices (Lear 2011: 33).

Det er flere ting å gripe fatt i her: Som tidligere nevnt, vil vi i fortsettelsen være opptatt av hvordan et rikere begrep om ironi har en positiv dimensjon ved seg, og dermed ikke kan gripes som en utelukkende negativ størrelse. Vi skal komme tilbake til hvordan Lear, i sin forståelse av Sokrates, vektlegger at han nettopp ikke er en nihilistisk figur, i motsetning til den lesningen vi gjorde av Sokrates i kapittel 2. I den forbindelse vil vi også måtte søke en forklaring på det Lear her påpeker, og som jo ikke er selvsagt, nemlig at den underminerende aktiviteten ikke leder til handlingslammelse og tap av tiltroen til dydene som sådan. Vi må med andre ord søke etter en forklaring på hvorfor ironien, ifølge Lear, kan være ”as affirming as it is negating”, og jeg vil her fremheve hvordan Lear gir en slik forklaring gjennom å peke på det ubevisste som en kilde for denne mer positive dimensjonen ved ironi.

Først vil jeg imidlertid redegjøre litt mer generelt for det som hos Lear nærmest fremstår som de antropologiske vilkårene for den ironiske erfaring han er på sporet av. Her vil jeg særlig ha fokus på hvordan Lear forstår den ironiske erfaring som en rystelse (disruption), som oppstår i spenningen mellom det han kaller ”pretense” og idealer som overskrider slik ”pretense”.

#### **5.4.1 Lear sitt perspektiv på den ironiske erfaring**

Lear skriver i “A Case for Irony” følgende om hvilke forutsetninger som må være tilstede for at ironi skal være mulig:

The possibility of irony arises when a gap opens between pretense as it is made available in a social practice and an aspiration or ideal which, on the one hand, is

embedded in the pretense – indeed, which expresses what the pretense is all about – but which, on the other hand, seems to transcend the life and the social practice in which that pretense is made (Lear 2011:11).

Dette er en innholdsmettet setning, og jeg skal prøve å klargjøre hva Lear mener gjennom å gå nærmere inn på tre forhold. For det første: Hva vi skal forstå med ”pretense”? For det andre: Hva oppfatter Lear som særegent ved sosial praksis og det han kaller praktisk identitet? Og for det tredje: Hva innebærer det at ironi oppfattes som en rystelse (disruption) der et ideal både ses som innebygd i en sosial praksis, men samtidig transcenderer denne praksisen?

Hva skal vi forstå med ”pretense”? Et sted i Kierkegaards papirer (3 desember, 1854) finner Lear at Kierkegaard skiller mellom mennesker og andre dyr. Det som kjennetegner mennesket er at det kan ”utgive seg for” å være det det er: ”thi de Dyr, som nu findes dersteds udgive sig ikke for at være de samme dyr” (3 des 1854). Lear bruker ordet ”pretense” om det som her fremsettes som særegent for mennesket: «at utgive seg for». Men ordet «pretense» brukes ikke på linje med det norske ordet ”forstillelse”, slik jeg oppfatter det. I ordet «forstillelse» ligger det en antagelse om noe bevisst falskt eller hyklersk, som ikke nødvendigvis faller inn under ordet «pretense» slik Lear bruker det her. Å utgi seg for noe, hører nemlig med til det menneskelige handlingslivet som sådan (Lear 2011: 10); i et sosialt samspill utgir vi oss for å være en rekke ting, for eksempel lærer, kristen, ektefelle osv. Denne dimensjonen ved menneskelivet er avgjørende for at ironi overhodet skal være mulig, mener Lear: ”Here is the pivot-point of irony: it becomes possible when one encounters animals who pretend” (Lear 2011: 10).

”Pretense” hører med til det Lear oppfatter som særegent ved vår sosiale praksis.<sup>29</sup> Det å utfylle en sosial rolle på en bestemt måte er som nevnt en variant av å utgi seg for å være noe bestemt. Dermed skaper og opprettholder vi også en bestemt sosial identitet gjennom ulike former for ”pretense”. “Our practical identities tend to be formulated as variations of available social roles”, skriver Lear (Lear 2011: 10). Lear trekker i den sammenheng fram Korsgaard. Hun hevder, ifølge Lear, at det er gjennom vår praktiske identitet at vi skaper oss selv (”self-constitution”) og oppnår autonomi (Lear 2011: 3f). Korsgaard argumenterer for det Lear kaller en «task-oriented nature of self-constitution” (Lear 2011:4), der det legges avgjørende vekt på mennesket som et selvbevisst og selvreflekterende vesen. Gjennom selvrefleksjon kan

---

<sup>29</sup> Jeg har vanskelig for å finne et godt norsk ord for ”Pretense”, som treffer det Lear her er ute etter, og jeg vil derfor bruke det engelske ordet i den betydning som jeg har gjort rede for her.



vi ta et steg tilbake fra våre umiddelbare lidenskaper og forestillinger, slik at disse kan filtreres av våre refleksive evner før vi avgjør om vi skal handle i tråd med dem eller ikke. Dermed er det i stor grad vår praktiske identitet som er avgjørende for om de umiddelbare initiativene får en plass i handlingslivet.

My practical identity commits me to norms that I must adhere to in the face of temptations and other incentives that might lead me astray (...) If we accept that becoming human requires that we inhabit a practical identity well, and that doing so requires both that we reflectively endorse (or criticize) the various incentives presented to consciousness and actually live by our judgment, then we see how becoming human might be an arduous task (Lear 2011: 4-5).

Vår praktiske identitet gjør, med andre ord, at vi er åpne for bestemte livsmuligheter. Den praktiske identiteten er både bestemmende for hva som er mulig og hvordan jeg svarer på de mulighetene som finnes. Slik sett er den praktiske identitet en måte som jeg er i, eller bebor verden på (Lear 2011: 31). Det er mulig å sette visse aspekter ved den praktiske identiteten under kritisk refleksjon, og en slik kritisk revurdering kan være steg på veien for å utvikle min praktiske identitet. For eksempel vil det være naturlig at man som lærer med jevne mellomrom vurderer de normer, vaner og pedagogiske strategier som utgjør innholdet i ens praktiske identitet. Ut ifra disse premissene, kan vi forstå vanskelighetene med ”becoming human” som det å stå imot fristelser som ikke er forenlig med den personen vi oppfatter vi er i kraft av vår praktiske identitet. Eller vanskelighetene kan bestå i å leve opp til idealer knyttet til denne identitet, eller til motstridende krav knyttet til min praktiske identitet (Lear 2011: 5).

Lear sitt kritiske poeng er imidlertid at en ironisk erfaring innebærer noe ganske annet enn en slik kritisk selvrefleksjon som Korsgaard legger så stor vekt på. Den ironiske erfaring er en form for ”disruption”, ifølge Lear: en rystelse der det ikke handler om å vurdere enda et alternativ som kunne justere min praktiske identitet, men der så å si hele horisonten står og skjelver mens jeg ennå befinner meg innenfor denne horisonten. Med Lears egne ord:

In ironic existence, I would have the capacity both to live my practical identity as a teacher – which includes calling into question in standard forms of reflective criticism – and to call all of that questioning into question; not via another reflective question, but rather via an ironic disruption of the whole process (Lear 2011: 31).

Etter hva jeg kan se, er dette skillet mellom ironisk rystelse og refleksiv kritikk avgjørende for Lear. Den forståelse av ironi som han forsøker å etablere, kan nemlig ikke reduseres til en kritisk-refleksiv erfaring. Isteden er ironi nettopp en måte å være i kontakt med et sjikt av menneskelivet som unndrar seg en slik form for rasjonell kontroll. Det kan være klargjørende å gi noen eksempler på hva Lear sikter til med en slik ironisk rystelse (disruption). La meg bruke to eksempler som Lear selv er opphavsmann til.

