

Søren Kierkegaard

SØREN KIERKEGAARD

1813–2013

L'Harmattan

CZAKÓ ISTVÁN

Sacrificium intellectus: Hit és ész viszonya Søren Kierkegaard gondolkodásában*

A hit és az ész viszonyának bevett tipológiája szerint a neves dán gondolkodó, Søren Kierkegaard (1813–1855) ebben a vonatkozásban olyan álláspontot képvisel, amely teológiailag szélsőséges, filozófiailag pedig egyoldalú – ekként fölfogása voltaképpen érdektelen, vagy legfeljebb egy különös extremitás reprezentánsaként vehető futólag számba a kérdés szisztematikus tanulmányozása során.¹ Ez a sok tekintetben leegyszerűsítő és ezért félrevezető összkép számos tényező együtt-hatásának az eredményeként alakult ki, amelyek közül a történeti kontextus felszínes megközelítése, valamint a kierkegaard-i *corpus* meglehetősen heterogén szövegthalmazának az inadekvát értelmezésmódja tűnnek a legjelentősebbnek. Minthogy ezek részletekbe menő feltárására e helyütt nincs lehetőség,² az alábbiakban csupán a főbb összefüggéseket vázolom annak érdekében, hogy Kierkegaard koncepcióját megfelelő értelmezési keretbe helyezhessem. Ezt követően az életmű jelentősebb darabjainak a fényében megkísérlem átfogóan bemutatni a dán gondolkodó sajátos, filozófiai és teológiai vonatkozásokkal egyaránt bíró fölfogását a hit és az ész ambivalens kapcsolatáról, amiből remélhetőleg kitűnik, hogy az „irracionalizmus”, a „szélsőséges fideizmus” és egyéb, hozzájuk hasonló sommás és elterjedt megállapítások a jelen kontextusban eleve téves pályára állítják a megértést, ezért a róluk való lemondás nem negatívitást, hanem ellenkezőleg: a probléma mélyreható megragadásának a lehetővé tételét jelenti.

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

¹ Jellemző példa erre Franz von Kutschera éppen e tárgyban közzétett átfogó műve, amely Kierkegaard koncepcióját az irracionális hit klasszikus példájaként hozza fel, és a fideizmus szélsőséges kiéleződéseként értékeli. Lásd Franz von Kutschera: *Vernunft und Glaube*. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 1991, 125–128.

² Lásd ehhez mindenképp: Bruce Kirmmse: *Kierkegaard in Golden Age Denmark*. Indiana University Press, Bloomington & Indianapolis, 1990; Jon Stewart: *A History of Hegelianism in Golden Age Denmark*. Tome I–II. C. A. Reitzel, Copenhagen, 2007.

1. Az „új Tertullianus”?

„Mi köze van hát Athénnek Jeruzsálemhez? Mi köze az akadémiának az egyházhoz?”³ A híres ókeresztény apológéta, Q. S. F. Tertullianus (160–220) jól ismert szavai, valamint a neki tulajdonított *credo quia absurdum est* elve⁴ nem minden alap nélkül idéződnék fel abban, aki Kierkegaard-nak a filozófia és teológia éles különbségét,⁵ valamint a hit paradox jellegét erőteljesen megfogalmazó, impresszív szövegeit tanulmányozza. Könnyen keletkezik az a benyomás, hogy Kierkegaard az ész és a hit között egy redukálhatatlanul antinómikus viszonyt tételez, amellyel nem csupán Tertullianus és a kora skolasztikus, a filozófiát az ördög találmányának tekintő antidialektikusok, hanem egyúttal Luther éles észkritikájának, az ész az ördög cédájaként (*hure Vernunft*) meghatározó fölfogásának is a kritikátlan örököse. Bizonyára nem véletlen, hogy a recepció korai szakaszában egy szerző Kierkegaard-t és híres német fordítóját, illetve kommentátorát, Theodor Haeckert (1879–1945) egyenesen „új Tertullianusok”-ként aposztrofálta.⁶

Bár az ókeresztény gondolkodó távolról sem számít a Kierkegaard által gyakran citált szerzők közé, kétségtelen, hogy a Kierkegaard-corporusban több helyütt előfordulnak utalások Tertullianusra, mindenekelőtt a *credo quia absurdum* elvére,⁷ ezen túlmenően Kierkegaard egy ponton felveti a kettőjük közötti hasonlóság kérdését is – ám úgy tűnik, hogy ezt a keresztény idealitás megvalósítása tekintetében burkoltan éppen negatív választja meg.⁸ A hit paradox jellegének a visszatérő hangsúlyozása,⁹ vagy Ábrahámmal kapcsolatosan annak kiemelése, hogy a hit

³ Tertullianus: Pergátló kifogás az eretnekekkel szemben. In *Tertullianus művei*. Ford. Erdő Péter. Budapest, Szent István Társulat, 1986, 421. (Ókeresztény írók, 12.)

