

## Az önmagához viszonyuló viszony és viszonyai

### Søren Kierkegaard identitásfogalmáról

Az identitás logikai fogantatású antik elve, mely a *tertium non datur* alakjában Parmenidésztől kezdve a nyugati filozófia egyik alapító gondolata (vö. Jäger 1953. 112–126), az újkornak nevezett világekorszak külső és belső hányattatásai közepette vált kiindulópontjává személyes és közös önmagunk szellemi megragadási kísérleteinek. Az első programok még a mindenséggel való azonosulás önazonosságának lehetőségeit keresik, hol az ember (Fichte), hol a világ (Schelling), hol az Isten (Hegel) felől tekintve. Az abszolút identitás nagyratörő eszméjére azonban mindhárom változatában eleve rányomja bélyegét a feltételesség megtörtsége: a külső támasztékait vesztett ember belső magabiztossága már nem tudja maradéktalanul elhárítani a büszke világalakítás esetlegességeinek tudatát. A végre önmagát tisztázni akaró megismerés az ésszerűség észkritikai tartását ölti magára, az ember mivolt sokszoros meghasonlottságának újkori tudatában. A legnagyobb szabású identitásfilozófia, amelynek alapelve szerint „az identitás az identikusnak és a nem identikusnak az identitása” (Hegel 1970. 2. k. 96), szüntelen változástapasztalatok körülményei közt állandó mozgásban lévő viszonyok gondolati rendszerét építi ki, amely az ellentétekben kibontakozó mindenség önmagába békülő identitásfolyamata. A kiinduló hipotetikus-ságnak, amelynek történelemfilozófiai változata az ésszerű történés egyetlen „magunkkal hozott gondolata” (vö. Hegel 1986. 12. k. Einleitung), a kifejtés szükségszerű menetében kell eloszlania. A rákövetkező nemzedékek azonban mindebben éppenséggel nem ismernek *önmagukra*. Rohamosan zajlik az újkori viszonyok újszerű személyesedése a sokféleképpen regisztrált elszemélytelenedés feltételei között, amelyeket mechanisztikus valóságfolyamatok támasztanak és tartanak fenn.

Hegel felmérhetetlen hatású filozófiai rendszerének dialektikus Minden-Egyéből azután a „konkrétság” jegyében három irányba indul meg a kiutak keresése. A továbbra is viszonyokban gondolkodó szellemi következetesség mindhárom elvi lehetőséget bejárta: míg Marx a szükségletkielégítő termelési viszonyok személyfeletti magaslatai felé, Freud pedig végül a háromosztatú lelki készülék tudattalanjának egyre személytelenebb szakadékai felé vágott

neki „valóságos” önmagunk keresésének, addig Kierkegaard az „egyes” egyén személyességének mélységeiben vélte megragadhatni azt az egyvalamit, ami az embert igazán komolyan érinti. Az önreflexió „félelem és reszketés” közepette talál itt rá arra a minden rendszeren kívüli legsajátabb viszonyra, amely önmagához és az énjét egyáltalán megalapító radikálisan máshoz viszonyul. Az a filozófiai kritika, amely az abszolútum gondolatával az „eredendően történetit” szegezve szembe, döntő érvét abból a legközvetlenebbül élményszerű tapasztalatból merítette, mely szerint az egyén számára végső soron legfontosabbnak valami olyasmiben kell rejlenie, ami általánosíthatatlan. Az egykori teológushallgató a kereszténység roppant „komolyságának” jegyében, a dialektikus gondolkodás intellektuális közegében és a melankólia alkati „tövisével” bélyegzetten összpontosítja magát a személyes én hiteles elméleti és gyakorlati végrehajtására. Az identitás személyes konkrétságának mint nézőpontnak a bemutatása, a belőle táruló világ- és emberkép következetességre törekvő kidolgozása az alábbi tanulmány célja – helyenként akár a filológiai árnyaltság rovására is. A nagy gondolkodó egyik jegye éppen ez a minden gazdagságban és ellentmondásosságban is megmutató szellemi következetesség. Kierkegaard műve így tekintve egy sajátos szubjektumkultúra teljes aspektusgazdagságának bejárása. A modern személyes identitás ilyen belülnézete teljes világgént bomlik ki a hol álnéven, hol saját néven közreadott írások sorában.<sup>1</sup>

A historizmus eszméjétől mindjobban áthatott gondolkodói tartás számára a mindenben felfedezett individualitás többé nem maradhat filozófiai jelentéktelenség. Ami teljességgel egyszeri, azt a gondolkodás a maga jellegzetes, általános „lényegiségekre” irányuló egyetemesítő törekvésével nem lehet képes befogni. A „lét” és a „tudat” közti szakadék feltöltését úgyszólván a legszemélyesebb okok teszik lehetetlenné. Így tekintve bármilyen közel férkőzik is az intellektus a valósághoz, a legszemélyesebb tartalmak fogalmilag meghódíthatatlanok maradnak, Kierkegaard szavaival: a létezésnek az egyén számára nincs rendszere, rendszer legfeljebb Isten számára létezik (vö. Kierkegaard 2014a. 7. k. 106 skk.). A rendszerszükségtség arkhimédészi pontja a szabadon működő individuuum. A konkrét-valóságos ember képtelen rá, hogy szubjektív álláspontjából önmagát „kirefektálva” a világfolyamat objektíven megismerő áttekintéséig lendüljön fel. A diszkurzív – vagy éppen dialektikus – megismerés és a nem diszkurzív valóság közti választóvonal így felmérhetetlen jelentőségre tesz szert. A gondolkodás új mozgása, amely emberi létlehetőségeknek szenteli magát, többé nem az absztrakt megismerőt veszi célba, amelynek fogalmát Kant mindenben benne rejlő „általában vett tudattá” tisztította, hanem az „eleven” embert. Az önmagára eszmélő ember most olyan lényként lel magára, amely egy különbségben, úgyszólván a gondolkodás általánossága és a valóság egyszerűsége

<sup>1</sup> A jelen tanulmány a szerző német nyelvű könyve egyes fejezeteinek gondolatmenetét és megfogalmazásait követi: Hidas 2014.

„közé” feszülve éli az életét. Saját létezésének páratlansága, amely ezentúl az „egzisztencia” nevet viseli, a legközelebbbről érinti: az embernek ezt az alkatát sűríti Kierkegaard az „inter-esse” fogalmába (Kierkegaard 2014a. 7. k. 274 skk.). A létezés hiteles jelölésére szánt új – egyszerre önfeltáró és önalakító – kategóriák a kitüntetett egyszerűség döntésképessegeként értett egyéni szabadság megmentési kísérletei a megkövülő rendek világában: leírás és alapítás így fonódik szétválasztatlanul össze.