I boken "Radical Hope: Ethics in the Face of Cultural Devastation" forteller Lear historien om hva som skjedde med Crow-indianerne idet de i 1884 gikk fra å være nomader til å leve i reservat.<sup>30</sup> Dette førte til en radikal omlegging av livsstil. Som nomader hadde de verdier knyttet til jakt og krig. Hele stammens praktiske og åndelige virkelighet var sentrert rundt disse aktivitetene. Men idet de flyttet over i reservatet ble det omgående slutt på denne levemåten. Resultatet var ifølge Lear at Crow-indianerne sto overfor et svært problematisk og gåtefullt spørsmål: Hva betyr det nå å være en Crow? Dette spørsmålet kan også formuleres på følgende: "Among all the Crow is there a Crow?" (Lear 2012: 3). Og her må vi huske på at for dem det gjaldt var ikke dette bare et teoretisk spørsmål, men et praktisk spørsmål som angikk hvordan man nå skulle leve livet på en meningsfull måte.

Crow-indianerne kom her i berøring med det Lear forsøker å artikulere som en ironisk erfaring. Det er viktig å legge merke til at det avgjørende i denne erfaringen ikke er en slags superego-problematikk, der Crow-indianerne opplevde at de ikke maktet å leve opp til sine idealer. Nei, det er noe mer alvorlig som står på spill. For det rystende ved spørsmålet over er: "whether there is any longer an ideal to live up to or fail to live up to" (Lear 2012: 3). Det er altså idealene selv som er blitt problematiske, ikke hvordan man skal leve opp til dem. Det er idealene selv som vakler eller ikke gir mening i den nye virkeligheten i reservatet, og det er derfor de berørte står desorienterte igjen, uten å vite hvor veien går videre.

Et annet viktig aspekt ved denne erfaringen, er ifølge Lear at den innebærer en form for "uhjemlighet" (uncanniness). Spørsmålet "Among all the Crow is there a Crow" har en «uncanny» struktur i og med at den første sekvensen "Among all the crow" viser til noe familiært, mens den andre sekvensen "is there a Crow" innebærer at det samme vender tilbake, men nå som noe mer fremmed, eller noe som transcenderer det kjente (Lear 2012: 3).

---

<sup>30</sup> Jeg støtter meg her til denne boken, samt artikkelen "A Lost Conception og Irony" (Lear 2012), der Lear også bruker dette eksempelet.

Det fremmede er her altså ikke noe som kommer helt utenfra. Det er mer snakk om en erfaring der vi opplever å være fremmede for oss selv.

Et tredje aspekt ved denne ironiske erfaring er at den inneholder en lengsel, ifølge Lear (Lear 2012: 4). Fraværet av retningsgivende idealer betyr ikke at det hersker en uhemmet nihilisme i Crow-indianernes indre. Tapet av relevante idealer går snarere nærmest hånd i hånd med ønsket om nye idealer. Selv om de ikke vet hvilken retning de skal bevege seg, lengter de likevel etter en retning.

Et annet eksempel på en slik ironisk erfaring finner Lear i Kierkegaard sin holdning til kristendommen i hans egen samtid. Kierkegaard var dypt involvert i dette spørsmålet, og ifølge Lear kan hans erfaring oppsummeres i det ironiske spørsmålet: "Among all Christians is there a Christian?" (Lear 2012: 4, 2011: 12ff).<sup>31</sup> Heller ikke i dette tilfellet kan denne erfaring reduseres til en refleksjonserfaring. Det er absolutt mulig å tenke seg ulike former for kritisk refleksjon rundt det å være kristen, dersom dette utgjør ens praktiske identitet. Men slike refleksjoner forutsetter at kristendommen eksisterer som en meningsfull størrelse for den som bedriver en slik kritisk aktivitet. Den ironiske erfaring er derimot et resultat av at det er nettopp dette som er usikkert. Kanskje kristendommen er noe annet enn det man har antatt, noe som transcenderer ikke bare den overfladiske eller hyklerske kristendom, men også hele kristendommen slik den fremstår etter å ha vært gjennom et kritisk-refleksivt maskineri. Som i eksempelet med Crow-indianerne, er den ironiske erfaring ikke først og fremst et resultat av at Kierkegaard mente at folk i samtiden ikke levde opp til de kristne idealene, men heller en nærmest angstfull bekymring knyttet til hva det kristne ideal i virkeligheten bestod av. Lear oppsummerer mye av det vi har ønsket å illustrere med disse eksemplene når han skriver:

The moment of ironic experience is not a moment of stepping back to consider, but a moment of anxious and uncanny disruption, in which the attempt to step back and consider only produces more vertigo. Because in the moment the issue is not simply how I am going to live my life in relation to an ideal; the ideal has become as enigmatic and unnerving to me as I have become to myself. And in the central case, where the question is striking me in the first person around my own sense of what is most

---

<sup>31</sup> Lear påpeker i denne sammenheng en illustrerende forskjell: Mens spørsmålet "Among all Christians is there a Christian" intuitivt oppfattes som et meningsfullt spørsmål og ikke en tautologi, så er spørsmålet "Among all ducks is there a duck?" ikke meningsfullt på samme måte. Årsaken er ifølge Lear at vi regner med at mennesket, til forskjell fra andre dyr, kjennetegnes ved den "pretense" (å utgi seg for) som vi har vært inne på tidligere.

important to me, or who I am, I am filled with a longing for direction, though I have lost a concrete sense of what that direction ought to be (Lear 2012: 5).

Slik jeg leser Lear, er dette et viktig poeng. Den ironiske erfaring er ikke primært en refleksjonserfaring, den er ikke en form for skeptisisme, som følger av en nærmest metodisk kontrollert tvil. Nei, det er erfaring som stikker dypere og rammer bredere, i den forstand at den både har et emosjonelt aspekt, og i tillegg er en utpreget førstepersons erfaring. Årsaken til at Lear også betegner dette som en angsterfaring, har å gjøre med at individet her, på den ene siden, erfarer at velkjente verdier og forestillinger bryter sammen, og, på den andre siden, kommer i berøring med ubevisste deler av sjelslivet som ofte ikke er anerkjent, men som likevel har en retningsgivende funksjon i forhold til hvordan dette individet kan svare på spørsmålet: Hvem er jeg? Jeg kommer nærmere inn på dette siste i 5.4.3.

Vi har etterspurt ironiens positive dimensjon. Den foregående redegjørelsen for den ironiske erfaring, gir oss et innblikk i hva denne positiviteten innebærer. I den ironiske erfaring kan man nok oppleve seg som distansert overfor de verdiene som for øyeblikket utgjør ens praktiske identitet. Men samtidig med denne fremmedheten, finnes det en lengsel og streben mot et nytt ideal som ennå ikke er ferdig artikulert. Eller kanskje rettere: en lengsel mot å styrke eller utdype de idealene som vi er blitt fremmede for. Den distanserende innstillingen lever derfor der side om side med en vilje til ny og dypere forpliktelse. Dermed går distansering (detachment) og tilknytning (reattachment) hånd i hånd. Og i den betydningen kan vi si at ironien er ”as affirming as it is negating”.

#### **5.4.2 Lear om Sokrates-skikkelsen i AUE**

Vi skal nå gå over til å undersøke nærmere hvordan Lear mener man kan spore en slik ironisk erfaring hos Sokrates. En slik lesning er i tråd med Climacus sin forståelse av Sokrates, ifølge Lear. Dermed får vi en annen tolkning av Sokrates enn den som Kierkegaard gjorde gjeldende i BI. Der ble Sokrates beskrevet som en total ironiker. Han dyrket en negativ livsholdning, og dette innebar en distansering fra den fellesmenneskelige verden og de sosiale praksisene. Som vi husker, fikk dette Soderquist til å si at Sokrates representerte et nihilistisk standpunkt.

