

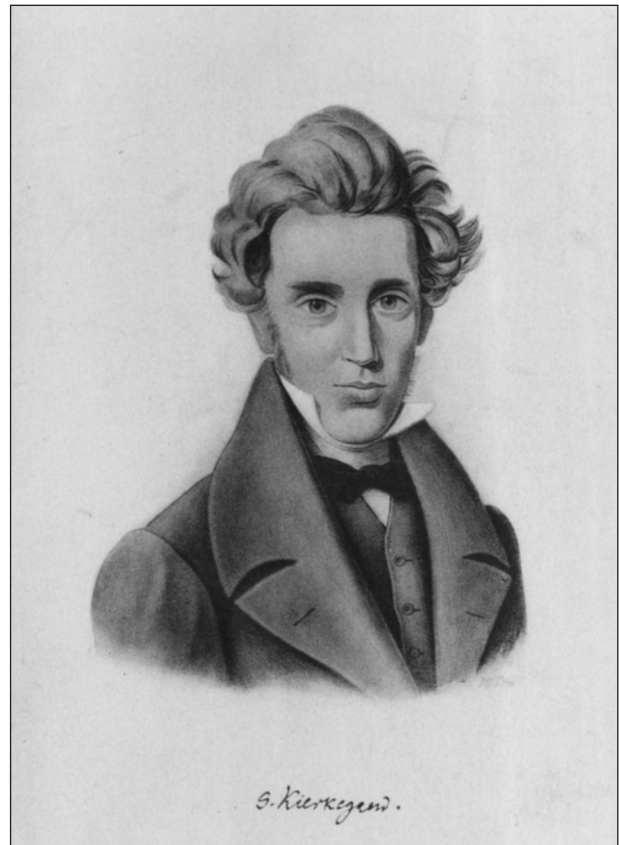
Heller Ágnes
Második előadás¹
Radikális filozófia II.:
Kierkegaard

Kedves Hallgatóim!

Bevallom, hogy Schellinggel már a múlt szemeszterben is mostohán bántam, s attól tartok, hogy most is így tesztek. Ugyanis rendre valakitől valakihez vezető úton helyezkedik el, s ezért akármilyen zseniálisan gondolatgazdag és ötletgazdag a munkássága, inkább azoknál töltök el hosszabb időt, akiket inspirált, mint nála. Igazságtalan elhanyagolásának az is egyik oka, amit egyszer Hegel jegyzett meg ifjúkora barátjáról: „Írva gondolkozik, mindig tovább ír és tovább gondolkozik, egyetlen munkáját sem lehet úgy bemutatni, hogy íme, ez Schelling filozófiája.” Ehhez nincs is hozzátenni valóm.

Nem ismétlem meg azt, amit a múlt szemeszterben a csodagyereknek induló Schellingről már egyszer elmondtam. Hogyan inspirálta barátját, Hegelt, aki a részben tőle eredő gondolatokat végiggondolta és rendbe (rendszerbe) szedte. Nos, miután a túl liberálisnak ítélt Hegel (legközelebbi tanítványát politikai okokból le is tartóztatták) meghalt a 30-as években dúló kolerajárványban, a berlini egyetem a már idősebb és konzervatív hírében álló Schellinget hívta meg a megüresedett katedrára. Ott adta elő „pozitív” filozófiáját. Fiatalkori filozófiáját nevezte „negatívnak”, az időskorot pozitívnak. A pozitív filozófia számos meghatározása közül csak egyetlen jellegzetes idézet, a *Bevezetés a kinyilatkoztatás filozófiájába, vagy a pozitív filozófia megalapozása* című kurzusának hetedik előadásából: „Mivel a pozitív filozófia abból indul ki, ami kívül van a gondolkodáson, nemcsak a relatív gondolkodáson kívül álló, hanem az abszolúte gondolkodáson kívül álló Létből (*Sein*) kell kiindulnia.”

Van valami közös Feuerbachnak és Schellingnek az ifjú radikálisokra tett hatásában. Mindketten metafizikaellenesek (Hegel-ellenesek) voltak, mindketten elutasították a racionalizmust, a fogalmi gondolkodás prioritását. Csakhogy teljesen másként, más alapon. Feuerbach az érzéki tapasztalatot, az empíriát állította az ész egyeduralmával szembe.



Schelling szerint azonban az észvallás is végső soron empíria. Ő Isten intellektuális szemléletéről beszélt a pusztán Isten fogalmából kiinduló metafizikai rendszerekkel szemben. (Talán emlékeztek rá, hogy az intellektuális szemléletet már ifjúkorában, az állítólag meghaladott negatív filozófiájában is többször a fogalmi gondolkodás fölé helyezte.) Mindketten a Létnek tulajdonítottak elsőbbséget, ugyanakkor a „léten” mindketten az egyéni létezőt tekintették. (Marx ezt kritizálta is, a már említett *Tézisek Feuerbachról* című munkájában.) Csakhogy az egyéni lét mindkettőjük számára mást jelentett.

Feuerbachnál az érzéki lényt, Schellingnél az egzisztenciát, az egzisztenciát. Mindkettőnél a vallás értelmezése, azaz inkább története volt filozófiailag alapvető. Csak hogy Schelling sokkal jelentősebb filozófus volt Feuerbachnál, s ezt magasabb elméleti szinten tette. Mitológiáról tartott egyetemi előadásai, amelyeket ő „filozófiai etnológiának” tekintett, különösen érdekesek. Istentörténetet írt, ha jól tudom, elsőnek. Szerinte nem a természetvallás, hanem a korlátolt monoteizmus volt az emberiség ősvallása. Kapcsolatba hozza a vallástörténetet, illetve az istentörténetet (amely szerinte ugyanaz) a nyelvhasználattal. Remekül gyakorolja a Biblia-hermeneutikát is. Számtalan filozófust értelmez, elsősorban Arisztotelészt, Descartes-ot. Kantot is. Hegelt persze nem. A rá való hivatkozás nélkül tekinti bolondságnak a „történelem végét”, ahogy az állam szerepének kiemelését, vagy a tökéletesedés gondolatát is.

A nevesebb radikális gondolkodók Schelling tanítványai voltak, vagy legalábbis az ő óráit látogatták, mint Friedrich Engels, Marx barátja s időnként társszerzője, vagy a szerzőként és aktivistaként is közismert anarchista Bakunyin. Kierkegaard pedig egyenesen azért utazott Dániából Berlinbe, hogy

Schelling előadásait hallgassa. Ezek az ifjú radikálisok nemcsak „tülléptek” Schellingben, ahogy túlléptek Feuerbachon, hanem számot is vetettek vele. Engels írt egy Schelling-ellenes dolgozatot, Kierkegaard, aki szorgalmasan jegyzetelt is Schelling előadásait, többek között naplójában említette meg Schelling előadásaiban való csalódását.

Søren Kierkegaard dán filozófus volt, hazájának büszkesége. Majdnem egész életét Koppenhágában töltötte, majdnem mindennap ugyanazokon az utcákon sétált, amelyeken manapság mi is sétálhatunk. Kevés filozófus van annyira jelen azon a helyen, ahol élt és gondolkozott.

Már sokszor idéztem Nietzschét, hogy a filozófia önéletrajz, ahogyan Hegelt is, hogy a filozófia a filozófus saját kora fogalmakban kifejezve. Kierkegaard esetében mindkét *bonmot* találó. Ami az elsőt illeti, Kierkegaard minden könyve – többek között – saját életrajzi tapasztalatainak, döntéseinek, vagy akár az ezekben kapott sebeinek filozófiai fikciókban való megjelenítése. Azt mondhatnánk, hogy minden műve egy-egy stilizált és fogalmi síkra emelt életrajzi tapasztalat köré épül. Ugyanakkor ezen keresztül is korának radikális kritikusa, radikális szempontból történő bemutatója, értelmezője.