Az időbeliséghez való új viszony, amelynek nem a külső tartam és nem is valami belső lényegritmus a mértéke, egy mindenestül individualisztikus történelemtanban ölt alakot. Ha az emberileg egyáltalán áttekinthető történetet vesszük szemügyre, az események vég nélküli szövevényében, amely az emberi cselekvés számára minden magasabb értelmet nélkülöz, egyediségek következnek megelőző egyediségekre. Az események szükségszerűségtől mentes egymásutánja – az egzisztenciálisan jelentős belső látványt tekintve – nem más, mint lehetőségek valóságossá válása szabadság révén.<sup>2</sup> A hit tágan vett fogalma magára a történetre irányul: a „pillanat” iránti érzéket, a minden közvetítesen inneni keletkezést jelöli. A radikálisan időbeli szemlélet számára minden pillanat a potenciális újdonság kiterjedésmentes momentuma. Az idő pillanatok végtelenül tagolt egymásutánjává egyszeresül. A szakadatlanul forrászó individualitások világában az ember is ízig-vérig történeti szerzet. Az áradó „Most” felelősségből származó szabad tettek születését teszi lehetővé. A szuverén cselekvés és mulasztás már Schelling szerint sem az idő „mennyiségi”, hanem az örökkévalóság „minőségi” határozománya. Jelöljék ezt akár az „örökkévalóság”, akár egy eredendő „jövőbeliség” kategóriájával – mindig az ember mint egyén élete forog a maga végtelen érdekeltsége miatt kockán. Ha minden keletkezés szabadságból ered, akkor a döntés az egyénre hárul, mihelyt kimerészkedik az „esztétikai” közvetlenség döntésmentes viszonyaiból. A választás személyes választása így mutatkozik a magasabb rendű emberség alapszerkezetének (lásd Czako 2006). A történelmi alapvető időbeliesülése a cselekvést és annak feltételeit illetően a „döntés” és az „esetlegesség” egyre terjedő fogalmiságában is nyomot hagy. Az ember végső soron minden rendszeren kívüli cselekvési szabadságának eszméje számára minden pillanat roppant döntési terhet hordoz: „Ha tehát igaz, hogy van jövő, akkor az is igaz, hogy vagy–vagy is létezik” (Kierkegaard 1978. 785; a fordításokat helyenként az eredeti alapján módosítottam – H. Z.)

Hogy az ember miveltnak erre a fokára valaki felhágjon, leelőször is maga mögött kell hagynia a pusztán elébe akadó élet eldöntetlenségét, hogy egyáltalán a választani tudás mellett dönthessen. Az „esztétikai” szférája, amely az életút ifjú stádiumaként is bemutatható (lásd Kierkegaard 2009), a világ legkézenfekvőbb szemléletén alapszik, minden magasabb reflexión innen. A képze-

<sup>2</sup> Lásd elsősorban Kierkegaard 2014a. 4. k. 272 skk.; magyarul: Kierkegaard 1997. 97. Kierkegaard történelemfogalmához lásd Holm 1956 és Czako 2003.

lőerő révén végtelenné gazdagodva az „esztéta” az éppen adottakat megragadva úgyszólván egyik napról a másikra él: élete az átélésben merül ki. Ha természetes adottságai a legmagasabb szintű életszemléleti virtuozitásig fejlődnek, egy formaadó akarattól uralt önálló életforma bontakozhat ki. Az illető szublimációs teljesítménye a variációteremtő leleményesség gyümölcse: felszíni jelenségek bármiképpen kiszemelhető rengetege, minden mélységi dimenzió nélkül. A reflexió – érzékiségtől és szükségletektől kötve – megreked az élvezetek temperált alakítása körében, mint például a hedonizmus művészi tökélyre fejlesztett okosságтана esetében. A másik ember módszeresen végrehajtott elcsábítása az érzelmi rezdülésekkel is a modern gazdasági racionalizmus kalkulációs szellemében bánik. A kapcsolatok üressége a másik elvi megsemmisítésében csúcso sodik ki. Az „érzéki zsenialitás” ennek során a húst a „hús saját szelleméből” kiindulva szellemíti át. A hangulatok és állapotok megszállott keresése a jelenen túlnyúlva a múltba is beleveszhet, amikor például az emlékeiben élő ember a valaha átéltek idealizáló megörökítésére, vagyis az örökkévalósággal való összekapcsolására törekszik. Aki az illanó és tovamúló után kap, mozdulatának irányától függetlenül a kék „itt és most”-jába oldódik bele. Az esztétikailag élő ember legmagasabb irodalmi teljesítménye nem más, mint műalkotássá finomított életének utólagos művészi elbeszélése. A színre vitt életegység, amely híján van a személyek vagy ügyek iránti bármilyen odaadásnak, nem teremt identitást: a külsőségeken megtapadó folytonosság végtére is a véletlen terméke. Tett és rákövetkező tett nem épül belsőleg egymásra; az esztétikai immanens rendszerezése nem képes tartós alakzatok létrehozására. Az ember feltétlenségre irányuló igénye nem találhat beteljesülést valami továtúnőben; a legszellemibb karakterek legfeljebb a melankóliáig vagy éppen a tartós kétségbeesésig juthatnak el.<sup>3</sup>

Csak a választani tudás választásával mint kétségbeesésben történő önválasztással sikerülhet az áttörés a voltaképpeni énhez. Ezzel a legsajátabb szabad tetteivel nyeri el a személyiség „központját önmagában” (Kierkegaard 1978. 858). Az önrendelkező önmeghatározás nem valami már meglévőnek a megvalósítása: az ember etikailag válik azzá, amivé válik. Ebbe a konstitúciós mozzanatba ugyanakkor az esztétikai minden „szenvedélye” beleárad, immár annak szétszórtsága nélkül, hogy az „etikaiban” magasabb szinten megszüntetve megőrződjön és a legsajátabbá nemesedjen. A szűkebb értelemben vett etikai, a jó és a rossz közti választút, csak az én alapvető választásának eredeti aktusával jelenik meg a világban. A konkrét körülményeket az általánosság felelősségével magunkra vállalva úgyszólván visszaválasztjuk magunkat – esztétikai, sokrétűen meghatározott éntünket – a világba, ami felér egy második születéssel: „Aki etikailag él, önmagát mint saját feladatát birtokolja. Énje közvetlenül véletlenül meghatározott, és feladata, hogy a véletlent és az általánost összeolvassza” (Kier-

<sup>3</sup> Vö. Kierkegaard 1978. 115 skk.; a melankóliáról és a kétségbeesésről mint az esztétikai fokozatairól uo. pl. 27 skk., 517, 587, 592 és 824 sk.