Sokrates bedriver ifølge Lear en “ironic questioning of practical identity” (Lear 2011: 22). Ironien oppstår når Sokrates viser at den som utgir seg for noe (politiker, retoriker, vis) enten ikke lever opp til sine egne aspirasjoner eller oppdager at aspirasjonene selv peker utover den

mer dagligdagse forståelsen av dem: ” (...) a social pretense already contains a pretense-laden understanding of its aspirations, but irony facilitates a process by which the aspirations seems to break free of these bounds” (Lear 2011: 23). Sokrates kan derfor sies å være ironiker i kraft av at han bidrar til å åpne opp for en formidling mellom ”pretense” og aspirasjoner som peker utover denne ”pretense”.<sup>32</sup>

Men det betyr likevel ikke at Sokrates står klar med ferdig utformede alternativer når han viser det utilstrekkelige ved de ”pretense-baserte” standpunktene. Sokrates har ikke noen ferdigsnekret definisjon på hva det vil si å være en god politiker, eller hva det vil si å være modig eller vis. Snarere er det på dette punktet at Sokrates sin uvitenhet settes inn, og Lear mener at det er avgjørende å forstå denne uvitenhet på rett måte dersom man vil forstå den Sokratiske ironi: ”I do not think we can understand the movement of Socratic irony until we understand Socrates’ profession of ignorance (...)” (Lear 2011: 24). I BI ble denne uvitenheten tolket som ren negativitet, men dette er en ufullstendig forståelse av Sokrates sin uvitenhet, slik Lear ser det. Uvitenheten kan nemlig bidra til å styrke ens sosiale handlemåte. Denne siste påstanden er ikke umiddelbart innlysende, men Lear argumenterer på følgende måte: Han henviser til den situasjonen i ”Symposion” der Sokrates blir stående stille en hel kveld. Han mener Sokrates her erfarer den form for rystelse som vi har vært inne på tidligere, noe som innebærer at han ønsker å bevege seg i riktig retning, men er ute av stand til å vite hvilken vei dette er. Denne type erfaring hindrer imidlertid ikke Sokrates fra dagen etter å vise fremragende mot på slagmarken.<sup>33</sup> Lears poeng er dermed at det ikke er noen motsetning mellom en slik ironisk erfaring og god sosial atferd. Snarere er det en sammenheng: “It is as though the moment of standing still invigorates him, at the right moment, to perform *extraordinary acts of conventional bravery*. And rather than there being two disparate moments in a disunified life, Alcibiades has an intimation that they form some kind of unity” (Lear 2011: 34). Sokrates’ uvitenhet om hva mot er, hindrer altså ikke Sokrates fra å utvise mot. Men snarere bidrar denne uvitenheten til en vitalisering av den dyd som kreves på slagmarken. Sokrates handler modig målt med sosiale standarder. Samtidig holder han fast på sin uvitenhet.

---

<sup>32</sup> Som Lear understreker i artikkelen ”The Socratic Method and Psychoanalysis” kan Sokrates’ metode, elenchus, forstås som en form for ironi. Men da kan vi ikke bare se på elenchus som en logisk gjendrivelse av et standpunkt. Metoden innebærer også at Sokrates lokker fram aspirasjoner som overskrider samtalepartnerens ”pretense-standpunkt” med hensyn til hva for eksempel mot eller rettferdighet er (Lear 2006b: 457).

<sup>33</sup> Alcibiades bevitner at Sokrates har vist slik mot i felttoget i Potidaia (Platon 2001: 173), og også Laches beretter om Sokrates sitt mot (Platon 1999: 53).

Her får vi øye på den positivitet som skiller Climacus sin forståelse av Sokrates fra Kierkegaards forståelse av Sokrates i BI: ”This isn’t just negativity; it is a peculiar way of obviously contributing to polis life. Socrates isn’t merely a gadfly: he’s a gadfly who, on appropriate occasions, is willing to fight to the death in conventional battle” (Lear 2011: 35). I dette tilfelle er altså ikke den ironiske erfaring en måte å distansere seg fra de sosiale praksiser på. Det er snarere en måte å delta med fornyet styrke. Med andre ord: den form for uvitenhet som Sokrates’ spørreteknikk lett ender med, hindrer ikke dyd fra å utvikle seg. Denne uvitenhet er heller en måte å lære bort dyd på (Lear 2011: 36).

Jeg mener at Lear tolker uvitenheten på en ganske annen måte enn det Kierkegaard gjorde i BI. Som vi har vist i kapittel 2, var uvitenhet noe som fungerte utelukkende destruktivt, og som åpenbarte et intet, en tomhet, som både Sokrates og samtalepartneren ble hengende igjen i. Hos Lear blir uvitenheten koblet til et mer positivt prosjekt; den ironiske distansen er ikke til hinder for fornyet engasjement i fellesmenneskelige prosjekter.

I kapittel 2 argumenterte vi også, ved hjelp av Soderquist, for at Kierkegaard i BI tegnet et portrett av Sokrates som ironiker der han fremstod som en nihilistisk figur. Han ødela den greske sedeligheten, og han hadde ikke noen ny positivitet å erstatte den med. Lear sin Climacus-inspirerte lesning endrer på dette bildet. Den sokratiske ironiens negative bevegelse er nå supplert med en streben henimot nye forpliktelser og idealer.

I tillegg mener jeg at Lear sin lesning gir et viktig korrektiv til det som synes å være konsekvensen av Cross sin tolkning, nemlig at Sokrates bare blir stående på terskelen til det etiske. Ifølge Lear kan Sokrates gjerne bidra til å bringe oss i villrede med hensyn til hva det vil si å være rettferdig, modig eller vis. Men det betyr ikke at han reserverer seg mot å realisere det etiske. Når han rister i vår rutineforståelse av et ideal, er det heller for å forsøke å utdype idealet og styrke vår tilknytning til det.

### **5.4.3 Det ubevisste som kilde til ironiens positivitet**

Ved hjelp av Lear er vi kommet på sporet av et mer positivt begrep om ironi. Ironi er ikke bare en væremåte der individet distanserer seg fra samfunnet og de sosiale praksisene. Ironi er noe mer enn en slik negativ bevegelse. Ironi er også en mer bekreftende form for streben, eller som Lear selv sier: ”a significant form of pretense-transcending aspiring” (Lear 2011: 42). Det vi imidlertid mangler er en forklaring på hvorfor det er slik. Vi mangler en forklaring på

hva det er med oss mennesker som gjør at en slik streben utgjør en reell mulighet. Og dermed mangler vi i virkeligheten også en forklaring på hvordan ironisk erfaring, i den betydning Lear etterlyser, er mulig.

For hva er egentlig grunnen til at Sokrates, når han går rundt og rokker ved enhver form for ”pretense”, enhver form for å utgi seg for å være noe bestemt, enten det er å være modig, vis eller from – hva er grunnen til at Sokrates da ikke henfaller til nihilisme eller handlingslammelse? Hvorfor er Sokrates sin uvitenhet styrkende og ikke lammende (Lear 2011: 35)? Sokrates stiller igjen og igjen kritiske spørsmål ved de tradisjonelle måtene å fremstå som menneske på, og hvorfor virker ikke dette desillusjonerende, men snarere befordrende? Ja, hva er egentlig grunnen til at Sokrates sin ironi kan være ”as affirming as it is negating” (Lear 2011: 33)?