Kőbányai János fotói

Kierkegaard az „egzisztencia” fogalma köré új filozófiai „alapszavakat” telepít. A 20. században egyes radikális gondolkodók, filozófusok és teológusok ezeket az „egzisztencia” fogalma köré épült alapszavakat – s ezzel magát az „egzisztencia” fogalmát – egy „egzisztencializmusnak” nevezett filozófiai irányzatban népszerűsítik. Marx tiltakozhatott az ellen, hogy őt „marxistának” nevezzék, Kierkegaard-nak nem volt módja az „egzisztencializmus” ellen tiltakozni. Hegel halála után azonban szokássá vált, hogy a filozófusok önmagukat az „isták” (marxista, pragmatista, strukturalista, pozitivisták stb.) vagy az „iánusok” (kantianus, hegelianus, freudianus stb.) közé sorolják, mert ha nem tettek, hiányzott a pedigréjük.

Kierkegaard esetében még a „filozófus” elnevezés is kétséges. A hagyományos filozófiáktól Nietzscheig senki sem tért el olyan radikálisan, mint Kierkegaard (talán még Nietzsche sem). Hogy rendszert nem alkotott, az magától értetődő. Gondolatait egészen különböző műfajokban fejtette ki. Történetekben, Biblia-értelmezésekben, műkritikában, elbeszélésekben, párbeszédekben, meseértelmezésekben, pamfletokban, önéletrajzi vázlatokban, de akár értekező prózában is. Ez a műfaji gazdagság Rousseau-ra és Diderot-ra vagy akár Lessingre emlékeztet (az utóbbira hivatkozik is), akár a romantikusokra.

Megkérdézhetnék: felvilágosító volt-e Kierkegaard? Vagy romantikus? Szerintem egyik sem, bár az a kérdés állt problémaérzékenységének középpontjában, amely mind a felvilágosításra, mind a romantikára jellemző: a kereszténység. Csakhogy ő sem nem ateista vagy deista, mint a felvilágosítók, sem nem tér meg egy egyház kebelébe, mint a romantikusok. Abban a korban élt, amelyben, Marx szavaival, kiderült, hogy az ész birodalma a burzsoázia birodalma. Ezt a birodalmat Kierkegaard kineveti, megveti, undorral, s néha kétségbeesve írja le, s ebbe a tablóba a kora kereszténység is beletartozik: sőt, a legfőbb helyet foglalja el.

Kierkegaard művei közül az épületes beszédek, a soha elő nem adott prédikációk nem tartoznak a filozófia történetébe. Vallási elmélkedései közül csak azokat vehetem figyelembe, amelyek egyes filozófiai művek szerves részét alkotják. Arról fogok beszélni, hogy ki volt Kierkegaard, a gondolkozó, nem arról, hogy mi volt. Önvallomása szerint költő volt, de ennek értelmezéséhez előbb tudnunk kell, mit is mondott a költészetről.

Filozófiai, azaz költői műveit Kierkegaard álneveken írta. Persze Koppenhágában mindenki tudta, hogy ő a szerzőjük, tehát az álnév nem a cenzúrának szólt, hanem azt a nézőpontot jelölte meg, amelyből az állítólagos szerző hozzáánk szól. A kanti antinómiák vagy a hegeli állítás/tagadás nála nem



ellentétes tételek, illetve következtetések formájában jelennek meg, hanem mint egymással szemben álló életformák, életfelfogások, gondolkodásmódok, világszemléletek, mint az egzisztenciának különböző létformái. A különböző álnevek – különböző maszkok. Csak egy álnév (Climacus) jegyez több művet, s ezek éppen a tisztán filozófiai művek.

Mielőtt a különböző maszkok nevében írt műveiről beszélnek, meg kell említenem Kierkegaard disszertációját. Teológiahallgatóként filozófiából írta: az irónia fogalmáról. (Az iróniának későbbiekben még szerepe lesz.) A könyvben Kierkegaard a szókratészi (platóni) iróniát, illetve annak két változatát értelmezi Platón dialógusain keresztül, megkülönböztetve azt a romantikus iróniától. Ettől a remek könyvtől most el kell tekintenem.

Nem takaríthatok meg azonban magamnak, azaz Nektek egy másik „előzetest”. Említettem, hogy Kierkegaard „költői” művei nemigen érthetők, vagy nem ugyanúgy érthetők életrajzi referenciák nélkül. Két életrajzi esemény jelenik meg ismételtelen Kierkegaard műveiben, különösen a „költői” művekben. Az egyik az apatörténet. Kierkegaard apja ifjúkorában kétségbeesésében megátkozta Istent. Egész későbbi életében ezt kívánta levezekelni. Ezért döntötte el, hogy későn született fiát (Kierkegaard anyja 52 éves volt) Istennek fogja áldozni – lelkész lesz belőle. A második egy szerelmi történet. Kierkegaard beleszeretett egy Regine Olsen nevű polgárlányba, és eljegyezte őt. Egy idő elteltével minden magyarázat nélkül felbontotta az eljegyzést, bár Reginét mindennél jobban szerette. Az elhagyott lány végül férjhez ment korábbi tisztelőjéhez, s boldog családanya lett belőle. Kierkegaard, a poéta, pedig alternatív képzeletbeli történeteket írt szerelme témájára, ahogy a nála kevésbé tehetséges szerelmesek is tenni szokták.

Kedves Hallgatóim! Ti döntsetek el, hogyan jelennek meg az életrajzi motívumok Kierkegaard filozófiai, illetve poétikus műveiben. Egyet azért ajánlhatok Nektek mindkét történethez. Az apa alaptörténethez a *Félelem és reszketés* című könyvecskét, a szerelmi történethez a *Vagy-Vagy* című könyv első részéből „A csábító naplóját”.

A 20. század elejének egyik nagy filozófiai szenzációja volt – Heidegger szerint – Kierkegaard *Vagy-Vagy* című művének megjelenése. Ettől kezdve Kierkegaard gondolatai megtermékenyítik mind az európai filozófiát, mind pedig a protestáns teológiát. A korábban keletkezett, iróniáról írott könyve csak azok figyelmét keltette fel, akik Kierkegaard-ban felismerték a jelentős filozófiai szerzőt.

A *Vagy-Vagy* már bemutatja a szerzőt, méghozzá sokféleképpen: alapgondolatát, esztétikáját, etiká-

ját, Istenhez való viszonyát, ahogy az álnevek alá rejtőzését is. Sok minden alakul még Kierkegaard filozófiájában, számos új fogalom jelenik majd meg, s számtalan filozófiai alapkategória újraértelmezésére is sor kerül még. Azonban az alapszerkezet készen áll.

Miért nem beszélek akkor rendszerről, ahogy hasonló esetekben tenni szoktam? Elsősorban azért, mert Kierkegaard műve ellenrendszer. Másodszor, mert nem ontológia, nem a Létről, hanem az emberi létről beszél. Mégsem antropológia, mert nem az emberi lényegről, hanem az egyes ember, az egzisztencia életviteléről beszél. Három életvitelről: az esztétikairól, az etikairól és a vallásiról. Ezek, ismétlem, nem szférák, hanem az egzisztencia alternatív életvitelűi. A kanti vagy-vagy (az antinómiák) ontológiaiak, ellentétük a megismerő elme számára feloldható. Az egzisztáló azonban olyan antinómiával áll szembe, amely nem ontológiai jellegű, itt dönteni lehet, dönteni kell véglegesen az egyik vagy másik mellett: vagy-vagy. K

A *Vagy-Vagy* az „álarc” vezet be. A könyv kéziratát valaki (a Kiadó) egy régi szekreterben találta. Két különböző kézírással. Szemmel láthatóan két egymást jól ismerő ember feljegyzéseiről van szó, mivel a második az elsőhöz beszél, Kiadónk így megkülönbözteti A. és B. feljegyzéseit. A. reprezentálja az esztétikai életvitelt, B. az etikai életvitelt. Ezeket Kierkegaard „stádiumoknak” is nevezi. A harmadik stádium, a vallás itt egy másik (harmadik) álarcban jelenik meg.

Hadd ismertessem röviden A. papírjait. Különböző, egymással csak igen lazán összefüggő írásokról van szó, így mindegyik bemutatása egy teljes tanóra esetében is lehetetlen lenne.