kegaard 1978. 891). Függőség és szabadság a „kötelesség” fogalmában kapcsolódik össze. Az etikailag élő ember egyénileg a nyilvános életben gyökerezik: „Az az etikai tétel tehát, hogy minden embernek van hivatása, azt fejezi ki, hogy létezik a dolgoknak olyan ésszerű rendje, melyben minden ember, ha akarja, helyét úgy tölti be, hogy egyidejűleg fejezi ki az általános emberit és az individuálisat” (Kierkegaard 1978. 936 sk.). A bensővé avatott általánosság formulája ezért így hangzik: „én megteszem az én kötelességem, te is tedd meg a tiedet” (Kierkegaard 1978. 900). A polgári-társadalmi én felelős választása – mintaszerűen a munka és a házasság szereposztásaiban – túllép a misztikus „kolostori mozgásának” önválasztásán (lásd Kierkegaard 1978. 880 skk.), aki a maga elszigetelt bensőségességét világon kívüli módon kizárólag az Istenhez való viszonyára alapozza. Az ilyen ember felfedezi, „hogy az az én, amit választ, végtelen sokféleséget hordoz önmagában, amennyiben története van, amelyben kiáll az önmagával való azonosság mellett. Ez a történet különböző, mert ebben a történetben a nem más individuumaival és az egész nemmel áll kapcsolatban, és ez a történet valami fájdalmasat tartalmaz, és mégis csupán e történet révén az, aki.” (Kierkegaard 1978. 839.) A kapcsolatokban gazdag összetartozás az öneszmélés monologikus önmagába záródását a lutheri hivatásteológéma jegyében – „ki-ki amely hivatásban hivatott el, abban maradjon” (Sir 11,20 sk. és 1Kor 7,20) – a közösség felé lépi túl. Az egyéni kötelességteljesítés horizontját a teremtés rendjében istenileg kijelölt hely rajzolja körül. A világba való reformátori kilépés és egy világon belüli kötelességéthosz etikai megalapozása egy olyan világviszony elvi alakja, amely a világot az önalakítás anyagának tekinti.<sup>4</sup> Az egyén egységtörekvése ennek során mind a pusztán tiltó etika elvontságát, mind egy népkörhöz kötött erkölcsösség konkrétságát meghaladja, hogy magára vállalja a múlt valamilyen belső folytonosságát – paradigmátikus módon az első szerelem házassági kapcsolattá alakításával. A felelősség az én elengedhetetlen másokhoz kötése, az identitás a szakadatlan újjászületés egységes lelkülete, amely az összes életeseeményt egységes életvitellé fűzi össze. A feladat a diszpozíciók magunk tételezte pozíciókká szublimálása. A saját és idegen eltévelyedések megbánásának a fogyatékoságai azonban arra vallanak, hogy az élet kielégítő összértelme nem horgonyozható bele az etika immanens transzcendenciájába: a kitörölhetetlen vétkek újra és újra felidéznek az ember mivolt megváltásra szoruló kétségbeesettségét. Az általánosság bizonytalanságai, amelyek a valódi feltétlenség hiányából fakadnak, nem találnak emberi fórumot az ellentétek feloldására: a személyes döntési folyamatnak nem akad evilági nyugvópontja. „Ha az embernek egyszer igaza van, másszor pedig nincs igaza, valamennyire igaza van, valamennyire nem – ugyan ki dönti ezt el, ha nem maga az ember; de hát nem úgy van-e, hogy ebben a döntésben újfent részben igaza lehet, részben pedig nem?” (Kierkegaard 1978. 1003.) Az ember vagy továbbblendül a vallási feltétlenség „abszurdításá-

<sup>4</sup> A lutheri hivatáseszméhez lásd Weber 1982. 87 skk.

hoz”, amelyet Isten szájából hall, vagy a „rezignáció virtuózáként” megreked a kétségbeesésben. Az ember kétségbeesése pedig keresztény viszonyok között valóságos „halálos betegség” – ahogy Kierkegaard legbehatóbb énelemzésének bibliai ihletésű címe is mondja (Jn 11,4; 1Jn 5,16 skk.).

Az ember belső megtörtségének pszichológiai jellegű fenomenológiája ily módon a keresztény veretű én szerkezetének egyfajta belső látványát nyújtja. Ahogy a mű mélyen dialektikus felütésében olvassuk:

Az ember szellem. De mi a szellem? A szellem az Én [*Selv*]. De mi az Én? Az én olyan viszony, amely önmagához viszonyul, vagy a viszonyban az, hogy a viszony önmagához viszonyul; az én nem a viszony, hanem az, hogy a viszony önmagához viszonyul. Az ember a végtelenség és a végesség, az időbeliség és az örökkévalóság, a szabadság és a szükségszerűség szintézise, röviden szintézis. (Kierkegaard 1993a. 8.)

Az az új gondolkodói magatartás, amelyre csakhamar az egzisztencializmus elnevezés gyökeresedik meg, az ember énje számára dichotómiákkal kapcsolatos lezárhatatlan viszonyítási munkát irányoz elő. A szellem és az én az állást foglaló ember éber tetteiben jön létre és marad fenn, hogy az állásfoglalás minden pillanatnyi kimaradásával újra és újra elenyésszen. Az identikus személy mivolt úgyszólván annak az esélye, hogy az önmagunkhoz viszonyulás folytonosságát megteremtsük. Az önmagunkhoz való viszonyhoz történő szüntelen viszonyulás elvi nyitottságot jelent a jövő megvalósítása felé. A konstans önviszony nem valami rögzített tényező, nem is nyugvó egyensúly; az én a saját lét végső soron elérhetetlen reflexivitásában *szajlik*. Az önmaga-lét nem más, mint identitásra törekvés az állandó identitásnélküliséggel szemben. Az én mint állandósított döntés fogalma így rendkívüli igényű határfogalomnak bizonyul. Az identitásért folytatott szakadatlan küzdelem a végesség és a végtelenség elsimíthatatlan különbségének veszélyeztető körülményei között mindig újból ki van téve a végesség kísértésének, hogy az önmagunktól való menekülés mindennapi intézményei révén – amilyen a házasság, a barátság, a hivatás és a hivatal – stabilitást színleljünk magunknak. A legszélsőségesebb ellentétek nem mindennapi romantikája kölcsönzi ennek az éneknek a jellegadó vonásait. Az eredetiség akarása a megformáltságtól való félelemből nyeri a hajtóerőt, hogy a pusztá önkénybe való beleveszéssel szemben újra és újra folytonosságra törjön.

A tisztán időbeli énviszony archaikus lehetőségét, amely az örökkévalóság iránti minden elköteleződésnek híján maradt, már Szókratész felülmúlta a preegzisztens lélek tanításával. A jóra irányuló általános kérdés itt válik első alkalommal az érintett egyén szenvedélyes ügyévé. Ami emberi erővel elérhető, kimerül a születéssel elfelejtett „mögöttes örökkévalóra” való emlékezéssel. Ha az ember kozmikus és társadalmi gyökerei elenyésszenek, mint a hanyatlóban lévő poliszvilág átmeneti korában, a feladat – Kierkegaard Szókratésze szerint – a születés előtt birtokolt identitás felkutatása a lélek bensejében, még akkor is,

ha azt az idealista gondolkodói munka mindig újra objektiválja. Az emlékezés visszafelé forduló szellemi mozgása újra és újra rátalál elveszítethetetlen énjére, hogy biztos szellemmel újból elsajátítsa. Kierkegaard szerint a szókratészi emlékezőgondolat az „egzisztencia bensőségességének” addig ismeretlen formáihoz emelkedik fel. A szubjektivitásnak ez a foka az örökkévalóban való általános emberi részesedés lehetőségének ideáltípusa. Szókratész szenvedélye azonban folyamatos „lebegésben” marad, ami ironikus szellemének „negativitásában” nyer találó kifejeződést. A tudás magaslataira a saját nemtudásba való betekintés révén lehetséges fellendülni. A közvetlen közlést tartalmazó tanok hirdetésétől való önmegtartóztatás nem más, mint az abszolútum a semmi alakjában. Szókratész szellemi és gyakorlati erőfeszítései így bizonyulnak a kései visszatekintés számára a szubjektivitás modern eszméje és valósága felé tartó nekifutásoknak (Kierkegaard 2014a. 7. k. pl. 518 sk., 173 skk.; Kierkegaard 2004. pl. 147).

A kétségbeesés a bűn keresztényileg tételezett fogalomkörében éri el csúcspontját. Miközben a görög önfeledtség ily módon saját tetté radikalizálódik, kilátás nyílik az isteni kegyelemből fakadó megváltásra. Míg a szókratészi paradoxon lényege az a nehéz gondolat, hogy az örökkévaló igazság egy egyéni létezőhöz viszonyul, a keresztényi paradoxon – az örökkévaló történelmileg egy szeri megvalósulása – a legmagasabb fokú abszurditásig fokozódik. Az igazsághoz való hűség mint az igazsághoz való legsajátabb viszony többé nem érheti be egy eleve adott modell végrehajtásával, amelynek elsajátítása: virtuóz utánpótlás. Az egyénnel kapcsolatos keresztény elvárás az énnel valami olyan történetre alapozását követeli, amely nem merül ki a történetiségben.