Et helt avgjørende moment i Lear sin forklaring, er knyttet til spørsmålet: ”how such pretense-transcending aspiring might occur” (Lear 2011: 44), og jeg skal forsøke å peke på det jeg anser som hovedinnholdet i det svaret han gir. Etter hva jeg kan se, er det særlig to forhold som er viktige i den forbindelse. For det første, tanken om at det i det ubevisste finnes kilder til psykisk enhet. For det andre, at ironi er knyttet til den prosessen der dette ubevisste blir bevisst.

Med hensyn til det første punktet, skriver Lear følgende:

The claim I would like to add – and this is crucial – is that unconscious motivations are not simply a disparate hodgepodge of one-off desires, fantasies, and emotions that occasionally disrupt consciousness, but they can supply alternative unifying sources of the self. Indeed, it is not too much of a stretch to talk of unconscious practical identity. So what is breaking through in an uncanny experience need not be just some rejected wish; it may be *me* coming back to haunt myself (Lear 2011: 46).

Hva innebærer dette? Det betyr at vår bevisste praktiske identitet, den identitet som vi bearbeider og kontrollerer gjennom rasjonell refleksjon, ikke er den eneste kilde til identitet og psykisk helhet. Vi faller altså ikke fullstendig sammen med denne sosiale identiteten. Det er en rest tilbake som for det meste ikke blir anerkjent. Det finnes ubevisste ressurser som er av betydning med henblikk på spørsmålet: Hvem er jeg? (Lear 2011: 46), en ubevisst kilde som kan bidra til utvikling og transformasjon av selvet. Her er det verdt å merke seg at Lear

ikke setter likhetstegn mellom det ubevisste og kaotiske forestillinger, eller mellom det ubevisste og antisosiale drifter. Den motivasjon, og de fantasier, som utgår fra det ubevisste, arter seg også som organiserte forsøk på å danne et enhetlig selv.

Når det gjelder det andre forholdet, mener Lear at ironi må ses i relasjon til at denne ubevisste kilden til selvet blir bevisst. Nå er det som kjent flere måter det ubevisste kan gjøre seg gjeldende på ifølge psykoanalytisk teori, for eksempel gjennom feilreaksjoner, tvangshandlinger eller mer direkte kroppslige plager. For Lear er det imidlertid en avgjørende tanke at et verbalt uttrykk kan fungere som en manifestasjon av det ubevisste.<sup>34</sup> For på den måten kan et slikt verbalt uttrykk erstatte andre manifestasjoner av det ubevisste, og det er nettopp det som skjer gjennom ironi. Lear skriver at "the development of this capacity for replacement is itself the development of a capacity for irony" (Lear 2011: 57), og jeg oppfatter det dermed sånn at ironi er å forstå som en særegen måte som det ubevisste kan gjøre seg bevisst på. Dette gjør også at vi kan tydeliggjøre dynamikken i de ironiske rystelsene vi har vært inne på tidligere. Rystelsene kan nemlig være et resultat av at den ubevisste identiteten gjør seg gjeldende og dermed får den bevisste identiteten til å fremstå for snever. Vi rystes i vår rutineforståelse av hvem vi selv er – og i vår forståelse av de verdiene som er knyttet til vår bevisste praktiske identitet – fordi vi møter en kilde til identitet, som på en måte er ny, men som på samme tid er en ennå ikke anerkjent utgave av oss selv.<sup>35</sup>

Vi begynte denne sekvensen med spørsmålet om hvordan det Lear kalte "pretense-transcending aspiring" var mulig. Spørsmålet var prekært fordi det var denne streben som utgjorde det positive aspektet ved ironi, slik vi forstod Lear. Vi har her forsøkt å følge Lear i hans forklaring. Som han selv sier, er det ikke noe metafysisk ved en slik streben, ei heller er denne streben knyttet til en isolert evne som er ubesmittet av resten av sjelslivet: "I have been trying to show how our capacity for pretense-transcending aspiring can arise out of "lowly" psychic origins" (Lear 2011: 63). Med andre ord: det finnes ifølge Lear ubevisste kilder som kan bidra til selvets utvikling. Disse fantasiene gjør seg gjeldende i den ironiske erfaringen, og er ifølge Lear en forklaring på at ironi ikke bare er en distansering fra ulike former for

---

<sup>34</sup> Lear skriver i denne sammenheng følgende: "the speech not only acknowledges the content of the emotion or fantasy, but also expresses it; and it not only expresses the fantasy or emotion, but in its verbal form also acknowledges its content" (Lear 2011: 56).

<sup>35</sup> Her ser vi også hvorfor Lear kan tillegge den ironiske erfaring en terapeutisk betydning. Gjennom den ironiske rystelse åpnes det opp for kommunikasjon mellom den bevisste praktiske identitet og de mer ubevisste kildene til identitet. I motsatt fall kan resultatet bli en mer patologisk tilstand: "This is what makes Mr A's conflict neurotic: the aspiring and pretending parts of the soul cannot find any genuine way to communicate; and lacking this, they conflict in ways that have bizarre and often unwelcome manifestations" (Lear 2006b: 455)



”pretense”, men også en mer bekreftende streben etter å videreutvikle de verdier og idealer som er knyttet til vår bevisste praktiske identitet.

#### **5.4.4 Spørsmålet om frihet i lys av Lears tolkning av den ironiske erfaring**

I kapittel 2 var vi opptatt av hvordan ironi som absolutt uendelig negativitet resulterte i at ironikeren utelukkende kunne virkeliggjøre en negativ form for frihet. I kapittel 3 viste vi at Kierkegaards tanke om behersket ironi innebærer en forestilling om at personlighetens utvikling krevde at man også realiserte en positiv form for frihet. Det siste ble av Kierkegaard nærmest oppfattet i hegeliansk forstand, idet individet måtte gjøre samtidens etiske forpliktelser til sine egne.

Hva slags forestilling om frihet ligger implisitt i det Lear kaller en ironisk erfaring? Lear peker mot et mulig svar både i ”A Lost Conception of Irony” og i ”A Case for Irony”.

La oss først slå fast hva en slik ironisk frihet *ikke* er. Lear påpeker nemlig at det finnes en tradisjon der man hevder at mennesket har rasjonell frihet som følge av vår evne til å ta et steg tilbake og reflektere over våre impulser og den situasjonen vi befinner oss i. Lear nevner Korsgaard, McDowell og Nagel som representanter for en slik tradisjon. Problemet med en slik forståelse av frihet, ifølge Lear, er at slike refleksjoner selv kan utgjøre ulike ”pretense-illusjoner”. For eksempel var det ikke mangel på kritisk refleksjon knyttet til den dannelseskristendom som Kierkegaard var så skeptisk til. Det er likevel mulig å hevde at disse refleksjonene befant seg innenfor illusjonen selv. Og at det å frigjøre seg fra en slik illusjon derfor krevde noe annet enn slike refleksjoner. Med Lear:

Now the claim here is not that it is absolutely impossible to use reflection to break out of, say, Christendom: who would be in a position to know that? Rather, the claim is that the practices and institutions tend to contain and metabolize reflection upon them; so that the thought that, in reflection, one is thereby stepping back from practice itself may itself be illusion (Lear 2012: 10).