Kierkegaard először ironikusan mutatja be, mit is jelent a választás az esztétikai szférában, ahol a választás nem egzisztenciális, hanem véletlenszerű. Ahol az ember élete így is, amúgy is belefuss az értelmetlenségbe, depresszióba. „Házasodj meg, meg fogod bánni: ne házasodj meg, azt is meg fogod bánni, házasodj, vagy ne házasodj, mindkettőt meg fogod bánni stb.”

A. papírjai a következőkben jelentős esztétikai írásokat is tartalmaznak. Ezek az esztétikai elemzések a bemutatott három „erotikus stádium” közül az első kettőben (közvetlen, illetve közvetett erotikus stádium) olvashatók.

A közvetlen erotikus stádium a zenei erotikus. Ezt a stádiumot Kierkegaard elsősorban Mozart *Don Giovanni* című operájának értelmezésével mutatja be. Don Juan, a csábító „absztrakt” csábító, azért absztrakt, mert ő nem egy egyes, konkrét pszichológiával ábrázolt egyén, hanem maga a termé-

szet, s mint „természet”, kívül áll az erkölcs világán. Ő az erotikus zsenialitás megtestesítője. (Elemzi az opera többi szereplőjét is, mint a közvetlen erotikus három alstádiumának megtestesítőit).

Kierkegaard egyik alapgondolata, hogy az erotika mint princípium a kereszténység terméke, ami első pillanatra meglepő, de végül, ha egy kicsit gondolkozunk, magától értetődő lesz. Egy másik alapgondolata az esztétikai tökéletességre vonatkozik. A *Don Giovanni* a tökéletes és megismételhetetlen opera, mert mind médiuma (a zene), mind pedig eszméje (az erotika) elvont.

Kedves Hallgatóim, nem tehetek mást, minthogy javasoljam Nektek, elsősorban az esztétika iránt érdeklődőknek, hogy olvassák el ezt a tanulmányt.

A közvetett erotikus stádium legfontosabb írása a „A csábító naplója”. Már javasoltam, hogy olvassatok el, ha érdekel, hogyan jelenik meg Kierkegaard stilizált önéletrajza írásaiban. A „napló” Kierkegaard és Regine Olsen szerelmének, eljegyzésének s az eljegyzés felbontásának a történetét meghamisítva beszéli el. Kierkegaard saját bevallása szerint azért írta, hogy megtévessze Reginét (akit ebben a történetben Cordeliának nevez) azzal, hogy magát lelkiismeretlen, számító csábító köntösében jeleníti meg, aki kezdettől fogva „magáévá akarta tenni” tárgyát, s ehhez felhasználta a legkülönbözőbb trükköket. Nem megerőszkoltni akarta a lányt (abban nincs erotika), hanem önkéntes odaadást várt és kapott is. Mint ahogy Regine saját tényleges naplójából később kiderült, ő nem hagyta megtéveszteni magát, jobb volt az emberismerete. Kierkegaard valós motívuma a szakításra az impotencia volt, nem okvetlenül szexuális értelemezve, hanem mint tartós emberi viszonyok kialakítására való képtelenséget. Neki csak Istenhez volt tartós, ha nem is felhőtlen viszonya. (Különböző formában, például levelezés formájában még számos írásában variálja, többek között *Az í-méltés* címűben. Ezt a fontos és érdekes írást idő hiányában nem tudom nektek bemutatni.)

Azonban térjünk vissza a *Vagy-Vagyra*, ezúttal B. papírjaira, s ezzel az etikai stádiumra. Azaz „Az esztétikai és etikai közötti egyensúly, a személyiség kimunkálásában” és „A házasság esztétikai érvényessége” című írásokra. Ezekben B. azaz Vilmos bíró, igyekszik meggyőzni az esztétikai stádiumban megrekedt és kétségbeesett barátját, hogy amennyiben az etikai stádiumba „ugrik”, még nem áldozza fel az esztétikát sem, sőt. Hogy attól, ha valaki polgári foglalkozást űz, családjá van, még nem lesz unalmas üres filiszterré, mivel a belső történés ugyanannyi kalandot ígér, mint a külső történések. A házasságban is megőrződhet az első szerelem, s

a kölcsönös szeretetben és tiszteletben, az együtt emlékezésben több az erotika, mint a csábításban.

Filozófiailag azonban nem ezek a gondolatok a legfontosabbak és legmaradandóbbak, hanem az egzisztenciális választás értelmezése. Erre Kierkegaard még többször sort kerít, legrészletesebben a *Lezáró tudománytalan utóirat* Lessingre vonatkozó fejezetében. Én azonban most az egész gondolatmenetet itt, első megfogalmazása kapcsán fogom bemutatni, minthogy az utóbbi könyvnek csak egy részlete létezik magyar nyelven.

Az esztétikai életformából az etikaiba nem vezet utca. Egzisztenciális választásról van itt szó, tehát nem ennek vagy annak a megválasztásáról, hanem önmagam, saját lényeges egyetlenségem, tehát egzisztenciám megválasztásáról. Önmagam megválasztása ugrás, nincs közvetítés esztétikai, azaz véletlen létezésem s a magam által választott egzisztenciális létezésem között. Azaz az egzisztenciális választás szabad választás s egyben a szabadság választása is. Aki önmagát választja, azt nem határozza meg semmi önmagán kívül. Ő önmagának oka. Aha, mondhatjátok, ezt már ismerjük: Isten *causa sui*, önmagának oka. Mégsem ugyanaz persze. Isten lényegéhez, mint tudjátok, hozzá tartozik a létezés. Az ember lényegéhez azonban nem. Mi több, az ember választ, s ahogy választ, úgy nem választhat is. S ha Ti most Kant transzcendentális szabadságára hivatkoztok, akkor arra tudlak csak figyelmeztetni, hogy a transzcendentális szabadság az Ész ténye, míg az egzisztenciális választás az egzisztencia lehetősége, de korántsem ténye. Azt is mondhatnátok, joggal, hogy az a bizonyos „társadalmi lét”, a kor, a társadalmi helyzet, az értékviszonyok, hitek mégiscsak befolyásolják a választást, az tehát nem lehet szabad. Mire Kierkegaard azt válaszolja, hogy az egzisztenciális választás időtlen pillanatában az ember mindezt újraválasztja. Újraválasztja világát, környezetét, saját pszichológiáját, s így elmondhatja, hogy mindezeket én választottam, újraválasztottam, úgy ahogy vagyok, amilyen vagyok, választottam meg önmagam, s azzá válok, aminek önmagam választottam. Önmagam választása az etikai szférába, életvitelbe való ugrás, abszolút átváltozás. Az, hogy az egzisztenciális választásnak nincs oka, még nem annyit jelent, hogy feltétele sincsen. Vannak esetleges feltételek, amelyek azonban nem okok. Ilyen, mint a későbbiekben ki fog derülni, a kétségbeesés.

Kedves Hallgatóim, hangsúlyozom, hogy Kierkegaard más egzisztenciális választást, mint az etikait, nem ismer, s kései munkáiban ezt azonosítani fogja a vallásos stádium egzisztenciális választásával. Hozzátenném, bár ez nem egy filozófiatörténeti elő-

adás-sorozathoz tartozik, hogy Kierkegaard nyomán különböző egzisztenciális választásokról is beszéltek, illetve ábrázolták őket drámában, regényben vagy operában. Mindehhez még azt a személyes megjegyzésemet is hozzátennem, hogy Kant után kizárólag Kierkegaard alkotta meg a modern világ filozófiai etikáját, méghozzá anélkül, hogy feltételezett volna két egymástól ontológiailag független embert (az empirikust és a transzcendentálist) az emberen belül. Kierkegaard-nál ugyanis az empirikus ember maga választja meg magát transzcendentális emberré.

Bár a *Vagy-Vagy* című műben az esztétikai, illetve etikai stádiumról van szó, a könyv végén egy betétben megjelenik a vallási stádium is. Méghozzá egy jütlandi lelkész soha el nem hangzott prédikációjának a szövegében, amelyet kéziratban Vilmos bírónak küldött. (Jütlandban átkozta meg Kierkegaard apja Istent.) A prédikáció egy ultimátum. Címe (meglehetősen döcögő fordításban) „Az épületes, mely abban a gondolatban van, hogy istennel szemben sohasem lehet igazunk.”