⁴ Mint ismert, a kifejezés ebben a formában nem található meg Tertullianusnál. A doketistákkal szemben mindazonáltal így fogalmaz: „Keresztre volt feszítve Isten Fia? Nem szegyenlem, mert szegyenletes. És halott volt Isten Fia? Hihető, hiszen képtelenség. És az eltemetett feltámadt? Biztos, mert lehetetlenség.” Tertullianus: Krisztus testéről. Ford. Vanyó László, In *Tertullianus művei*, i. m. 777.

⁵ A teológiának a filozófiával való együttműködését finom, de egyértelmű allúzióval az előbbi prostitúálódásaként írja le a *Félelem és reszketés* szerzője, egyúttal ironikusan utalva a spekulatív tudásnak a hittel szembeni magasabbrendűségét képviselő idealista álláspontra: „A filozófia továbbmegy. A teológia kifejtve ül az ablakában, és a filozófia kegyeit lesi, bájjait áruba bocsájtja neki. Hegelt megérteni nehéz lehet, de Ábrahámot megérteni semmiség. Hegelt meghaladni fantasztikus teljesítmény, de Ábrahámon túllépni mindennél könnyebb.” Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. Ford. Rác Péter. Európa, Budapest, 1986, 49–50.

⁶ Johannes Mumbauer: Die neuen Tertulliane. Søren Kierkegaard und Theodor Haecker. *Literarischer Handweiser*, 58 (1922/12) 545–550.

⁷ Pap. II C 54, in Pap. XIII, 159.

⁸ Pap. X-5 B 16.

⁹ „A botránkozás kivüle marad hát a paradoxonnak [ti. a hit paradoxonának], az ok pedig

mozdulatát „az abszurd erejénél fogva”¹⁰ viszi végbe, formálisan vitathatatlanul párhuzamba állíthatók az ókeresztény apológéta fölfogásával. Miként Pierre Bühler egy helyütt megjegyzi, „habár Tertullianus formulája nem tűnik fel mindenütt Kierkegaard írásaiban, kereszténységértelmezésének mégis az egyik központi aspektusát jelöli”.¹¹ Ugyanő hangsúlyozza azonban azt a lényegi eltérést is, hogy az abszurdítás, a hit és a megértés viszonya Kierkegaard-nál sokkal dinamikusabb, mint ókori elődjénél.¹² A kereszténységet konstituáló abszurdítás ugyanis, vagyis az a tény, hogy az örök egzisztált, a dán gondolkodó felfogása szerint a legkevésbé sem kényszeríti a hívőt arra, hogy feladja értelmét – mi több, amint látni fogjuk, számára az értelem éppenséggel a hit *conditio sine qua non*ját jelenti.

A hit és az ész tertullianusi antinómiájával formálisan párhuzamba állítható, ám attól tartalmilag döntő pontokon eltérő kierkegaard-i hitfelfogással kapcsolatosan olyan értelmezési sztereotípiák keltek életre, amelyeket Stephen Evans az „irracionalizmus mítoszának”¹³ címszava alatt lát összefoglalhatónak. Evans szerint – többek között – közéjük sorolható a kiváló erkölcsfilozófus, Alasdair MacIntyre álláspontja is, aki szerint az etikai egzisztálást konstituáló „radikális döntés” kierkegaard-i fogalma „nemcsak a hegeli filozófiával áll szemben [...], hanem lerombolja a racionális erkölcsi kultúra egész tradícióját”.¹⁴ Evans álláspontja szerint, melyet a kutatás történetének jelentős alakjai osztanak, „Kierkegaard észkritikája a szó legmélyebb értelmében nem irracionális, és fideizmusának szokásos értelmezése, mint a logikai konzisztencia elvetése, teljességgel elhibázott”.¹⁵ Ennek a fölfogásnak a háttérében az a meggyőződés áll, hogy Kierkegaard centrális kategóriája, a paradoxon a legkevésbé sem a hit és az ész közötti formális, logikai

ez: mert absurdum (*quia absurdum*).” Søren Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. Ford. Hidas Zoltán. Göncöl, Budapest, 1997, 71.