Hvis jeg forstår Lear riktig, mener han at den rystelse, eller det sammenbrudd, som hører med til den ironiske erfaring, muliggjør en frigjøring fra ”pretense-illusjoner” nærmest hinsides vår rasjonelle kontroll. Samtidig er det her tale om et sammenbrudd som ikke utelukkende er en

nedbrytende hendelse; den ironiske erfaring er en opplevelse der sammenbruddet i ”pretense-illusjoner” samtidig utløser nye aspirasjoner.<sup>36</sup> Denne tankegangen må etter mitt skjønn ses i sammenheng med den forståelse av det ubevisste som vi tok for oss i 5.4.3. Lear går her ut ifra et psykoanalytisk premiss om at vår bevisste, praktiske identitet er etablert gjennom å fortrenge andre kilder til selvets utvikling (Lear 2011: 66). Faren er da at den praktiske identiteten sementeres, og at vår refleksive kapasitet bare blir en del av denne sementeringen. Det betyr i så fall at vi kan tenke oss individer som er autonome i Korsgaards forstand, men som likevel er ufrie fordi de ikke har kapasitet til å trekke veksler på disse andre, mer ubevisste kildene til selvets utvikling.

Jeg vil mene at Lear her peker på en type frihetserfaring som verken er identisk med den negative eller den positive frihet som vi har vært inne på tidligere i denne oppgaven. Lear har trolig rett i at de sosiale praksisene ofte assimilerer den rasjonelle kritikken, og at derfor den kritiske refleksjonen selv er en del av våre rutiner. I så fall er den ironiske erfaring ytterst viktig, siden den utgjør en form for frigjøring som ikke uten videre kan erstattes av rasjonell refleksjon. Hvis mennesket skulle tape kontakten med slike ironiske erfaringer, ville det rett og slett miste kontakten med noe som er helt vesentlig for å leve et menneskeverdig liv.

#### **5.4.5 Lear om sammenhengen mellom ironisk aktivitet og “becoming human”**

I forordet til ”A Case for Irony” skriver Lear at ”(...) irony is fundamental to the human condition” (Lear 2011: IX), men at vi likevel ofte har en mangelfull forståelse av ironi. Faren med dette er at den mangelfulle forståelse av ironi synes å svare til en manglende erfaring med en streben som overskrider alle våre ulike måter å stå fram som mennesker på. Lear sitt forsøk på å artikulere et rikere begrep om ironi, er derfor også et forsøk på å forklare hvorfor ironi er av betydning for å kunne leve det Kierkegaard kaller et menneskeverdig liv (Lear 2011: 37).

Hvis det å leve et menneskeverdig liv kunne reduseres til det å leve i tråd med de normer og verdier som hører til ens praktiske identitet, kunne man fint tenke seg et menneskeverdig liv uten ironi. Dette ville i tillegg være et liv uten de rystelsene som hører med til den ironiske

---

<sup>36</sup> I ”A Case for Irony” henviser Lear til hvordan Platon flere steder beskriver slike sammenbrudd som samtidig åpner for nye aspirasjoner. Lear skriver: ”There are various ways in which the world of social pretenses can break down for special inhabitants. And the breakdown, for Plato, opens up the possibility of aspiring to an ideal that is more true, better, than any finite socially embedded conception” (Lear 2011: 44).

erfaring. Men i så fall ville det også være et liv som manglet den genuint menneskelige muligheten vi med Lear har beskrevet som en ”pretense-transcending activity” (Lear 2011: 25), og som vi har pekt på må forstås i sammenheng med at mennesket bærer på ubevisste kilder til selvets utvikling. Å ha evnen til ironi, vil derfor for Lear si å ha evnen til å igangsette en rystelse som setter oss i forbindelse med dette potensial.

Evnen til en slik ironi, rommer også en form for selverkjennelse og selvbesinnelse. Det er en selverkjennelse som innebærer at vi erfarer at det er en innebygd endelighet, eller sårbarhet, i alle våre forsøk på å leve et godt liv, og i alle forsøk på å forstå oss selv. Til det å være modig, hører erkjennelsen av at man ikke kan være sikker på hva mot egentlig innebærer, eller om jeg er en person som virkelig er modig. ”It is constitutive of human excellence that one develop a capacity for appropriately disrupting one`s understanding of what such excellence consist in” (Lear 2012: 13), skriver Lear. Ironi, kunne vi dermed si, utgjør et vesentlig aspekt ved det å leve et menneskeverdige liv, fordi ironi er den erfaring som gjør oss usikre på hva et slikt liv innebærer – men uten at vi av den grunn slutter å ønske å leve et slikt menneskeverdige liv.

## 5.5 Lears kritikk av Rortys ironibegrep

Lear har gjort en vurdering av det han kaller Rortys ”philosophical conception of irony” (Lear 2011: 37) i et lite appendiks i ”A Case for Irony”. Hvordan stiller Lear seg til Rortys ironiker? Følgende uttalelser sammenfatter etter min mening Lears synspunkt:

This seems to me a thin conception of irony and its possibilities; and it is worth noting how different it is from Kierkegaard’s conception. For Kierkegaard, irony is a way of achieving a deeper understanding of – and ultimately a more earnest commitment to – what comes to emerge as one’s final vocabulary. (...) From Kierkegaard’s perspective, Rorty’s ironist is not an ironist at all, but someone confined to the left hand meanings of social pretense, misleading himself about his freedom via the plethora of meanings at his disposal and his lack of commitment to any of them. Different final vocabularies are treated as though they were objects of disinterested choice: one could choose them on the basis of being struck by doubt with one’s final vocabulary. In a Kierkegaardian vein, this looks like a weariness that does not recognize itself as such (Lear 2011: 38).

Rortys ironiker er altså uten noen form for forpliktelse (commitment) til det vokabular han befinner seg innenfor, ifølge Lear. Dette er, som vi så i kapittel 4, et aspekt som Rortys ironiker har til felles med Kierkegaards totale ironiker og estetiker, og Lear henviser da også i en fotnote til likheten mellom Rortys ironiker og Kierkegaards estetiker (Lear 2011: 185). Slik Lear ser det, vil derfor Rortys ironiker ikke oppleve seg som forpliktet av det endelige vokabularet, men heller fremstå som en distansert observatør til de prosjekter han gir seg i kast med. Ironikeren vil være i beredskap til stadig å la seg fascinere av nye måter å leve på, men ingen av disse alternativene vil oppleves som mer bindende enn andre.

Den radikale tvil på eget vokabular, forstått som en dyp og vedvarende eksistensiell holdning, kan altså ikke produsere noe annet enn en distansert innstilling til ens endelige vokabular, vil Lear mene. Slik jeg leser Lear, er det ikke sånn at han benekter at det finnes en slik eksistensiell holdning, ei heller at den er svært utbredt. Det han reserverer seg mot, er å kalle denne holdningen for ironi. Problemet er nemlig at denne holdningen mangler øre for et helt avgjørende moment ved ironi, nemlig at ironi også er en streben etter å oppnå en dypere forståelse av, og en mer helhjertet forpliktelse overfor dette vokabularet.

Lear har foretatt en knapp, men kritisk vurdering av Rortys ironiker. Etter hva jeg kan se, legger han trykket på den radikale tvilen og den distanse og mangel på forpliktelse som denne tvil medfører. Spørsmålet er imidlertid om Lear dermed har grepet hele det potensial som finnes i Rortys artikulering av ironikeren. I kapittel 4 fremhevet vi at Rortys ironiker besto av to elementer: anerkjennelse av kontingens gjennom radikal tvil og selvdannelse. I Lear sin vurdering av Rortys ironiker, er denne selvdannelsen ikke et tema. Eller rettere: selvdannelse blir bare å forstå som en overfladisk prosess der individet hopper fra en livsstil til en annen. Men som vi påpekte i kapittel 4, finnes det også et element av *tilegnelse* av det nedarvede vokabular i Rortys ide om selvskapelse; det handlet for ironikeren om å gjøre det overleverte vokabular til *ens eget* vokabular, og dermed ikke fremstå som et rent produkt, eller en kopi, av sosialiseringen. Kanskje er det derfor sånn at Lear gjør seg litt fort ferdig med Rortys ironiker. Vi skal undersøke den muligheten gjennom å trekke veksler på Bjørn Ramberg sin omfortolkning av Rortys ironiker i artikkelen "Irony's Commitment: Reading Contingency, Irony, and Solidarity". Her ser han på muligheten for å utlede et rikere ironibegrep fra Rortys beskrivelser av ironikeren i CIS. Strategien til Ramberg er nettopp å tone ned den radikale tvilen og heller fokusere mer på den eksistensielle selvdannelsen.