A prédikáció Isten igazságtalanságainak felsorolásával kezdődik. Elpusztította Jeruzsálemet, megbünteti az atyák vétkét a gyermekekben harmad- és negyedízigen, elpusztítja a jót a rosszal együtt. Az, hogy ez büntetés lenne, felháborítja az embert. Így perbe száll a Mindenhatóval.

Az embernek a másik emberrel szemben hol igaza van, hol nincs igaza. Igazságról és igazságtalanságról beszélünk. Istennel szemben azonban ez „nem megy”. Az a gondolat az egyedül épületes gondolat, hogy Isten orcája előtt soha sincsen igazunk. Egy embert szeretünk, megcsal, vagy azt hisszük, hogy megcsal, neki van igaza, vagy nekünk? Hogy nekünk nincs igazunk, fájdalmas érzés. Vagy nekünk nincs igazunk, vagy neki. Ez a kétség állapota, nem tudjuk az igazságot. Azonban Istennel szemben, Isten orcája előtt soha sincsen igazunk. Nem azt mondjuk, hogy Istennek mindig igaza van, mert ez nonszensz, hanem azt, hogy Isten orcája előtt soha sincsen igazunk. Ez a szeretet megkérdőjelezhetetlen, ezért épületes. Azaz Kierkegaard-nál is jelen van az abszolút. Ez nem az abszolút szellem, hanem az abszolút viszony.

A mű végszava szerint csak az igazság a te számodra, ami épületes a te számodra. (Egy későbbi művében, amelyre majd idejében rátérek, ezt úgy fogja kifejezni, hogy az igazság szubjektivitás).

Kedves Hallgatóim, ezzel magunk mögött hagyjuk Kierkegaard első neves művének rövid bemutatását. Most pedig igyekszem bevezetni Benneteket, megírásuk sorrendjében, Kierkegaard két olyan alapvető filozófiai munkájába, amelyek

ugyanakkor Biblia-értelmezések is. Hermeneutikai remekművek.

A *Félelem és reszketés* szerzője Johannes Silentio. Az álnév (maszk) hallgatásra utal, s ennyiben beszédes. Az interpretáció tárgya, illetve alanya az *akéda*, Ábrahám áldozata (Genezis, XXII.).

Kierkegaard egy paradoxonnal kezd. Ábrahám közönséges gyilkos, hiszen a „Ne ölj!” parancsot már a Noénak adott isteni törvény is tartalmazta. Az pedig mindegy, hogy ténylegesen ölt-e, vagy pedig csak szándékában volt ölni. Ugyanakkor Ábrahám „a hit lovagja”, s ezzel minden hős és hősiesség felett áll. Ő volt az első, aki vállalta, hogy Istenrel szemben soha sincsen igaza. Ez az egyik paradoxon, de van egy másik is: Isten egyrészt megígéri Ábrahámnak, hogy az ő magvából nagy népet támaszt, s ugyanaz az Isten megparancsolja neki, hogy ölje meg, áldozza fel fiát, „akit szeret”. Hogy lehetséges ez? Ábrahám nem kérdez, ahogy a Bibliában sokan megteszik. Az ő hite abszolút, megkérdőjelezhetetlen, ő tudja, vallja, hiszi, hogy Isten orcája előtt neki soha sem lehet igaza. Azaz, az ő viszonya Istenhez abszolút. Ezért nevezi őt Kierkegaard a hit lovagjának. Az abszolút hit az abszolút rezignációból való „ugrás”. (Figyeljete: az esztétikai stádiumból az etikaiba való ugrás előszobája a kétségbeesés, az etikaiból az vallásiba való ugrás előszobája a rezignáció.)

Ez az „ugrás” Ábrahám esetében is egzisztenciális választás. Ábrahám önmagát mint a hit lovagját választotta már a kezdet kezdetén, amikor Isten szavára hallgatva hazáját, családját, múltját maga mögött hagyva egy idegen világ és sors felé vette az útját. Egy egzisztenciális választásból nincs visszaut, mert ha visszanéz, ha ebben, azaz önmagában kételkedik, akkor elveszíti örökre önmagát (sóbálvánnyá válik).

Ábrahám tehát nem áll erkölcsi döntés előtt. Azaz nem tragikus hős. A tragikus hősök, elemzi a tragikus műfajt Kierkegaard, valami általános értéket kedvéért áldoznak fel másokat, olykor önmagukat is. Így például Agamemnón lányát, Iphigéniát a görög hadakért, a győzelmi esélyekért. Nem így Ábrahám. Ő mint egy egyes, egy Egyetlen felszólítására, egyetlen abszolút viszony értelmében, önmaga választásából következően áldozná fel fiát. Ez tehát nem etikai döntés. Itt az egyes az általános felett áll.

Hogyan állhat az egyes az általános felett? Mitől és hogyan állhat a Bibliában az egyes az általános felett? Az etikai teleologikus felfüggesztése következtében. Mit jelent a teleologikus felfüggesztés? A Biblia teleológiailag üdvtörténet. Az üdvtörténet kezdete az ember megteremtése. A vége, pontosab-

ban szólva a beteljesülése, az *eszkaton* (a Messiás eljövetele, Jézus eljövetele, az ezeréves birodalom.) Nos, Kierkegaard szerint az etika teleologikus felfüggesztése nem más, mint az üdvtörténet prioritása az etikával szemben.

Kierkegaard remekül olvassa a Bibliát. Itt nincs módom kitérni arra, amit másutt bővebben kifejtettem (*Ímbol vagyok, a Genézis könyvének filozófiai értelmezései*, Budapest, 2006), hogy a Genézis könyvének számos története példázza az etika teleológiai felfüggesztését. Arra is kitérhetnék, hogy erre az Exodustól kezdve nincs több példa. Most azonban rá kell térnem Kierkegaard másik, szintúgy Biblia-értelmezésen alapuló filozófiai munkájára. Ebben az esetben Kierkegaard egy már Ágoston óta a filozófiai értelmezések középpontjában álló bibliai passzus újraértelmezésére vállalkozott.

A *szorongás fogalma*, azaz Vigilius Haufniensis pszichológiai vizsgálata az „eredendő bűn” dogmatikájával kapcsolatban. Kierkegaard itt olyan bibliai témát érint, (Genézis II–IV.), amelynek értelmezése Ágostontól Kantig a filozófiai kánonhoz tartozott, s amely értelmezéseket a könyv bevezetésében Kierkegaard elégtelennek, illetve tévesnek ítél.

A bűnt lehet persze metafizikailag tárgyalni, de ő nem teszi ezt. Már azért sem, mert a bűnt nem állapotnak tekinti, nem valamiféle aberrációnak, betegségnek. De etikai szempontot sem vezet be, mivel sem nem prédikál, sem nem ítélkezik. Az etika eszményről beszél (transzcendentális eszményről, mint Kant), s ez kizárja magából a bűnt. A dogmatika sem magyarázhatja meg a bűnt, mivel az eredendő bűn dogmája már feltételezi azt. Ezért ő (Kierkegaard) egy új megközelítéssel kísérletezik, egy pszichológiai megközelítéssel, amely a bűn reális lehetőségének kérdését veti fel – hogyan keletkezik a bűn, tehát a bűn lehetőségéről. (Már itt is megemlíti, hogy kétféle etika létezik, amelyek egyike nem vesz tudomást a bűnről, de ő egyikre sem tart most igényt.)

A dogmatika az első bűnről mint „eredendő bűnről” beszél, amit Ádám követett el. Ezzel a dogmatika kiemeli Ádámot az emberi történelemből. Ádám így az emberi nem. Azonban minden individuum az emberi nem. Az emberi nem története halad, de minden individuum története az elejéről kezdődik. Mi a különbség Ádám bűne és minden egyes ember első bűne között? Az első bűn révén jelenik meg a bűn a világon, de ez minden egyes ember első bűnére nézve igaz. A bűn mindig valamely bűn révén jelenik meg a világon. Nem létezett-létezik, azaz a bűn minden egyes esetben ugrással jelenik meg a világban.