Ismeretes ugyanis, hogy a krisztushit az egyetlen olyan történeti jelenség, amely a történeti ellenére, sőt, éppenséggel a történeti révén akart az egyes ember örök tudatának kiindulópontja lenni, s nem csupán történetileg akarta fölkelteni az érdeklődését, de üdvösségét valami történetihez való viszonyára akarta alapozni. (Kierkegaard 1997. 146.)

A keresztény princípium ugyanis az emberré testesült Istenen mint tanítón alapszik, aki az egyénnek megadja a paradoxonban való hit feltételét. Mivel Isten mint a teljesen Más, aki önmagát kinyilatkoztatva lépett a világba, a gondolkodás útján elérhetetlen, az értelem e határpontján döntésre van szükség: az ember vagy megbotráncozik, vagy ugrást hajt végre a hithez. Az újszerű vallássság virtuóz mozdulata végül az intellektus filozófiailag legnagyobbra becsült kompetenciáinak a feláldozását követeli meg. A mindig lehetséges elutasítás öntevékenyen felelős bűne által végtelen mélységek nyílnak meg az emberi bensőben. Végtére is a kereszténység élezte ki test és lélek ellentétét, spiritualizálta a házasságot és sütötte a démonikusság bélyegét az érzékiségre. Az örök tudat ilyen szerkezete révén az ember – az antik görögséget meghaladva – „még nagyobb ellentétekből tevődik össze”. A végtelen reflexió a hit felé tartó ugrás

küszöbéig vezet. Magunkat a kereszténységbe begyakorolni annyit jelent, mint pillanatról pillanatra megtenni az ugrást az istenemberi paradoxon feneketlen mélységébe. Az örökkévalónak ez az „előrefelé” irányuló megvalósítása – az emlékező spekuláció „visszafelé tartó mozgásával” ellentétben – olyan, mint egy szakadatlanul megismételt újjászületés; az életvitelnek ez a beidegzett, hússá-vérré bensőségesített állandósága felfokozott protestáns követelmények öröksége. Az „ismétlés” levezethetetlen transzcendenciafogalmának elemi előfeltétele „az értelem keresztre feszítése a hitben”.<sup>5</sup>

Az identitásnak ezek a keresztény szellemben kifeszített keretei, amelyeket most már saját gondolatokkal, érzésekkel, cselekedetekkel, egyszóval személyes identifikációval lehet megtölteni, alapvetően eltérnek a görög viszonyoktól, ahogy az én kereszténység által lehetővé tett fogalma is minden korábbi énfelfogástól különbözik. Mindaddig ismeretlen belső terek kiépítése veszi kezdetét; testi, lelki és szellemi rezdülések egész barlangvilága mélyül ki. Ha Isten a mérce, az én a végtelenbe hatványozódik, ami egyszerű képletbe foglalva így hangzik: „minél több Isten-fogalom, annál több én” (Kierkegaard 1993a. 132). A magabizonyosság erősödésével az én elvétésének a veszélye is fokozódik. Az ember én voltát jól jellemzi, hogy elhibázásának lehetőségei szerint tűnhet érdemesnek átvilágítani. A kétségbeesetség hangoltságát Kierkegaard minden árnyalatában és fokozatában következetesen végiggondolja. A szókratészi-görög pogány számára a valódi kétségbeesés az elveszíthetetlen örök én miatt végső soron lehetetlen. A görög általános emberitől a keresztény egyeshez vezető átmenet az „abszurditás szakadékainak” félelmében tartós rezignációba torkollhat (Kierkegaard 1986. 52). Ezen az állapoton túljutva érhető el egyáltalán a kétségbeesés, az énviszonynak ez a belső eltorzulása. A kétségbeesett ember vagy ahhoz ragaszkodik, hogy határtalanul önmaga legyen, vagy – ellenkezőleg – ahhoz, hogy önmaga helyett más én akarjon lenni. A saját képzelőerő tobzódó vég nélküliségébe való beleveszés és az adott véges én felelőtlen elhárítása, vagyis a végtelenség és a végesség kétségbeesése így bizonyul a saját énviszony hasadtságából fakadó szakadatlan meghalás két alapformájának. Ebbe az örvénybe csak az ember önmagaságát egyáltalán lehetővé tevő Másikhoz való viszony hozhat nyugalmat. Miután Kierkegaard futólag megemlíti, majd nyomban el is veti az ember eredeti öntételezésének a lehetőségét,<sup>6</sup> fejtegetéseit az Istenhez való viszonynak mint az én lezáró szerkezeti mozzanatának tárgyalásával fejezi be: „miközben önmagához viszonyul és önmaga akar lenni, az én átlátható módon gyökerezik abban a hatalomban, amely őt létrehozta” (Kierkegaard 1993a. 20). A valódi önalapítás az isteni teremtettségen nyugszik. Az identitás úgyszólván

<sup>5</sup> Kierkegaard 1978. 81 skk.; Kierkegaard 2014. 7. k., 323, 513 sk. és Kierkegaard 2014b. Kierkegaard hitfogalmához lásd Czákó 2001. A protestáns személyfogalom szociogeneziséhez lásd Max Weber idézett művét.

<sup>6</sup> Az egzisztencia gondolati hagyományában ezt az opciót sokkal később Jean-Paul Sartre fejtette ki következetesen, lásd Sartre 2006.



három pólus között villan fel. Csakis a hit képes az embert kétségbeesett végeségből olyan végtelenségbe emelni, amely a véges visszanyerését is lehetővé teszi, feltéve, hogy nem esik kétségbe saját bűnei – vagy éppen azok megbocsátása miatt. Ennek felel meg az életműre visszatekintő önértelmezés központi kérdése: „Hogyan lesz az ember kereszténnyé?” (vö. Kierkegaard 2000. *passim*).

Nem test és lélek egyszerű összetétele, hanem Isten által közvetített hármas viszony – ez a szintézis az ember magasabb rendeltetésére utal, amely őt természeti lényből szorongásképes lényé avatja. Ez a magasabb énje felé irányuló sejtésszerű hajlam szólítja ki a „pillanatban” a szabadságba, hogy maga mögött hagyja a természethez kötöttség állapotát. „Ez az ártatlanság mélységes titka: hogy egyben szorongás. Álmodón vetíti ki a szellem a maga valóságát, ám ez a valóság semmi, ezt a semmit pedig az ártatlanság folyton önmagán kívül látja.” A „szabadság szédülete”, amelynek tárgyaltan hangoltságát Kierkegaard minden későbbi pszichológia számára „szorongásként” ragadja meg, a „semmi” körül örvénylik, amely keresztényileg a „bűnbeeséssel” került a világba. A szellem nélküliség szorongása számára az örökkévalóság kísértése a kitörés lehetőségét jelenti – és egyúttal annak a mindenkori bűnnek a lehetőségét, hogy elvétse saját éniszonyát. Aki a földiben és időbeliben keres kapaszkodót, ahelyett hogy rászánná magát a végtelenbe tett „ugrásra”, egyre önzőbben építi ki merőben személyes szorongását. Szorongás által hitre nevelten az ókori görög a sorstól, a keresztény a bűntől való szorongásán kerekedik felül. Az ember szellemi mozdulatai végül is előidézik a szigorú értelemben vett időbeliség megszületését, ami már nem halogatható tovább mennyiségi eszközökkel. A pogány ember sorstól való szorongása még valami külsőhöz tapad: a sors közmondásos „vaksága” a szükségszerű és az esetleges egybeeséséből fakad. A görög órákulum elkerülhetetlenül beleragad a kétértelműségbe: ebben rejlik a görög génusz tragikumuma. A kereszténység újraszervezi az ember lelki háztartását: „Mert a törvény bűnössé teszi az embert – de a szeretet még sokkal nagyobb bűnössé tesz.”<sup>7</sup>