## 5.6 Ramberg om Rortys ironiker

Ramberg mener det er mulig å omfortolke Rortys liberale ironiker. Som nevnt, toner han ned den radikale tvilen og legger mer vekt på selvdannelsens betydning. I neste omgang gjør han bruk av Lears eget begrep om ironisk erfaring for å forstå Rortys ironiker på en ny måte (Ramberg 2014: 4). I vår sammenheng, er det særlig disse to tingene vi skal feste oss ved. La meg imidlertid først redegjøre kort for hvorfor Ramberg mener at en slik omfortolkning er viktig sett i lys av en hovedintensjon ved CIS.

Ifølge Ramberg kan vi identifisere to siktemål med CIS. For det første, har Rorty et negativt siktemål. Det består i at han ønsker å nedjustere filosofisk teori sin betydning for det praktiske og politiske livet (Ramberg 2014: 1). Det innebærer blant annet at Rorty mener vi bør unnlate å prøve å etablere en rasjonell og universalistisk begrunnelse for liberalismen. Liberalismen lar seg nemlig bedre forsvare dersom vi anerkjenner de liberale verdienes kontingens. For det andre, har Rorty en mer konstruktiv hensikt. CIS kan nemlig ses som en form for aktivisme, der målet er å fremme liberale verdier og et liberalt samfunn overfor leseren av CIS (Ramberg 2014: 1). Rortys portrett av den liberale ironiker er et ledd i denne aktivismen. For Rorty handler det nemlig om å tegne opp en figur som kan fremholde de liberale verdiene uten å søke etter en teoretisk og universell begrunnelse for dem, men snarere fastholde deres kontingens. Gjennom å gjøre den liberale ironiker til et troverdig alternativ for det praktiske liv, sikter Rorty mot å fremme en bestemt holdning til det liberale prosjektet. Ramberg skriver: ”This is a perspective from which we may be actively and wholeheartedly committed to the liberal ideals of justice and freedom, and firmly disposed to distinguish our private ends from our public duties, while no longer seeing any point at all in striving to provide theoretical, universalistic justification for these commitments” (Ramberg 2014: 2). For Rorty er det å utvikle dette perspektivet en form for kulturell modning, ifølge Ramberg (Ramberg 2014: 2). Portrettet av den liberale ironiker har med andre ord til hensikt å bevege leseren i retning av en slik modning.

Spørsmålet er imidlertid hvor godt Rortys portrett av den liberale ironiker tjener den hensikt som Rorty ønsker den skal tjene. Som Ramberg påpeker, har det fra flere hold vært hevdet at den liberale ironiker er et lite egnet redskap for å fremme en slik kulturell modning. Vi skal komme nærmere tilbake til hvorfor det er slik, men et hovedpoeng er at denne figuren inneholder ”a disabling split” (Ramberg 2014: 3) som gjør at den ikke evner å bidra til den

modning som Rorty ønsker å oppnå. Og det er nettopp dette som jeg oppfatter som Rambergs hensikt med å se nøyere på ironibegrepet, fordi det muligens vil fremme denne modningen på en bedre måte: "It may be, pace Rorty and Rorty's critics, that the notion of irony, suitably recontextualized, is rich enough after all to sustain the transformative ambition of CIS" (Ramberg 2014: 4). Det som står på spill, er med andre ord i hvilken grad den figur som tegnes i CIS kan brukes i den omtalte aktivismen, der målet er å fremme et liberalt samfunn som er basert på anerkjennelsen av de liberale verdienes kontingens.

### 5.6.1 Fra refleksiv tvil til selvdannelse

Hva er problemet med det ironibegrepet som ligger mer åpent i dagen i CIS? Et hovedproblem, ifølge Ramberg, er at det utløser en skeptisk og relativistisk holdning som også rammer de liberale verdiene som den liberale ironiker forsøker å realisere.<sup>37</sup> Men hva er grunnen til at man så lett tolker den eksistensielle ironien hos Rorty i retning av en slik skeptisisme og relativisme? Årsaken er den måten den radikale tvil er formulert på i CIS, mener Ramberg. Rorty fremstiller nemlig den radikale tvil som om den var en refleksiv og epistemologisk basert tvil.

The existential dimension of Rorty's ironist then appears as the response of the individual subject to the realization that final vocabularies stand forever unjustified – a reaction of reflective consciousness to an epistemically-framed conundrum that leads to a form of self-detachment" (Ramberg 2014: 13).

Problemet med å formulere tvilen på denne måten, er at tvilen her utløser en usikkerhet omkring ens egne forpliktelser som ingen ende vil ta. Det er en tvil som ikke holder seg innenfor vilkårlig oppsatte barrierer, heller ikke skillet mellom det private og det offentlige. Ironikeren vil derfor ikke bare erfare en usikkerhet rundt sine mer private utforminger av selvet, men tvilen vil smitte over på de liberale forpliktelsene. Disse siste er jo også en del av det endelige vokabularet som tvilen retter seg mot.

Etter hva jeg kan se, er det særlig to problemer som blir prekære for Ramberg i denne forbindelse. For det første, tenderer tvilen mot å bli så altomfattende at den undergraver det

---

<sup>37</sup> Ramberg finner denne kritikken blant annet formulert hos Schneewind (Schneewind 2010). Oppsummerende sier Ramberg det slik: "The point pressed against him is that irony of the existential kind really is a form of skepticism or relativism that can only weaken a commitment to liberal values" (Ramberg 2013: 4).

liberale aspektet ved den liberale ironikeren. For det andre, blir den ironiske erfaring selv utelukkende en refleksiv erfaring når tvilen fremstilles på en slik ”epistemisk” måte.

De problemene vi her har skissert, skyldes altså at ironibegrepet blir tenkt i intim sammenheng med en refleksiv oppfatning av den radikale tvilen. Ramberg vender seg derfor mot det begrep om selvdannelse som er i sirkulasjon i CIS. ”Here, I suggest, in this notion of self-creation, is there a conception of irony at play, just below the surface, that cannot be captured in terms of skeptical doubt of the validity of the commitments embedded in one’s final vocabulary” (Ramberg 2014: 13). Hvordan kan dette begrepet om selvdannelse ta oss i en annen retning?

Jeg har skrevet relativt inngående om denne selvdannelse i kapittel 4, og jeg skal ikke gjenta det her. La meg derfor kort peke på de punktene som jeg mener fremstår som viktig for Ramberg i denne sammenhengen.<sup>38</sup> For det første: Å skape, eller danne seg selv innebærer å gjøre det nedarvede vokabularet til *ens eget* vokabular. Tanken er at vi ikke bare er kastet inn i dette vokabularet, men at vi også kan gjøre dette vokabularet til vår eksistensielle oppgave, i betydningen sette vårt preg på det. For det andre: Det å gjøre ens nedarvede vokabular til ens eget vokabular, er en uavsluttet prosess, vi kommer ikke til et punkt der denne formen for å skape et selv kan sies å ta slutt. For det tredje: Alle mennesker er sosialisert inn i et tilfeldig vokabular, og alle har et ubevisst behov for å ombeskrive det nedarvede vokabularet på en måte som gjør det til ens eget. Det betyr at selvdannelse ikke er et behov for noen få utvalgte. For det fjerde: Det vokabularet som man i denne selvdannelsesprosessen ombeskriver, fremstår som formbart og for så vidt kontingent. Men poenget er at denne kontingensen nå ikke dukker opp i form av en skeptisisme eller relativisme – men at kontingenserfaringen her er knyttet til bestrebelsene på å tilegne seg dette vokabularet, gjør det til ens eget.<sup>39</sup> Og for det femte: Siden det er tilegnelsen som står i fokus, får man ikke den typen distansering (detachment) til eget vokabular, som vi så var tilfelle der den radikale tvilen var dominerende.