Kedves Hallgatóim, látjátok, hogy az „ugrás” fogalmát Kierkegaard most az egzisztenciális választás után a bűn világra jöttéhez is rendeli. Mindkét esetben arról van szó, hogy nincs semmi sem az emberi nem, sem az egyes ember természetében, ami valamire szükségszerűséggel determinálná, bár mindkét esetben van az ugrásnak valamiféle feltétele, körülménye. Ugyanakkor, mint azt azonnal látni fogjátok, van egyfajta ontológiai összefüggés a bűnbe való ugrás és önmagunk megválasztása között. Az első bűn, a szabadságba való ugrás, a morális bűnösség és büntelenség (nem ártatlanság), tehát minden választás feltétele. Az egzisztenciális választás ugyanakkor már feltételezi ezt az ugrást, azaz a szabadságot mint önmagam megválasztásának feltételét.

A bűnösséggel szembe szokták állítani az ártatlanságot. Az ártatlanság közvetlenség, azaz tudatlanság. Az ártatlanságban az ember nem szellemileg meghatározott. A szellem mintegy „álmodik” az emberben (ezért is nem tudja a jót a rossztól megkülönböztetni). Az ártatlanság világában nincs sem békétlenség, sem konfliktus, csak nyugalom van, paradicsomi állapot, azaz a Semmi. A semmi szorongást szül. Az ártatlanság tehát szorongást szül. Félni valamitől félünk, de a semmitől szorongunk, a félelem racionális, a szorongás nem az, az előbbi az etikába, az utóbbi a pszichológiába tartozik.

A szorongás a szabadságnak mint a lehetőség lehetőségének valósága. Sem nem szenvedés, sem nem bűn, hanem valami kalandos, rejtélyes iránti vonzódás. Minél több a szellem, annál intenzívebb a szorongás. Az ember test és lélek szintézise, még-hozzá a harmadikban, a szellemben.

A Bibliának az ismert értelmezése, hogy Ádámot a tilalom vonzotta, Kierkegaard szerint félreértelmezés. Hiszen meg sem érthette mi az, hogy meghalni, nem tudott a szabadságról sem, s így nem félhetett a haláltól, hanem szorongott, tudatlanságának ártatlanságában szorongott, s mivel a nő inkább szorong, Éva még Ádámnál is intenzívebben szorongott. A bűnbeesés ugrás, még-hozzá a szabadságba való ugrás. Nem a taszítás, hanem a vonzás következménye, a tudás, a szabadság vonzása a semmiben, az ártatlanság tudatlanságában. Az ugrás a végtelen tartamú jelen, az „örök” paródiája, a pillanat. (A „pillanat” a kései művekben még jelentős szerepet fog játszani.)

Itt Kierkegaard Platónra hivatkozik, aki szerint a pillanat *metabolé*, átmenet, amelyben az egy nem sok és a sok nem egy. Minden pillanat folyamat, azaz sosem egy pont. Egyetlen pillanat sem jelen idejű, tehát az időben nincs jelen. Ha a pillanatot megnevezzük, akkor kitágítjuk a pillanatot, s ezzel

feltartóztatjuk az idő folyását, ami ismétlem, az örök paródiája.

A jelenidő tehát nem időfogalom, hanem vagy végtelen üresség, vagy végtelen folyamatosság. Az életben semmi jelen idejű nincsen. A pillanat szó (fogalom) jelzi idejét, aminek sem múltja sem jövője sincsen. Hasonlóképpen az örök. Tehát a pillanat nem az idő atomja, hanem az örökkévalóság atomja. Csak a pillanattal kezdődik a történelem. Az idő állandóan metszi az örökkévalóságot a pillanatba. A jövőbeli így az egész, amelynek a múlt része. A jövőbeli az inkognitó. Ezért nem volt a görögöknek filozófiai jövőfogalmuk. (Az „inkognitó” fogalma számos szerepet játszik Kierkegaard filozófiájában. Így például az álarcok, illetve álnevek a könyvek állítólagos szerzői, szintén az inkognitó esetei, itt Kierkegaard van „inkognitóban”).

Kierkegaard itt visszatér a „szellem szorongásának” kérdéséhez (amit különben el sem hagyott). A szabadságba való ugrás szorongása a jövő előtti szorongás is. Amikor a bűn tételeződik, akkor ugyanis az időbeliség bűnösség lesz. Ami persze nem azt jelenti, hogy a halálbüntetés, legfeljebb azt, hogy a haláltudat, a halálfenyegetés annál nagyobb, minél magasabb a szellem. (Kedves Hallgatóim, ismeritek Tolsztoj *Három halál* című novelláját?)

A szellem szorongása után Kierkegaard rátér a szellemnélküliség szorongására, majd a dialektikus sorsként meghatározott szorongásra, továbbá arra a kérdésre, hogy miért nem jelenik meg a bűn fogalma a pogányságban, a zseni és a sors viszonyára, a bűn fogalmának szerepére a zsidóságban. Végül a bűn szorongására és a Jótól való szorongásra.

Időhiány miatt csak az utóbbira térek röviden ki, mert a „démoni” a későbbiekben is szerepet fog játszani Kierkegaard eszmevilágában. A démont általában etikailag értelmezik, vagy pedig elmebetegnek tartják. Kierkegaard szerint azonban a démoni egyik sem, hanem egy állapot, a zárkózottság, magába zártság állapota, amely (aki) nem képes megnyilvánulni, azaz csak önkéntelenül nyilvánul meg. Ennyiben a démoni a váratlan. A démoni ugyanakkor a mimikus alkat (lásd a múlt szemeszterből Diderot *Rameau unokaöccsét*). S ami a legfontosabb: tartalmatlan, unalmas. Hiszen önmagát zárja be azzal, hogy nem képes érintkezésre, hogy nem tud kommunikálni. Ez a szabadság szabadságnélkülisége, illetve a szabadságnélküliség szabadsága (ez is egyfajta inkognitó). Különböző fajta zárkózottság van, de a démoni zárkózottsága a Jótól való elzárkózás.

A szabadságot, folytatja Kierkegaard, kétféleképpen lehet elveszteni, de bárhogyan történik is ez, a bensőségesség hiányával jár. Miben fejeződik ki a

bensőségesség és a bizonyosság? A komolyságban. A komolyság a kedély (*Gemüt*) legmagasabb és legmélyebb kifejeződése. A bensőségesség és bizonyosság – komolyság. A démoni, fejezi be gondolatmenetét Kierkegaard, nem gondolja komolyan az örökkévalóságot, hanem szorong tőle.

A könyv utolsó fejezete, „A hit erejével megváltó szorongás” vallásfilozófiai-pszichológiai értekezés. A szabadság a szorongás lehetősége – ismétli meg Kierkegaard a korábban elmondottakat, de ehhez hozzáteszi, hogy a hit által ez a szorongás nevelő hatású. A szorongás kínnal nevel, azzal, hogy megnyitja a lehetőséget: bizonyosságot a hit által. Ez egyszer Kierkegaard Hegelnek arra a gondolatára hivatkozik, hogy a bizonyosság a végtelenséget anticipálja.

Kedves Hallgatóim, nem lehet kétségetek abban, hogy ebben a két utolsó fejezetben Kierkegaard többnyire önmagáról, de apjáról is beszél. A lehetőség tanítványa nem a világtörténelem nagy eseményeinek, hanem a belső történésnek a neveltje, a belső történésé, a pillanaté. Ahol a pszichológia véget ér, ott kezdődik dogmatika.