Az általánostól a személyes páratlanság felé tartó mozgás, amely ezt a gondolkodást eleve megszabta, végül az „egyes egyénben” (*den Enkelte*) mint az emberi éniszony kitüntetett fogalmában és valóságában ér végéhez. Az egyes az a kategória, „amelyen vallási szempontból a kornak, a történelemnek, az emberi nemnek keresztül kell haladnia” (Kierkegaard 2000. 112). Az olyan gondolkodás számára, amely egyre intenzívebben önmagára és egyre megfigyeltettebben belső énjére összpontosít, általános és különös viszonyok mégoly sűrű összekapcsolódásából sem adódhat elő az egyén, aki csakis a külső-történeti kötelékein kívül – „Isten színe előtt” találhat önmagára. Mivel az etikai kötelékek külsődlegességében nem érhető el igazi szabadság, az elidegenítő

<sup>7</sup> Kierkegaard 1993b. 51, 101 skk., 73; uő: *Die Tagebücher*, 2. kötet (Gesammelte Werke 29.) Düsseldorf, Diederichs. 243.

általánosság utolsó maradékainak fogalmi feloldása vezet ki a nembeliségből. A fennállóval és az üdvösség hivatalos kezelőjével való elégedetlenség végül minden megtörténtet – a saját üdvözülés szempontjából irreleváns lévén – érvénytelennek nyilvánít. Nem egyszerűen arról van szó, hogy a világtörténelem nem utolsó ítélet, hanem arról, hogy a kereszténységet illetően semmi jelentős nem derül ki belőle, még Jézus hús-vér alakjáról mint a kereszténység történeti középpontjáról sem. Ha a történetek homogén terének nincsenek kitüntetett pontjai, akkor a következetes történetiség gondolat számára minden feltétlenségi igény megroppan. Az örökkévalónak az időbeli megjelenése Kierkegaard szerint kizárólag az eminens értelemben vett hitre tartozik. Lessing fogalmazta meg a legkiélezettebben a történeti esetlegesség központi dilemmáját: „Ki tagadja – én nem –, hogy ama csodák és jövendölések beszámolóí éppoly megbízhatóak, amennyire bármilyen történeti igazságok egyáltalán lehetnek? – Igen ám, de ha *csupán* annyira megbízhatóak, miért avatják őket a gyakorlatban végtelenül megbízhatóbbakká?” Később pedig: „Ha semmilyen történeti igazság nem bizonyítható, akkor történeti igazságok *révén* sem bizonyítható semmi. Vagyis: *esetleges történeti igazságok nem lehetnek szükségszerű észigazságok bizonyítékai.*”<sup>8</sup> A belső ember örök viszonya számára a „puszta” történés esetleges igazságai minden argumentatív súlyt nélkülöznek. Fülét egyre elszántabban a csak neki szóló, odabent hallható szó hallására hegyezi. Ami emberi, az ész általánosíthatósága által hitelesített nézőpontból botrány, azt csak a hit igazolhatja „számomra” érvényessé. A hit szűkebb értelemben vett „lovagja” ezzel a végső soron beláthatatlan mozdulatával kitör az általános emberi viszonyok világából: ebben az értelemben rója magányos útját az „abszurd” birodalmában.<sup>9</sup> Az ének mint a személy hitbeli magvának nincs más teendője, mint ellenállni a mindent felemészítő történelem azonosulást követelő hamis hatalmainak.

Mert a „tömeg” a nem-igazság. Örök, Istenhez méltó, keresztény értelemben ugyanis igaz, amit Pál mond: „csak egy ér célt”, nem hasonlításuképpen, mivel egy összehasonlításba mindig beleértendő a „többiek” is. Ez azt jelenti, hogy mindenki lehet ez az egy, ebben Isten segíteni fog – de csak egy ér célt; ez pedig azt jelenti, hogy a „többiekkel” az ember csak óvatosan álljon szóba, lényegében csak Istennel és önmagával váltson szót.

<sup>8</sup> Lessing 1965. 34. Lessing ezzel ismeretes módon Leibniz fogalompárját, „tényigazságok” és „észigazságok” kettősségét fordította vallásfilozófiára, vö. Leibniz 1986. 305 skk., 33. §; vö. Kierkegaard 2014a. 7. k. 96.

<sup>9</sup> Lásd ehhez az Ábrahámról mint a hit lovagjáról szóló – *Johannes de Silentio* álnéven írt – fejtegetéseket, aki Isten felszólítására kész feláldozni fiát, Izsákot; Kierkegaard 1986. 14 skk.

Az egyéni éniszonyt illetően ez annyit jelent, hogy a személyes abszolútum a szubjektív bensőségessegre hárul.<sup>10</sup> A „tömeg”, ez a mennyiségi egyöntetűség belülről emészti fel az egyes személy döntési képességét. A szubjektivitás világtalanodása itt az akozmikus magánszemély képzetébe torkollik. A történelmi körülmények béklyóiból való menekülés az abszolút jelen karizmatikusságába vezet, ami a kereszténység révén maga a Jézus Krisztussal való mindig tartó egyidejűség.

A hit fogalma Kierkegaard-nál – gondolati mozgásának következetessége nyomán – egyre paradoxabb alakokat ölt, hogy végül a fennállóval szembeni leghevesebb szóbeli kirohanásokban követelje a „Krisztus-hit” (*Christendom*) bevezetését a „kereszténységbe” (*Christenhed*). Amikor gondolkodása a jövőt az egzisztencia horizontjaként igyekszik felmérni, gondolatai az eszkatológia birodalmában mozognak. Az „ek-szisztencia” nem más, mint a jelen ürességéből való „ekszztatikus” kiugrás az „itt és most” teljességébe. A jelentelenség az „idők teljességeként” felfogott „pillanat” fogalmában csúcsosodik ki.<sup>11</sup> A személyes identitásnak ez a radikálisan egyéni alakja végtelen távolságot jelent a világtól. Amikor Kierkegaard az általa vélt kereszténység egyre következetesebben kidolgozott elvét – az időben megjelent örökkévaló paradoxonát – mindinkább gondolkodása középpontjába helyezi, súlyos következményekkel járó lépéseket tesz a világtalanság felé, ami mindennemű vallási világelutasítás következménye. Ha egyszer Isten közvetíthetetlen paradoxonná válik, akkor az egyén heroizmusának egy világon kívüli személyiség tartását kell öltenie, aki immár nem választja vissza magát a világ konkrétságába. A tulajdonképpeni emberi egyenlőség és emberszeretet ugyanis elszigetelt másokhoz kapcsol, akik szintén „Isten színe előtt” állnak.<sup>12</sup>

A világ mint a tökéletlenség közege az etikai veretű vallási megváltásszükséglettel való egyre élesebb feszültségben újra és újra istentelenné értéktelenedik. A hittartalmak protestáns bensőségesítése a következetes üdvösségkeresés elvi világelutasítását olykor szélsőségesse fokozza. Ember, Isten és világ – a metafizika alaptényezői – kölcsönviszonyainak újkori meggyengülése egymással párhuzamosan zajlik. Az észaiási-reformátori rejtőzködő Isten eszméje nyomán újraszerveződik az ember világhoz való viszonya; a végtelen kozmosz terjedő tudata egyre mélyebb szakadékot hasít Isten és ember közé. A „menny” újkori beomlásának és az így támadt kozmikus ürességnek talán Pascal adott a legékes-szólóbban hangot: „Az általam nem ismert és rólam nem tudó terek végtelenség-

<sup>10</sup> Az „egyes” fogalmához lásd elsősorban Kierkegaard 2000. 97 skk. (a „Szerzői tevékenységem szempontja” „Melléklete”); a történelmi Jézus jelentéktelenségéről a hit dolgában lásd Kierkegaard 1998. 36 skk.; a hit lovagjának alakjához Kierkegaard 1986. 117 skk.