---

<sup>38</sup> Jeg forholder meg her til Ramberg 2014, side 12-15.

<sup>39</sup> Ramberg selv formulerer dette poenget på følgende gode måte: ”But here we would do better to stop thinking of irony as a matter of eistemic attitudes at all. For the ironist’s form of awareness of the malleability and lack of grounding of her terms of evaluation – her final vocabulary – is not a form of skepticism, nor of nostalgia, but a sense that it is not yet properly *her own* (Ramberg 2014: 13).

## 5.6.2 Rorty og Lear: ironi som engasjert refleksjon

Spørsmålet nå er på hvilken måte et slikt begrep om ironi, der selvdannelsen står mer sentralt enn den refleksive tvil, kan sies å ligge tettere opp til Lears tanke om ironisk erfaring. Som vi har sett i forbindelse med Lear tidligere i dette kapittelet, tilbakeviser han at ironi er en utelukkende distansert holdning, ironi er nemlig vel så mye en søken etter en mer robust utgave av de verdier som er knyttet til ens sosiale praksis.

Likevel er det som tidligere nevnt en rystelse på ferde i den ironiske erfaring. Vi blir rystet, fordi ironi er en opplevelse av at enhver sosial praksis har preg av en ”pretense”, og at hva og hvem vi gir oss ut for å være, dermed har noe foreløpig eller uferdig ved seg. Det avgjørende er imidlertid at dette ikke resulterer i en distansert og likegyldig holdning, men snarere i et forsøk på å ombeskrive både en selv og denne praksisen. Ramberg sier det på denne måten: ”Rather, what the disruption of one’s self-understanding calls for, is a tentative move toward restating one’s practical understanding of what one is here and now, and what one may be in the process of making oneself” (Ramberg 2014: 15). Med andre ord: I den ironiske erfaring blir jeg rystet, ikke fordi jeg blir hensatt til en observatørrolle der alle livsmuligheter fremstår som like vilkårlige og dermed like lite forpliktende – men fordi det som nå fremstår som usikkert er noe som har avgjørende betydning for hvem jeg er.

Muligens er det her fruktbart å skille mellom distansert og engasjert refleksjon for å fremheve hva som kjennetegner dette rikere ironibegrep som Ramberg er på sporet av hos Rorty (Ramberg 2014: 14, Lear 2011: 21). Den distanserte refleksjon er da den epistemiske holdning som vi så i forbindelse med den radikale tvil. Den engasjerte refleksjon er den form for selvdannelse der individet aner det usikre ved de verdier og idealer som er knyttet til ens sosiale praksis, men likevel er engasjert i både å utdype hva disse verdiene og idealene består i og å finne ut hvem han selv må være for at en slik utdyping skal kunne finne sted. Med Ramberg:

Self-creation – switching now to Rorty’s terms – thus operates as simultaneous transformation of the self and its social sources – the repertoire of practical identities available in the common ground of community. Irony, thus regarded, becomes an experiential awareness of the responsibility one has both for one’s practical identity and to one’s practical identity – or, Rorty’s terms, *for* and *to* one’s final vocabulary (Ramberg 2014: 15).



Forstått på denne måten, kan ironi også hos Rorty oppfattes som en erfaring av å komme til kort overfor idealer som man allerede er forpliktet på. Det betyr i så fall at vi gjennom Rambergs lesning har kunnet imøtegå et viktig element i Lear i sin kritikk. ” (...) all that remains is irony as a form of detachment”, hevdet Lear i sin vurdering av Rortys ironiker. Ved hjelp av Rambergs lesning har vi forsøkt å vise at dette er tilfellet dersom man gjør den radikale tvil til kjernen i Rortys ironibegrep. Dersom man derimot vektlegger selvdannelsen som det sentrale momentet, er det mulig å hevde at ironikerens løsere bånd til sitt eget vokabular samtidig fungerer som et insitament til å styrke forpliktelsene til dette vokabularet.

## 6 Avslutning

I 2013 var det 200 år siden Kierkegaard ble født. I den forbindelse deltok forfatteren Siri Hustvedt på et arrangement som forgikk i København. Da samtalen kom inn på ironi, uttalte hun følgende:

I remember after September 11, everyone was announcing the death of irony. And it was a horrible moment in New York, as you know. But the thought that people should announce publicly that a form of double consciousness, that as far as I am concerned is necessary to existing, should be banned from American culture, was so stupid, that, you know, I really felt annoyed. (Siri Hustvedt: 2013).

Roger Rosenblatt, som vi nevnte i innledningen, er sannsynligvis en av de Hustvedt sikter til. Ifølge Rosenblatt ville ingen ting være tapt dersom ironien kom til å forsvinne. Snarere tvert imot. Ironiens død ville føre til sterkere pliktfølelse, økt virkelighetssans og større sensitivitet for andre menneskers lidelse. Med andre ord: ironiens død ville samtidig markere begynnelsen på et nytt alvor som menneskene har behov for.

Som vi skjønner av uttalelsene, er ikke Hustvedt enig denne beskrivelsen. Hun mener tvert imot at ironien utgjør et helt nødvendig aspekt ved den menneskelige eksistens.

Man kan lure på hvorfor uenigheten er så stor mellom Rosenblatt og Hustvedt. Trolig skyldes det at de verken har samme forståelse av ironi eller av hva et menneskeverdig liv innebærer.

I denne masteroppgaven har jeg forsøkt å undersøke disse spørsmålene innenfor horisonten av Kierkegaard og Rortys tenkning. Jeg har drøftet hva vi kan forstå med ironi, og jeg har forsøkt å analysere hvorfor, og på hvilken måte, ironi er av betydning for å leve et menneskeverdig liv.

Jeg har argumentert for at den totale ironi, slik Kierkegaard formulerte den i BI, kan sies å bidra til et menneskeverdig liv fordi den forløser menneskets subjektivitet. Samtidig har jeg pekt på at denne formen for ironi kan utarte seg til en uhemmet subjektivism med en rekke uheldige eksistensielle implikasjoner.

Videre har jeg drøftet i hvilken grad det Kierkegaard kaller behersket ironi er en løsning som evner å temme ironiens negativitet. Hvis det er mulig, kan vi i så fall tenke oss at det er som

behersket ironi at ironien er vesentlig for å leve et menneskeverdige liv. Problemet med denne løsningen er at den forutsetter en sammenveving med den sosiale og etiske virkeligheten (Sittlichkeit), og at omslaget fra ironisk distanse til en slik sammenveving trolig er mer problematisk enn det Kierkegaard fremstiller det som i BI. Faren er at ironien, når den først er sluppet ut av flasken, vil komme til å undergrave de verdier og forpliktelser som skal til for å beherske den.

Dette siste var også et problem som jeg tok opp i forbindelse med Rortys ironiker. Jeg fant nemlig flere likheter mellom Kierkegaards totale ironiker og Rortys ironiker. For begge virket det som individualiseringsprosessen først kunne starte idet individet var hensatt til et eksistensielt ingensmannsland. Først gjennom en erfaring av rotløshet kunne selvet begynne å danne seg selv på en autentisk måte. Men samtidig var denne rotløsheten en eksistensiell tilstand som opphevet mer varige sosiale forpliktelser.