Kedves Hallgatóim, időnk lassan lejár, és ez önmegtartóztatásra készíten. Kierkegaard számos, a kereszténységet értelmező, továbbá a kora kereszténységet ostromozó írására nem tudok kitérni, de még a modern világ általános (és lesújtó) kritikájára sem. Ajánlom, hogy olvassa el, akit érdekel, *A szorongás fogalmához* fűzött glosszát, *A halálos betegség* című könyvet, továbbá *A jelenkor kritikáját*, Gyenge Zoltán kiadásában és tanulmányával. Gyenge Zoltántól ajánlom még a Schelling és Kierkegaard kapcsolatot értelmező írásait. Továbbá ajánlom még Suki Béla bevezetését a *Søren Kierkegaard írásaiból* című válogatáshoz.

Rátérek tehát Kierkegaard két késői alapvető filozófiai művének rövid ismertetésére. Késői, nem öregkori. Kierkegaard ugyanis a filozófusokhoz képest fiatalon, alig negyvenéves korában halt meg. Nem volt beteg, az utcán esett össze, miután kivette a bankból életjáradékának utolsó maradékát.

A két kései alapmű összefügg egymással. Az első címe *Filozófiai morzsák*, a másodikiké *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez* (Elnézést, csak a fordítás miatt vált a *smuler* szó egyszer morzsává, másodsor töredékké.) Kierkegaard *Filozófiai morzsákhoz* írt kiadói előszava ironikus. Ez az ironikus, önironikus (és költőileg szerkesztett) kis írás ugyanakkor visszautal a szorongásról írottakra. Mivel saját életét teszi rá, saját életével, teljes komolysággal viccelődhet.

A munka kérdése a szókratészi kérdés: mennyiben tanítható, illetve tanulható az igazság? A kér-

dést, írja Kierkegaard, a tudatlan teszi fel. Ezzel nemcsak az athéni cserzővargákra utal, akiket Szókratész kérdeztetett, hanem a középkori „idiótákra” is, Cusanus filozófiai-vallási dialógusainak kérdezőire. Szókratész szerint, ismétli Kierkegaard Platón Szókratészének egyik gondolatát, a megismerés visszaemlékezés. Azaz az igazság „bennünk van”, minthogy születésünk előtt „láttuk” az ideákat. Ezekre kell tehát visszaemlékeznünk, s akkor már meg is ismerhetjük az igazságot. Szókratész bábáskodott, kihozta a beszélgetőpartnerekből a bennünk rejlő igazságot. Csakhogy a kérdezőben már benne kell lennie az igazságnak, amire rákérdez, mivel ez az igazság megtalálásának feltétele.

Ugyanakkor az időtlenségnek (a pillanatnak) az örök igazság megtalálásában Platónnál nincs szerepe. Ha az igazság mindig bennem volt, akkor bármikor megtalálhatom, ha jól kérdezek. Az igazság persze nem tanítható, de az, hogy hol található meg és hogyan, az igen. Magamban, külső segítség nélkül. Hogyan lehet azonban emlékeztetni valakit arra, amit nem tudott?

Mellékesen jegyzem meg, hogy az itt következőkben Kierkegaard megismétli Ágostonnak, mind *A tanító* című dialógusban, mind pedig a *Vallomások* tízedik könyvében, a számotokra már ismerős gondolatmenetét. Pontosabban szólva, nem ismétli meg őket, hanem mint egy zeneszerző, különböző variációkat ír azok témájára.

Mit tesz a tanító? Feltételezi, hogy a tanuló nem tudja az igazságot, hiszen ezért tanuló. Minthogy az igazság tudásának feltétele van, feltételezheti-e a tanító az igazság megismerésének feltételét a tanulóban? Ha nem, ha a feltételt is neki kell szolgáltatnia, akkor nem tanító. Ezt a feltételt senki más, csakis Isten adhatja meg. Egyrészt meg kell, hogy legyen a tanulóban az Isten által adományozott feltétel, különben nem lenne tanuló, másrészt nem lehet, hogy meg legyen benne az igazság feltétele, mert ha eleve meg lenne benne (mint Szókratész feltételezése esetében), akkor hogyan kaphatná Istentől? Mi az a feltétel, amit Istentől kap? Annak a felismerése, hogy ő nem az igazság, tehát az, hogy az igazság nem benne van. Isten tehát egyrészt megadja az igazság megismerésének feltételét, minthogy ezen feltétel által ismeri meg az ember azt, hogy nem ő az igazság, hogy az igazság nem benne van. Ha valaki önnön vétke miatt nem az igazság, azaz nincsen benne az igazság, azt nevezzük bűnnek, mondja Climacus. Aki a nem-igazság állapotában van, az önmagában van, s ennyiben szabad (nincs külső feltétele, kötöttsége). Ugyanakkor ki is rekeszti magát az igazságból, s ennyiben „kötött”, önmagát kötötte meg. A tanító azonban újból meg-

adhatja a tanulónak azt a bizonyos feltételt (az igazság megismerésének feltételét), s ezzel felszabadító, megmentő és megváltó. S bíró is.

A felismerés pillanata sosem felejthető el. Ez az idő teljessége. Emlékeztetek Ágostonra: a platonista igazsága bennünk van, a keresztény számára az igazság felismerésének feltétele kívülről, Krisztustól jön, azaz kegyelem. Kierkegaard variációi már eddig is bonyolultabbak, s még bonyolultabbakká lesznek. Folytassuk tehát Climacus történetét. Most a tanítvány szempontjából közelíti meg történetet. A tanítvány a nem-igazságban élt. Mihelyt megkapta Istentől a föltételt, ellenkező irányba fordult, meg/ért (metanoia). Azonban nem lehet tömegesen újjászületni. Az újjászületett így senkinek sem adósa, csak az isteni tanítónak.

Climacus itt visszatér a kérdésre: tanítható-e az igazság? Először is: kinek kell a kérdésre válaszolnia? Az embernek. De mikor? És hogyan?

Ember és ember között a válasz talán egyszerű. A tanítvány arra készíti a tanítót, hogy értse meg önmagát és *vice versa*. Az Istennek azonban nincs szüksége tanítványra ahhoz, hogy önmagát megértse. Miért vállalkozik akkor erre? Szeretetből (szerelemből). Miért viszonzatlan ez a szerelem? Mert nem értik meg egymást. Istené a legnagyobb fájdalom. (Mint amikor a király beleszeret egy lányba – s itt következik megint a Regine Olsen-történet parafrázisa). De a tanuló is osztozik a szenvedéstörténetben.

A harmadik fejezetben kerül sor az abszolút paradoxon megfogalmazására.

Számos alkalommal jelentek már meg eddig is paradoxonok Kierkegaard filozófiájában. (Emlékeztetek például Ábrahámra, a hit lovagjára, aki hitte, hogy Isten nagy népet támaszt ágyékából, s abban is hitt, hogy Isten parancsára fel kell áldoznia fiát.) Kierkegaard számos görög paradoxont is felsorol. De ezek egyes paradoxonok voltak, egyes esetekre, azok értelmezésére vonatkoztak, s így nem lehettek abszolútak.

Climacus tett és létezés viszonyának elemzésével folytatja. Napoleon tetteiből ugyan következik Napoleon létezése, de nem konkrétan, pont az ő létezése. (Az én példám: Shakespeare drámáiból következik Shakespeare létezése, de hátha Bacon volt a szerző?) Isten és tettei között viszont szükségszerű az összefüggés, mert Isten nem egy név, hanem egy fogalom. A fogalmat lehet tisztázni, de miért kellene létét bizonyítani? Egyesek azt mondják: Isten ismeretlen. Mi az, hogy ismeretlen? Egy határ, amibe beleütközünk. Azt mondják, hogy Isten az abszolút különböző. De az abszolút különbözőséget lehetetlen értelemmel megragadni. Isten tehát meg akarja

ismertetni magát a tanítványával, ugyanakkor a tanítvány általa meg nem ragadható. Íme, megint egy paradoxon!

A paradoxont nem az értelem találja ki, inkább ebbe bukik bele. Climacus ehhez egy mellékletet csatol. A paradoxon és az értelem összeütközését megbotránkozásnak nevezi. Az értelem meg akarja magyarázni a paradoxont, de az nem hagyja magát.

Itt tovább megy egy lépéssel. Krisztus történetével. Az abszolút paradoxonnal.