<sup>11</sup> Kierkegaard 1997. 27, vö. Gal 4,4. Lásd ehhez Taubes 2004.

<sup>12</sup> A szakirodalom a fenti vonatkozásokban gyakran emleget „ambivalenciát”, lásd pl. Deuser 1985. 14 skk. A pusztán mennyiségi emberi egyenlőség eszméjének kritikájához lásd Kierkegaard 2014a. 8. k., 80 skk. és Kierkegaard 2000. 97 sk.

gében elmerülve megrémülök [...]. E végtelen térségek örök hallgatása rettegéssel tölt el.” Végül az emberi benső marad vissza hiteles viszonyok egyedüli helyszínéeként – immár kizárólag Istenhez és önmagunkhoz.<sup>13</sup>

A görög álláspontot tehát Kierkegaard szemében az egyén keresztényileg fokozott összemérhetetlensége múlja felül. Amennyiben az egyén a világ rendjében éli az életét, annyiban persze dolog a dolgok között, élő az élők között, ember az emberek között, a példányok egyike lévén mindenki képviselőjeként a nembe beleszóval. Csakhogy az individuum nem merül ki az emberiség általánosságán belüli sajátlagosságban, hogy végül is maradéktalanul besorolható legyen. Ha olykor belevész is a világba, összecserélhetetlenül saját maga marad a megismételhetetlen egyszerűségében. Az alapvető különbözőség, nem csak másoktól, hanem főként saját magunktól is, feltétlen unikalitássá radikalizálódik.<sup>14</sup> Az eredetileg vallásilag kifejtett alapfogalmak eközben általános igényű egzisztenciakategóriákká emelkednek: az ember keresztényi veretű belvilága általános emberi szerkezetté vetül ki. Az egzisztencia fogalmisága – Krisztus kettős természetének mintájára – az ember egyidejű történetiségén és örökkévalóságán alapszik. Így most már nem csupán vallásilag érvényes, hogy „az egyes magasabb rendű, mint az általános” (Kierkegaard 1986. 93). Keresztény tanítás és emberi alkat közt fogalmilag ingadozva állapítja meg Kierkegaard félreérthetetlen egyértelműséggel:

Az emberlét nem olyan, mint az állatlét, ahol az egyed mindig kevesebb a fajnál. Az embert nem csupán az általában emlegetett kiváló tulajdonságai tüntetik ki más állatfajtákhoz képest, hanem minőségileg is kitűnik azáltal, hogy az individuum, az egyes több, mint a faj.<sup>15</sup>

Etikai-antropológiai terepen a választás eszméje – a kereszténység bensőségesítési tendenciáiba illeszkedve – elveszti eredeti keresztény jellegét. A gondolkodás határpontjai minden meghasonlottságon túllendülő „ugrást” követelnek.<sup>16</sup> Az egyáltalán lehetséges reflexiók szövevényén magunkat átvevőeké válnak lehetségessé az önmegtartás összefüggő aktusai. A logikailag elgondolt „identitás” fogalmi magva, az egymást kizáró ellentétek közötti „döntés” az önválasztás „vagy-vagy”-ában egzisztenciális jelleget ölt. Az „aut/aut” választása az igazi személyiség alapító mozzanatává emelkedik. Minden egyes ember egymásnak feszülő elvek átmenetek nélküli ellentéteinek működéssel szembesül, amelyeket – a voltaképpeni ember mivolt veszélyeztetése nélkül –

<sup>13</sup> Pascal 1983. fr. 205. A vallási világ- és kultúraelutasítás tendenciáihoz az eredendő világelutasító megváltásvallások talaján lásd Weber 2007. 232 skk.

<sup>14</sup> Vö. Max Weber utalásával: „hogy inkább Istennek, mint az embereknek kell engedelmessé válni, a modern »individualizmus« egyik legfőbb alapját jelentette” (Weber 1995. 260).

<sup>15</sup> Kierkegaard 1993a. 140.

<sup>16</sup> Lásd pl. Kierkegaard 1986. 90: „a hit éppen ott kezdődik, ahol a gondolkodás véget ér”.

nem lehet dialektikusan egymásba árasztani vagy kényelmesen megtörténni engedni. A választások ugrásainak folytonossága tartja mozgásban és ezáltal fenn az egzisztenciát. Aki választ, „a választás pillanatában tehát a legteljesebben elszigetelt, mert kilép a környezetből, s ugyanakkor abszolút folytonosságban leledzik, mert önmagát mint terméket választja; és választása a szabadság választása olyképpen, hogy miközben önmagát termékként választja, éppúgy azt is mondhatjuk, hogy önmagát teremti”. A büntől való egyszeri elfordulás és pontszerű önmegtartóztatás ezért nem elegendő önmagunk tartós megalapításához.

Az ember örök méltósága ugyanis abban rejlik, hogy történetre tehet szert, az isteni benne, hogy ő maga – ha akarja – folytonosságot adhat e történetnek; mert a történet csak akkor tesz szert folytonosságra, ha nem a velem megtörténtek vagy megesettek foglalata, hanem csaját cselekedetem, olyanképpen, hogy még ami velem megesett, általam az is szükségszerűségből szabadsággá változott és alakult át. (Kierkegaard 1978. 884 sk.)

E történelemfeletti virtuozitásnak a romantika intuitív „zsenialitásához”, a világtól elforduló individuumnak a legsajátabb ügye iránti féktelen önátadásához való szellemi közelsége nyilvánvaló. Az irtóztató, a bizsergető borzongás romantikus motívuma már a kétségbeesett lelket is a saját szakadékmélyén kísértette meg, ahogy a „végtelenség” iránti érzék is a korabeli művészetben edződött. Az önmagát eldöntő identitás történelmi gyökerei azonban sokkal mélyebbre nyúlnak vissza, a prófétai hirdetés régmúltjába, amely a csoportos jövőt a közös döntésektől teszi függővé. Az ószövetségi próféta minden pillanatban alternatívák előtt látja népét, és szavát a mindenkori szituációba kiáltja bele. Nem emelkedik az események fenyegető menete fölé, hanem döntést követel. Az apokaliptikussal ellentétben, aki eljövendő világkorszakokba nyert betekintését hirdeti, ő nem ismer eleve rögzített jövőt. Az ő számára a jelen: döntő pillanat, az eljövendő sors pedig az Istentől megszólított népközösség tettein dől el.<sup>17</sup> Az „én belső teleológiájának” (Kierkegaard 1978. 914) identitásalakzata később a lelkiület gyökeres megváltozását jelentő „metanoia” keresztény követelményének elemeit is magába fogadja. Az „új emberré” (Kol 3,9 sk.) térés az igazságot egyes szám első személyben mondatja ki. Az ilyen ember jelene többé nem az egyneműen pergő kozmikus idő tetszőleges pillanata; élete szakadatlanul végrehajtott döntések tartós habitusává összpontosul. Ez fogalmazódik meg az abszurd felszólításban: „nem más embert kell szülnöd, csak önmagadat kell megszülni” (Kierkegaard 1978. 827).