Det er likevel ikke rimelig å si at det er et fullstendig sammenfall mellom den totale ironiker og Rortys ironiker. Jeg forsøkte å justere dette bildet gjennom å påpeke at Rortys ironiker var mest opptatt av å tilegne seg sitt nedarvede vokabular, og mindre opptatt av å nyte en rendyrket negativ frihet i isolasjon fra den fellesmenneskelige verden. I tillegg mente jeg at Rorty var mer bekymret for at ironikeren skulle påføre andre mennesker lidelse enn han var av at ironikeren bedrev en ”estetisk” form for selvdannelse.

Et viktig mål i den siste fjerdedelen av denne oppgaven, har vært å undersøke muligheten for å komme fram til et rikere ironibegrep enn det som har vært i sirkulasjon i kapittel 2, 3 og 4. I den forbindelse har jeg særlig trukket veksler på Lears tenkning omkring det han selv mente var et mindre påaktet, men desto mer vesentlig begrep om ironi. Her har det særlig vært viktig å synliggjøre hvordan den ironiske erfaringen riktignok innebærer et moment av distansering fra de verdiene som hører til ens praktiske identitet, men at denne erfaringen samtidig åpner opp for aspirasjoner som kan utdype og styrke disse verdiene. Lear forklarte dette med at ironi var en spesiell form for å gjøre det ubevisste bevisst, og at det i det ubevisste fantes kilder som kunne bidra til selvets utvikling. Det betød i sin tur at ironi var avgjørende dersom det å leve et menneskeverdige liv var noe mer enn refleksivt tilpassning til de sosiale rollene som tilhørte ens praktiske identitet.

Helt til slutt i denne oppgaven har jeg forsøkt å peke på at Lears kritikk av Rorty muligens er litt forhastet. Ved hjelp av Rambergs argumentasjon i artikkelen ”Ironys Commitment:

Reading Contingency, Irony and Solidarity”, har jeg pekt på at dersom man toner ned den radikale tvilen og legger mer vekt på selvdannelsesaspektet, er det ikke urimelig å si at Rortys ironiker er i kontakt med den samme ironiske erfaring som Lear har beskrevet.



# Litteraturliste

Aristofanes (1977): *Skyene*. Oslo: H. Aschehoug.

Colebrook, Claire (2004) *Irony*. London and New York: Routledge.

Cross, Andrew (1998): "Neither Either Nor Or: The Perils of Reflexive Irony" I: Alastair Hannay og Gordon D. Marino (red.) *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eriksen, Trond Berg (2013): *Den fromme spotteren*. Oslo: Forlaget Press.

Frazier, Brad (2006): *Rorty and Kierkegaard on Irony and Moral Commitment*. New York: Palgrave Macmillan.

Fremstedal, Roe (2002): *Væren med den andre. Intersubjektivitet og etikk hos Søren Kierkegaard*. Hovedfagsoppgave, NTNU, Filosofisk institutt.

Gadamer, Hans-Georg (2012): *Sannhet og metode*. Oslo: Pax Forlag A/S.

Garff, Joakim (1995): "Den Søvnløse" – *Kierkegaard læst Æstetisk/biografisk*. København: C.A. Reitzels Forlag.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1997): *Forelæsninger over historiens filosofi*. København: Gyldendal.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986) *Innledning til estetikken*. Thorleif Dahls Kulturbibliotek, Aschehoug.

Heidegger, Martin (2007): *Væren og tid*. Oslo: Pax Forlag A/S.

Himmelstrup, Jens (1964): *Terminologisk Ordbog til Søren Kierkegaards Samlede Værker*. København: Gyldendals Uglebøger.

Guignon, Charles og Hiley, David R. (2003): "Introduction: Richard Rorty and Contemporary Philosophy". I: Guignon og Hiely (red) *Richard Rorty (Contemporary Philosophy in Focus)*. Cambridge: Cambridge University Press.

Honneth, Axel (2009): "Den individuelle frihetens patologier. Hegels samtidsdiagnose og vår tid". I: *Agora*, nr 4, 2009, side 195-212.

Hustvedt, Siri (2013): Siri Hustvedt and Paul Holdengräter on Kierkegaard in *The Black Diamond – The Royal Library*. Hentet oktober 2013.

Johansen, Karsten Friis (1994): *Den europæiske filosofis historie, Bind 1. Antikken*. København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck.

Kierkegaard, Søren (1994): *Samlede Værker*. Utgitt av A.B Drachmann, J.L. Heiberg og H.O Lange. København: Gyldendal. (Forkortet til SV).

Lear, Jonathan (2006a): *Radical Hope*. Harvard University Press.

Lear, Jonathan (2006b): "The Socratic Method and Psychoanalysis". I: Ahbel og Kamtekar (red.) *A Companion to Socrates*. Blackwell Publishing.

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

Lear, Jonathan (2012): *A Lost Conception of Irony*. Hentet fra <http://www.berfrois.com>, august 2013.

Lippitt, John (2000): *Humour and Irony in Kierkegaard's Thought*. London: Macmillan Press LTD.

Platon (1999a): *Laches*. Oslo: Vidarforlaget.

Platon (1999b): *Forsvarstalen*. Oslo: Vidarforlaget.

Platon (2001): *Symposion*. Oslo: Vidarforlaget.

Ramberg, Bjørn Torgrim (2010): "Richard Rorty – motvillig teoretiker?". I: Jørgen Pedersen (red.) *Moderne politisk teori*. Oslo: Pax Forlag.

Ramberg, Bjørn Torgrim (2013): "For the Sake of His Own Generation: Richard Rorty on Destruction and Edification" I: Gröschel, Alexander, Colin Koopman and Mike Sandbothe (eds), 2013 *Richard Rorty: From Pragmatist Philosophy to cultural Politics*. London and New York: Bloomsbury Academic, PP 49-72.

Ramberg, Bjørn Torgrim (2014): "Irony's Commitment: A Reading of Contingency, Irony and Solidarity". Forthcoming in *The European Legacy*, Special issue in Richard Rorty, Samuel Wheeler III, guest editor, spring 2014.

Rorty, Richard (1999): *Philosophy and Social Hope*. Penguin Books.

Rorty, Richard (2007): *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, Richard (2008): *Essays on Heidegger and Others*. New York: Cambridge University Press.

Rorty, Richard (2009): *Philosophy and the Mirror of Nature (Thirtieth-Anniversary Edition)*. New Jersey: Princeton University Press.

Rorty, Richard (2010): "Reply to J.B. Schneewind". I: Auxier, Randall E. og Hahn, Lewis Edwin (ed) *The philosophy of Richard Rorty. The Library of Living Philosophers, Volume XXXII*. Chicago: Open court.

Schneewind, J. B. (2010): "Rorty on Utopia and Moral Philosophy". I: Auxier, Randall E. og Hahn, Lewis Edwin (ed) *The philosophy of Richard Rorty. The Library of Living Philosophers, Volume XXXII*. Chicago: Open court.

Sløk, Johannes (1983): *Kierkegaards Univers*. Viborg: Centrum.

Soderquist, Brian K. (2007): *The Isolated Self. Irony as Truth and Untruth in Søren Kierkegaard's On the Concept of Irony*. Copenhagen: Søren Kierkegaard Research Centre, C. A. Reitzel's Publishers.

Stewart, Jon (2003): *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge: Cambridge University Press.

Søltoft, Pia (2000): *Svimmelhedens Etik*. Gads Forlag.

Taylor, Charles (1997): *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weinsheimer, Joel C. (1985): *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of Truth and Method*. New Haven and London: Yale University Press.