Isten emberi testi alakot öltött, mert nem akart mást küldeni maga helyett. Szolgai alakot öltött, hogy megértesse magát. Ez a történelemben, időben történt. Az örök Igazság történelmi időben való megjelenése az abszolút paradoxon. Isten úgy születik meg, mint a tanítvány, ott sétál, ott beszélget, ahol a tanítvány. Tehát a paradoxon a történetit örökkévalóvá, az örökkévalót történetivé teszi.

Ezt nem lehet sem bizonyítani, sem magyarázni. csupán megérteni. A megértésben magában pedig az egyidejűségnek (az apostolokról van szó) nincs privilégiuma.

Climacus itt egy „közjátékot” iktat be, amelyben az idő hagyományos filozófiai kategóriáit veszi szemügyre a paradoxon szempontjából. Kérdései: vajon a múlt szükségszerűbb-e, mint az eljövendő? Szükségszerűbb lett-e, hogy megvalósult? Számos filozófus állította (Kierkegaard után is): a múlt azért, hogy megvalósult, szükségszerű, mert nem változtatható meg, a jövő viszont választásaink függvénye, tehát szabad. Ti persze találkoztatok ennél bonyolultabb gondolatokkal is. Most azonban éppen Kierkegaard-nál tartunk.

Mit jelent, hogy valami keletkezik? Lehetőségből, lehetőség szerinti létből, illetve nemlétből valóssá válás. Amikor valóssá válik a lehetőség, akkor mint lehetőség megsemmisül. Azzal, hogy valami keletkezik, bizonyítja, hogy nem szükségszerű, hiszen lehetséges lett volna az is, hogy nem keletkezik. A szükségszerű tehát nem keletkezhet. Semmi sem keletkezhet szükségszerűen. Van keletkezés, nincs szükségszerű keletkezés. Tehát minden, ami keletkezik, szabadság által keletkezik. Valamely okból, okokból, végső soron egy szabad okból.

Minden, ami történeti, keletkezett. A természet is történeti. Csak az örökkévaló létezik úgy, hogy nincs története. Ami megtörtént, megtörtént: ennyit jelent a múlt megváltoztathatatlansága? Azonban ez nem szükségszerűség, mert az minden időben és minden ponton (a múltban) kizárja a megváltozást. A jövő még nincs, de attól nem inkább és nem kevésbé szükségszerű. Kierkegaard mindehhez hozza, hogy a múlt ismerete csalóka, míg a jelen jelenlő, s tudhatjuk, hogy keletkezett. Hiszünk a

múltban, mivel a jelen keletkezett, a hit révén válik a múlt történelmi múlttá a „most”-ban. Ha kételkedem a jelenben, akkor kételkedem a múltban. A jelen egyidejű a történelmivel. A hit a múltra és a jövőre egyaránt vonatkozik. A múlt akkor sem volt szükségszerű, amikor keletkezett, mivel keletkezett. A szükségszerűség azonban, ismételi Climacus, nem keletkezik. A történetiség a keletkezés ellentmondása.

Most tehát, írja ironikusan Climacus, térjünk vissza feltevésünkhöz, hogy Isten létezik. Örökkévaló és nem történelmileg szükségszerű, nem keletkezik, s nem lehet köze semmi keletkezéshez. Mégis Isten, Krisztus kétezer-tizenhét évvel ezelőtt (tehát pontos történelmi időben) öltött emberalakot, „jött el”. Egy abszolút történelmi tény lett, s mint minden történelmi tény, hit tárgya. Kérdés, másként, mint Krisztus tanítványainak, akik számára Krisztus nem történelem, hanem jelenidő volt? A közvetlen tanítványok közvetlenül Istentől kapták az igazság tudásának, megismerésének feltételét, míg a következő nemzedékek közvetve, a tanítványok tanúbizonyossága által. Csakhogy nincs közvetítés, csak látszólag van. A tanítvány csak akkor tanítvány, ha saját szemével (*autopszia*) néz és lát. A kortárs beszámolója segítségével ugyan, de kizárólag saját hite (saját szemével látja), azaz a föltétel következtében. (Kedves Hallgatóm, már ebből is láthatjátok, miért mondta Kierkegaard, hogy az ő korában talán nincs egyetlen keresztény sem.)

Így végződik tehát a *Filozófiai morzsákban* a válasz az igazság megismerésének kérdésére, s ezen belül a görög és a keresztény igazságfogalmak értelmezésére. Szókratész szerint, így Kierkegaard, minden emberben megvan az igazság tudásának feltétele, s így az ember megtalálhatja az igazságot saját erejéből. A keresztény ember az igazság megismerésének feltételét kívülről, Krisztustól kapja, mondta Ágoston. Ebben nincs paradoxon. Kierkegaard azonban bonyolítja Ágoston történetét. S ezzel két paradoxonhoz jut el.

Az egyiket úgy fogalmazhatnánk meg, hogy az örökkévaló igazság időben, történelmi időben jött a világra, holott az örökkévalóságban nincsen kezdet sehol és semmilyen pillanatban. A másik, hogy a testamentumokban ránk hagyományozott történetek csak olyan történetek, mint a történelmi múlt többi történetei, vagy hiszünk bennük, vagy nem. Nem közvetlenül kapjuk ezeket Istentől, hanem közvetve, s így csak az igazság megismerése feltételének feltétele. A feltételt közvetlenül Istentől kapjuk, az Istennel való személyes kapcsolatban, mint egyesek, külön-külön, az *autopsziában*. Megint megcsendülnek a *Vagy-Vagy* végszavai: csak az, ami számomra épületes, igazság a számomra.

Utolsónak én is rátérek Kierkegaard utolsó filozófiai művére, amelynek hosszú, de találó címe *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez*. A szerző Johannes Climacus, a kiadó Søren Kirkegaard. A címben a „tudománytalan” szó polemikus. Választásról beszél, szenvedélyről, nem problémamegoldásról, az igazságról, s nem a tényekről, az egyes egzisztálóról s nem az általános emberről. Azaz nem a 19. századi tudományok szokásos szótárát használja (a teológiát is beleértve).

A könyv első része „A kereszténység igazságának objektív problémája” szenvedélyes és ironikusan kritikus. A polémia lényege, hogy a tudományos igazság fogalmak alkalmazásával nem lehet a kereszténység igazságát igazolni, azaz egy ilyen igazolási kísérlet valójában komikus. Később (amire majd én is később térek rá) Max Weber azt fogja mondani, hogy a különböző értékszférák egymást sem nem cáfolhatják, sem nem igazolhatják.

A könyv második részének címe: „A szubjektív probléma. A szubjektum viszonya a kereszténység igazságához, vagy a kereszténnyé váláshoz”. Ennek első fejezetében, a Lessingről szólóban, Kierkegaard visszatér a *Vagy-Vagy* alap gondolatához: az egzisztenciális választáshoz, még hozzá a vallási stádiumba való „ugráshoz”. Mint már említettem nektek, itt nem tisztázza, hogy egy vagy két stádiumról van-e szó. Kierkegaard elemzésének tárgya Jacobi *Spinoza-könyvecskéje*, amelyben Jacobi egy Lessinggel folytatott beszélgetését írja le. Sosem tudjuk meg, hogy ez a beszélgetés tényleg megtörtént-e. A szerző ebben rá akarja bírni a spinozista Lessinget a pozitív kereszténység elfogadására. Lessing erre ironikusan azt válaszolja, hogy ehhez egy ugrásra lenne szükség. Mire a szerző arról biztosítja, hogy majd segít neki ebben. Erre Lessing azt feleli, hogy ebben senki sem segíthet, az ember vagy ugrik, vagy nem. *Vagy-vagy*. Kierkegaard Lessinget nagy rokonszenvvel ábrázolja, mivel szerinte egy spinozista vagy ateista jobban érti meg a kereszténység lényegét, mint egy „objektív” keresztény.