¹⁰ Ábrahám „hitte, Isten nem kívánja tőle Izsákot, s közben mégis kész volt feláldozni őt, amikor Isten ezt kívánja. Az abszurd erejénél fogva hitte, mert szó sem lehetett emberi számításról, és mégis abszurd volt, hogy Isten, aki ezt követeli tőle, a következő pillanatban visszavonhatja követelését.” Kierkegaard: *Félelem és reszketés*, i. m. 55–56.

¹¹ Pierre Bühler: Tertullian: The Teacher of the *credo quia absurdum*. In Jon Stewart (ed.): *Kierkegaard and the Patristic and Medieval Tradition*. Ashgate, Aldershot, 2008, 138. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 4.)

¹² Uo.

¹³ Stephen C. Evans: Is Kierkegaard an Irrationalist? Reason, Paradox, and Faith. *Religious Studies*, 25 (1989/3) 347.

¹⁴ Alasdair MacIntyre: *Az erény nyomában*. Ford. Bíróné Kaszás Éva. Osiris, Budapest, 1999, 65. MacIntyre koncepciójának részletes kritikájához lásd Bruce Kirmmse: *Kierkegaard after MacIntyre. Essays on Freedom, Narrative, and Virtue*. Open Court, Chicago – La Salle, Illinois, 2001.

¹⁵ Evans: Is Kierkegaard an Irrationalist?, i. m. 347. Az irracionlizmus-váddal szemben lásd továbbá: George E. Arbaugh – George B. Arbaugh: *Kierkegaard's Authorship. A Guide to the Writings of Kierkegaard*. Allen & Unwin, London, 1968, 141.

ellentmondást jelenti, hanem egzisztenciális kategóriát, vagy – Malantschuk kifejezésével – „kvalitatív egzisztenciális ellentmondást”.¹⁶

A hit nem-diszkurzív jellegének konzekvens kierkegaard-i hangsúlyozása nem az ész és a hit formális antitetikájának a koncepcióján nyugszik, hanem a hitnek mint egzisztencialehetőségnek az újszerű elgondolásán. Bár a pszeudonim szövegek éles megfogalmazásai könnyen azt a látszatot keltik, hogy Kierkegaard gondolatvilágában az ész és a hit között semmi egyéb, mint egy meghaladhatatlan antinómia rejlik, a szélesebb kitekintés során nyilvánvalóvá válik, hogy ez a leírás nem felel meg egészen a dán gondolkodó voltaképpeni koncepciójának. Példaként nem lesz haszontalan felidéznünk egy feljegyzést Kierkegaard gondolkodói pályájának korai szakaszából, az 1842/43-as évekből. Egyik filozófiai témákat tárgyaló jegyzetfüzetében Leibniz teodíceai művéhez kapcsolódóan a következő megjegyzést olvassuk: „Amit úgy szoktam kifejezni, hogy Krisztus a paradoxonban rejlik, a filozófia pedig a közvetítésben, azt Leibniz az ész feletti és az ésszel szembeni / közötti megkülönböztetéssel fejezi ki. A hit az ész felett áll. Ész alatt azt érti, amit több helyütt az igazságok összekapcsolásának (*enchainement*), okokból való következtetésnek nevez. A hitet azért nem lehet bizonyítani, megalapozni, megragadni, mert hiányzik az a láncszem, amely lehetővé teszi az összekapcsolást, ami nem mást jelent, mint hogy paradox, mivel a paradoxonban éppen az a csapodár mozzanat (*det Desultoriske*), hogy hiányzik belőle a folytonosság (*Continuitæten*), vagy legalábbis csupán visszafelé van folytonossága, más szóval, nem kezdettől mutatkozik folytonosságnak.”¹⁷ Noha világos, hogy Kierkegaard-nak ez a publikálatlan, saját reflexiói rögzítésére szolgáló feljegyzése önmagában nem helyezi új pályára a pszeudonim művekben képviselt radikális hitfelfogás értelmezését, mégis jelentős szempontot kínál annak a különbségnek a feltárásához, amely Kierkegaard és az általa kreált pszeudonim szerzők álláspontja között fennáll.¹⁸ Bár ez a különbség nem azt jelenti, hogy a pszeudonim szövegekben megjelenő álláspontok bizonyos

¹⁶ Gregor Malantschuk: *Nøglebegreber i Søren Kierkegaards tænking*, C. A. Reitzel, København, 1993, 111.