Hosszas előkészületek után persze a modern egzisztencia sajátos elbizonytalanodásai éleződtek ki az „ugrás” fogalmában. Ami az ember helyzetét illeti, a jelenkor jegye az elkülönülő egyéniesülés: „a szubjektumok kételkedése

<sup>17</sup> A próféta fenti fogalmához lásd Buber 1991.

annyira aláaknázza a létezést, hogy egyre inkább úrrá lesz az elszigetelődés” (Kierkegaard 1978. 181). A *Félelem és reszketés* felütésének feltételes módjában alighanem a kijelentő mód félelme fejeződik ki: „Ha nem lakozna örök tudat az emberben...” Nem pusztán megismerési, hanem életgyakorlati és ezért „valódinak” nevezett kétségében az ember ide-oda hánykolódik tézisek és anti-tézisek között: a gondolkodás közvetítési teljesítményeivel nem lehet képes áttörni a valósághoz. Az eltérő minőségű igazságformák közt tatóngó „árok” lessingi metaforája szemléletesen sűríti magába a historizmus meghasonlottsági tapasztalatait. A történetiség feszültségterében, amelyben az identitás problémája hatalmasan kibontakozott, az emberlét elemi ellentétei nem békíthetők össze. Az individualitásgondolat radikalizálódása nyomán a világ objektumai és szubjektumai egyaránt feloldódtak a történeti alakulás folyamatában. Az időbeliség mulandóságként értése a mindent magával ragadó „áradás” érzésétől kísérve minden hagyományos és újonnan felmerülő tartalmat fokozatosan gyanúba kevert.<sup>18</sup> A legmagasabbra értékelt kötelmeket is magával ragadja a szellemi és nem szellemi történés áradata. Nemcsak a talaj, hanem maga az ember és a legmagasabb meggyőződése is lehetnének körülményektől függően más-milyenek. Miután a természettudományok pusztán „természetként” felfogott oksági mechanizmussá alakították a világot, a történeti tudományok mindent pusztán „történelemként” alakították, kiteljesítve a világ varázstalanítását. A modern világ immár nem az emberrel rokonságban álló „kozmosz”, mint az ókori, és nem is isteni „teremtés”, mint a középkori. A történeti tudományok megismerési műveleteinek nagy szerepe van abban, hogy a történeti reflexió nagyban – a világtörténelmet illetően – és kicsiben – az egyéni életet illetően – elveszti orientáló erejét. A történeti racionalizálás elharapózása a szakralitás határain sem áll meg. A történeti-kritikai módszer azokban a vallásokban is bevonul a „szentek szentjébe”, amelyek önértelmezésük szerint kitüntetetten történeti talajon nyugszanak. A megváltás a történelem forgatagából vált meg; Isten mindjobban „rejtőzködő Istenné” távolodik; a kereszténység teológiai magva a történeti Jézusról az emberré vált Krisztusra helyeződik át. A modern ember világszemléleti lehetőségei történeti szellemben előre megformáltak. Kierkegaard kétségbeesett és követelő hipotézise ebben a kontextusban nyeri el teljes értelmét: „Ha a pillanatnak döntő jelentőséggel kell bírnia”, akkor Istennek mint tanítónak a hit feltételét is meg kell adnia az embernek, hogy túl tudjon keveredni a görög opción. Szókratészilag, azaz általános emberi szempontból „bármely időbeli kiindulópont *eo ipso* esetleges, elenyésző” (Kierkegaard 1997. 17).

Az egzisztencia hit- és döntésszerkezetét végül Kierkegaard „tudománytalan” fejtegetésekben bontakoztatja ki. Minden következmény a választás mi-kéntjére nehezedő végtelen nyomatékban összpontosul: „a szubjektivitás, a

<sup>18</sup> Világhoz való viszonyunk teljes körű historizálásának világszemléleti következményeit plasztikusan ábrázolja Troeltsch 1922.

bensőségesség az igazság” (Kierkegaard 2014a. 7. k. 187). Egy olyan világban, amely elvesztette magától értődő voltát, minden egységre törekvő világnézet a „hit” ugrásszerű gesztusát végzi. Az igazság nem valami kiokoskodható, hanem eleven szenvedéllyel igazlelkűségben végrehajtandó, a gondolkodás kiélezett paradoxonaival szemközt. A döntés momentumai esetlegességek közepette a bensőségesség pillanatai, amelyeket nem csupán a vallásos hit virtuóza ismer. Az identitás „hitbeli ugrását” a modern ember keresztényi veretű lélekkel hajtja végre – még keresztény hit hiányában is.<sup>19</sup> Az individualitás modern eszméje magasabb szintű követelményeket támaszt az emberrel szemben, mint a görög relatív egyszerűség. Noha a fogalom igényei szerint mindenki kivételességre hivatott, a kivétel patetikussága csak keveseket tud megszólítani, akiket a személyes önmagasság belső ínsége mozgat. Többé nem a bennünk lakozó ésszerűségen alapszik a döntés, mint az ókortól Kantig. A cselekvés szabadságának és determináltságának ősrégi filozófusvitáját ritkán döntötték el ilyen következetességgel az előbbi javára.

Az individualizáció logikája, amely a nomotetikus-elvi világfeldolgozás hagyományos mozgásával szembefordul, az egyén következetes egyéniesítésének gondolata számára követel filozófiai érvényt, túl az általában vett emberen. Az egyszerűségek filozófiához méltó elméletének Arisztotelésztől kétezer évre elzárt útja most fokozatosan megnyílik, mégpedig a töredékesség és a kísérletezés stílusában. Az egyénin végzett szellemi munka negatív hajtóereje az életviszonyok mindenfelé diagnosztizált „dologiasodása” (Marx), „tárgyasulása” (Weber) vagy éppen „nivellálódása” (Kierkegaard), közvetlen muníciója pedig a reneszánsz, a reformáció és a romantika humanista-individualista hagyománya.<sup>20</sup> Az emberi nem őseredeti individuációja, vagyis az alkatok született különbségeinek természetessége az individualitás nagyrabecsüléséig szublimálódik.<sup>21</sup> Az emberélet megkövült világi szféráiból való irodalmi-szellemi kitörési kísérlet kordiagnosztikai aspektusa Kierkegaard esetében a saját jelen nivelláló hatalmaival való szembefordulás, amelyek az „egyest” szorongatják: „Az ókor a kiemelkedés irányába dialektikus [...], a kereszténység egyelőre a képviselőlet irányába dialektikus [...], a jelen az egyöntetű egyenlőség irányába dialektikus” (Kierkegaard 2014a. 8. k. 81). Az egyes mivolta készítés megfelelő eszközét Kierkegaard az önmagunktól való távolságtartás „közvetett közlésében” találja

<sup>19</sup> Lásd ehhez Max Horkheimer Hamlet-képét (Horkheimer 1991).

<sup>20</sup> Az individuum reneszánsz kori „felfedezéséről” lásd Jacob Burckhardt klasszikus művét (Burckhardt 1978, főként IV/4. fejezet), továbbá Morris 1972. A keresztény szellemű világi individualizmusról, a világból menekülő indiai remetével összehasonlítva lásd Dumont 1998. Természetesen minden genealógia a mindenkori individualitásfogalom vezérlő szempontjától függ, amely pedig az élményszerű individualitás sokféleségéből meríthet. A modern egyszerűségesszeme már Herdernél is megjelenik, aki szerint minden embernek megvan a „saját mértéke”, lásd Taylor 1994. 639 skk.