A második fejezet címe „A szubjektív igazság, a bensőségesség, az igazság, a szubjektivitás”. Ez a fejezet, mondhatnám, Kierkegaard alapműveinek alap gondolatát foglalja össze, fejt ki és világítja meg. Így például, gondolom, emlékeztek a *Vagy-Vagy* záró mondatára, amely szerint, csak az, ami épületes számotokra, az az igazság a számotokra. A *Filozófiai morzsákban* Kierkegaard értelmezte a kereszténységben rejlő számos paradoxont, többek között az abszolút paradoxont (hogy az abszolút igazság időben, azaz a történelemben jött a világra), de az abszurd, az abszurd hit fogalmát nem alkalmazta csak a *Félelem és reszketésben*. Ez a feje-

zet így egyféle filozófiai végrendelet, illetve vallo-más is.

Kierkegaard mondanivalójának lényege az, hogy az igazság szubjektivitás. Ez a mondat egy tagadás. A hagyományos (a korában tudományosnak ismert és elismert) igazságfogalmaik kritikája. Nem arról beszél, hogy valami objektíve igaz vagy téves, hanem arról, hogy mit jelent az igazság az egzisztáló számára. Megkülönbözteti tehát az empirikus igazságfogalmat az egzisztenciális, azaz transzcendentális igazságfogalomtól. Az utóbbit Hamlet szavaival (is) példázza: „Lét vagy Nemlét, ez itt a kérdés”. Hamlet nem arra kérdez itt, hogy a fogalom megegyezik-e tárgyával, vagy fordítva. Az igaz tudás lehet megközelítés, lehet lehetséges, sőt valószínű is, de amit az ember szenvedéllyel, egész létét latba vetve igazságnak nevez, amit tud, amit hisz (a kettő azonos), avagy amit szenvedélyesen tudni akar, az valami más. Az az egész lényét, egész életét érinti.

Kedves Hallgatóim, a magam részéről hozzátenném, hogy a különbségtevés igaz tudás és igazság között megint valami, amit mindenki tud, de senki sem vesz észre. Amikor egy tanút kihallgatnak, nem arra kell esküt tennie, hogy az igazságot mondja, hanem hogy az igazat. Ha valaki azonban azt akarja megtudni, hogy betegsége halálos-e, vagy hogy legközelebbi barátja elárulta-e, azaz valamit, ami az egzisztenciáját érinti, akkor azt mondja: „Tudni akarom az igazságot, az igazságot akarom tudni!” Az orvosnak vagy a besúgók listáját tanulmányozóknak azonban ez nem az igazság, hanem igaz tudás kérdése – mit mutat a felvétel, mi van aláírva. Az igaz és nem igaz tudás egyaránt lesz, illetve nem lesz igazság kérdése, attól függően, hogy az egzisztenciát szenvedélyesen érinti-e. Hogy Kierkegaard összekapcsolja az igazság szubjektivitását az egzisztenciális ugrás gondolatával, az persze filozófiájának sajátossága.

Hadd térjek vissza a szövegre. Kierkegaard az igazságot „kezdetben” megközelítésnek nevezi, csak akkor válik igazsággá, ha a hit erejével azzá tesszük, ha az ugrással, azaz a tettel megalkotjuk önmagunkban a bensőségességet. Mint már Vilmos bírótól tudjuk, itt foglalja el a belső történés a külső történés helyét. Ezt örültségnek is tekinthetik, mint Don Quijote esetében. Különböztetésére az „igaz” és az „igazság” megkülönböztetésére. Ha az utóbbit (az igazságot) elveszik tőled az „igaz” nevében, akár jogosan is, akkor egzisztenciádtól fosztanak meg, nincs miért élned. Minden lényegi megismerés az egzisztenciára vonatkozik, azaz a megismerés, amely nem az egzisztenciára vonatkozik, az nem lényegi megismerés az egzisztencia számára.

(Megint csak megjegyzem, hogy ez számtalan tragikus konfliktusban van így, Oidipusztól Hamleten keresztül Nóráig. Amikor pedig az egzisztencia nem vonatkoztatja magára a lényegi felismerést, akkor tragikomédiáról, vagy egyenesen komédiáról van szó.)

Kierkegaard ezek után a legnagyobb kihívásra válaszol. Mi az igazság a halhatatlansággal kapcsolatban? Válasza persze nem az, hogy van halhatatlanság, mert ez objektív, nem a szubjektív kereszténységhez tartozik. Ehelyett megint egyszer Szókratészt hozza játékba, aki szerinte úgy fejezte ki magát: „ha van halhatatlanság”, s erre a „ha”-ra tette fel teljes szenvedélyével egész életét. Nem az a kérdés, hogy ez „igaz” vagy nem „igaz” Szókratészértelmezés-e, hanem hogy hiteles-e Kierkegaard vallomása. Én nem kételkedem abban, hogy hiteles. (Ti hogy gondoljátok?) Hasonlóan gondolkozott korábban Pascal, akivel a múlt szemeszterben találkoztatok, de érdekes, hogy itt Kierkegaard rá nem hivatkozik.

Az előbbi kérdésre vonatkozóan definiálja Kierkegaard az igazság fogalmát. „A legszenvedélyesebb bensőséges elsajátításában foglalt objektív bizonytalanság az igazság.” (Valaczkai László fordítása.) De ha ez az igazság meghatározása, akkor az objektív igazság a paradoxon, mivel az igazság éppen az objektív bizonytalanság.

Nos, azt már megtudtuk, hogy az objektív igazság paradox, de, folytatja Kierkegaard, ha azt mondom, hogy a szubjektivitás az igazság, megint csak egy paradoxont mondok ki. Hátha éppen a paradoxon a voltaképpeni igazság, méghozzá az örök igazság? A hit tárgya (emlékeztek az abszolút paradoxonra?) abszurd, az magamaga az abszurd. Az abszurdban lehet csak hinni. (Terullianusról ugyan a második szemeszterben nem emlékeztem meg, de hadd említsem meg most, hogy ez az ő egyik alapgondolata volt.) A kereszténység, hivatkozik Pálra Kierkegaard, eredetileg paradoxonnak hirdette meg magát, megbotránkozásnak, s e szerint a kereszténység nem a tudás dolga. Az istenhez való közvetlen viszony pedig pogányság.

A paradoxon attól paradoxon, hogy értelme megközelíthetetlen, felfoghatatlan, így megmagyarázhatatlan. Ezét abszurd. Az abszurd éppen azért abszurd, hogy megmagyarázhatatlan.

A sok tudás birtokában (teszi hozzá egyszemélyes élménytörténetének elbeszélése nyomán Kierkegaard) elfelejtünk egzisztálni, s többé már nem is tudjuk, hogy mi az, hogy bensőség. Az Istenhez való direkt viszony ugyanakkor pogányság. Kérem én: isten orcája előtt is inkognitóban vagyunk? Igen, valahogy így, hiszen az abszurd erejénél fogva egzisztálunk.

Kedves Hallgatóim, hogy mit kezdett Kierkegaard gondolataival a laikus filozófia, azt majd a következőkben néhány reprezentatív példán keresztül bemutatom. De hogy mit kezdett vele a teológia, arra a filozófiatörténet keretei között nem térhetek ki. Ajánlom közületek a teológia szakosoknak vagy akár teológia iránt érdeklődőknek, hogy tekintsenek bele a német protestáns gondolkozók, mint Barth, Tillich és esetleg Bultmann műveibe.

* A *Filozófiatörténet gólyáknak* komputerben maradt negyedik kötetének Karl Marxról szóló fejezetét (előadását) – hála lányának, Hermann Zsuzsának, aki megtalálta és átadta – a *Múlt és Jövő* 2021/3-as számában közöltük. A befejező Nietzsche-fejezetet a *Tiszatáj* 2022/5-ös számának engedtem át, amely több, Heller Ágnesről szóló írásnak ad helyet. Az itt közreadott Kierkegaard-portrét Ágnes a második előadásának szánta. Sajnos itt megszakadt a szeminárium – és vele az élete. A régi szeretettel, inkább tanulói izgalommal és buzgalommal szerkesztettem ezt a szöveget – azzal a szívét facsaró keserűséggel, hogy ilyesfajta munkában (intellektuális élvezetben) nem lesz már többet részem. (K. J.)