<sup>21</sup> Vö. Georg Simmel megkülönböztetését kétféle – reneszánsz és germán – elvi individualizmus között (Simmel 1973).

meg, amely végül a minden döntéstől való önmegettartóztatás tartásáig radikalizálódhat. A legkülönbébb perspektívákat a sokrétű álnevesség gondolatkísérletekként követi végig, az egyes létezési lehetőségeket a legvégső következményekig átgondolva. „Naplók”, „papírok”, „levelek”, „töredékek”, „aforizmák”, „refrének”, „hóbortok” és „diapszalmák” irodalmi műfajai szolgálnak arra, hogy az egzisztencia feltárásának eszközeiként egy végtelenbe tartó gondolati gazdagságot fogjanak át – és idézzenek elő. Az igazság szubjektíválódásának a megjelenítési forma szubjektíválása felel meg. Az egyes egyén iránti érdeklődés a mégoly rendszeres gondolkodást az „iskolásan” oktató értekezésektől rendre a költészet pályáira tereli. A nyugati filozófia stilsztikailag rögzített határai, amelyek az egyáltalán megragadható világos elvekkel körülrajzolták, az egzisztencia gondolatában felszámolódnak: az egyéni hitelesség megjelenítési formájaként betör a módszeres gondolkodásba az irodalmiság. Az idővel eluralkodó intő-figyelmeztető hang sem a tudós „doktori tanítást”, hanem a „begyakorlást” szolgálja. A megszólaló magára öltött „inkognitója” az etika előtti „íronia” és a vallás előtti „humor”. A mindennapit is nem mindennapi szimbólumokká nemesítő romantikus művészi stílus teljes eszköztára filozófiai bevetést nyer, hogy az egyes ént a legmagasabbra fokozott személyesség jegyében szervezze meg, aminek fényében az elvont általánosság merő irracionalitás.

## IRODALOM

- Buber, Martin 1991. *A próféták hite*. Ford. Bendl Júlia. Budapest, Atlantisz.
- Burckhardt, Jacob 1978. *A reneszánsz Itáliában*. Budapest, Képzőművészeti Alap.
- Czakó István 2001. *Hit és egzisztencia. Tanulmány Søren Kierkegaard hitfelfogásáról*. Budapest, L'Harmattan.
- Czakó István 2003. Hit és történelem viszonya Kierkegaard és Karl Jaspers gondolkodásában. *Magyar Filozófiai Szemle*. 47/1–2. 359–371.
- Czakó István 2006. A választás válasza. Søren Kierkegaard szabadságértelmezésének alapvonalai. *Vigilia*. 71/6. 331–341.
- Deuser, Hermann 1985. *Kierkegaard. Die Philosophie des religiösen Schriftstellers*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Dumont, Louis 1998. *Tanulmányok az individualizmusról*. Budapest, Tanulmány Kiadó.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1970. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. (Werke in 20 Bänden, 2.) Frankfurt a. M., Suhrkamp (magyar kiadása: A filozófia fichtei és schellingi rendszerének különbsége. In G. W. F. Hegel – F. W. J. Schelling 2001. *Hit és tudás. Tanulmányok a Kritisches Journal der Philosophie-ből*. Budapest, Osiris – Gond-Cura Alapítvány).
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1986. *Vorlesungen Über die Philosophie der Geschichte*. (Werke in 20 Bänden, 12.) Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Hidas Zoltán 2014. *Im Bann der Identität. Zur Soziologie unseres Selbstverständnisses*. Bielefeld, Transcript.
- Holm, Søren 1956. *Søren Kierkegaards Geschichtsphilosophie*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Horkheimer, Max 1991. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. 4. fejezet: Aufstieg und Niedergang des Individuums. (Gesammelte Schriften, 6.) Frankfurt a. M. Suhrkamp.



- Jäger, Werner 1953. *Die Theologie der frühen griechischen Denker*. Stuttgart, Kohlhammer.
- Kierkegaard, Søren 1978. *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat.
- Kierkegaard, Søren 1986. *Félelem és reszketés*. Ford. Rácz Péter. Budapest, Európa.
- Kierkegaard, Søren 1993a. *A halálos betegség*. Ford. Rácz Péter. Budapest, Göncöl.
- Kierkegaard, Søren 1993b. *A szorongás fogalma*. Ford. Rácz Péter. Budapest, Göncöl.
- Kierkegaard, Søren 1997. *Filozófiai morzsák*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, Göncöl.
- Kierkegaard, Søren 1998. *A keresztény hit iskolája*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, Atlantisz.
- Kierkegaard, Søren 2000. *Szerzői tevékenységről*. Ford. Hidas Zoltán. Debrecen, Latin betűk.
- Kierkegaard, Søren 2004. Az irónia fogalmáról. In uő: *Egy még élő ember írásából. Az irónia fogalmáról*. Ford. Soós Anita és Miszoglád Gábor. Pécs, Jelenkor.
- Kierkegaard, Søren 2009. *Stádiumok az élet útján*. Ford. Soós Anita. Pécs, Jelenkor.
- Kierkegaard, Søren 2014a. 4. k. *Philosophiske Smuler*. Søren Kierkegaards Skrifter (SKS). Version 1.8.1.
- Kierkegaard, Søren 2014a. 7. k. *Afsluttende uvidenskabelig Efsterskrift til de philosophiske Smuler* [Lezáró tudománytalan utóirat a *Filozófiai morzsákhoz*]. Søren Kierkegaards Skrifter (SKS). Version 1.8.1  
<http://www.sksdk/forside/indhold.asp> (legutóbbi letöltés: 2016. május 30.)
- Kierkegaard, Søren 2014a. 8. k. *En literair Anmeldelse*. Søren Kierkegaards Skrifter (SKS).
- Kierkegaard, Søren 2014b. Az ismétlés. In uő: *Az ismétlés. Félelem és reszketés. Filozófiai morzsák. A szorongás fogalma. Előszók*. Ford. Soós Anita és Gyenge Zoltán. Pécs, Jelenkor. 5–82.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm 1986. Monadológia. Ford. Endreffy Zoltán. In *Leibniz válogatott filozófiai írásai*. Budapest, Európa.
- Lessing, Gotthold Ephraim 1965. Über den Beweis des Geistes und der Kraft. In uő: *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*. Stuttgart, Reclam.
- Morris, Colin 1972. *The Discovery of the Individual 1050–1200*. Toronto, University of Toronto Press.
- Pascal, Blaise 1983. *Gondolatok*. Ford. Pődör László. Budapest, Gondolat.
- Sartre, Jean-Paul 2006. *A lét és a semmi*. Ford. Seregi Tamás. Budapest, L'Harmattan.
- Simmel, Georg 1973. Az individualizmus. In uő: *Válogatott társadalomelméleti tanulmányok*. Budapest: Gondolat.
- Taubes, Jacob 2004. *Nyugati eszkatológia*. Budapest, Atlantisz.
- Taylor, Charles 1994. *Die Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*. Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Troeltsch, Ernst 1922. Die Krisis des Historismus. *Die neue Rundschau*. 33/1. 572–590.
- Weber, Max 1982. A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. In uő: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások*. Budapest, Gondolat.
- Weber, Max 1995. A protestáns szekták és a kapitalizmus szelleme. In uő: *A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme*. Budapest, Cserépfalvi.
- Weber, Max 2007. Közbevetett megfontolások. In uő: *Világvallások gazdasági etikája. Vallásszociológiai tanulmányok. Válogatás*. Budapest, Gondolat.