¹⁷ SKS 19, 390–391. / Notesbog 13: 23.

¹⁸ A fenti idézet alapján úgy tűnik ugyanis, hogy Kierkegaard hallgatólagosan elfogadja Leibniz distinkcióját az ész feletti (*supra rationem*) és az ésszel ellentétes (*contra rationem*) állítások között (Troen er over Fornuften), miközben a pszeudonim szövegek (legalábbis retorikailag) inkább a hit *contra rationem* jellegét hangsúlyozzák. „Az ésszel ellentétes és az ész feletti közötti közkeletű distinkció nagyon is összhangban áll azzal a különbséggel, melynek alapján röviddel ezelőtt elkülönítettük egymástól a szükségszerűség két fajtáját. Az ugyanis, ami az ésszel ellentétes, az a feltétlenül biztos igazságokkal [...] áll szemben, az pedig, ami az ész feletti, csak azoknak az igazságoknak mond ellent, amelyeket tapasztalni vagy megérteni szoktunk.” Gottfried Wilhelm Leibniz: *Dissertatio de conformitate fidei cum ratione*. In uő: *Opera omnia*. In sex tomos distributa. Tom. 1. *Quo theologica continentur*. Fratres de Tournes, Genève, 1768, 81. (23. §)

értelemben ne volnának az empirikus szerzőnek tulajdoníthatóak, mindazonáltal a kierkegaard-i szövegüniverzum sajátosságaiból adódóan arra int minket, hogy magát a problémát legalábbis megfelelő hermeneutikai körülményekkel kezeljük.

2. Élet vs. elmélet – egy „vallásos író” gondolkodásában

Kierkegaard sajátosan azon gondolkodók közé tartozik, akiket aligha érthetünk meg, ha teljességgel eltekintünk a faktikus élettörténetüktől – noha egyúttal az is világos, hogy az élettörténet ismerete önmagában távolról sem vezet a gondolkodói teljesítmény igazi jelentőségének a felfogásához. Minthogy Joakim Garff biográfiai Kierkegaard-olvasata immáron magyar nyelven is hozzáférhető,¹⁹ nincs szükség arra, hogy az életrajzi összefüggésekben e helyütt elmélyüljünk. Azt azonban hangsúlyoznunk kell, hogy az ész és a hit közötti viszony (a filozófia egyéb alapproblémáihoz hasonlóan) távolról sem pusztán teoretikus kérdésként jelentkezik Kierkegaard gondolkodásában, hanem alapvető életproblémaként, az egzisztencia újszerű elgondolásának átfogó kontextusában. Az egzisztencia-problematika kierkegaard-i tárgyalásmódjának lényegi sajátossága, hogy kérdéseinek formális struktúrája alapjaiban tér el a szubjektivitástól eltekintő vagy azt kizárni, illetve felfüggeszteni törekvő „objektív megismeréstől”. Az egzisztenciára, vagyis az ember létmódjára irányuló kérdés és megértés csakis annak előzetes belátása alapján válik lehetségessé, hogy e kérdésben maga a kérdező *mint* egzisztáló individuum (és nem mint karteziánus módon felfogott, Heidegger szavával „világ-talan” [*weltlos*] szubjektum²⁰) már mindig is involválva van – vagyis e kérdést nem tudjuk úgy feltenni, hogy egyúttal ne kérdeznénk saját létünkre. Az egzisztenciára irányuló megértés tehát egyúttal a valóságos, faktikusan létező individuum önmegértése is, aki nem egy általános nem (*genus*) esete, hanem fogalmilag levezethetetlen, megragadhatatlan léttel bíró egyes (*Enkelte*). Ebben a kontextusban a szubjektivitás sem absztrakt, ismeretelméleti kategória, hanem megélt, szenvedélyes bensőségesség (*Inderlighed*), amely az egyes (*Enkelte*) választásban, döntésben realizálódó egzisztenciális önkonstitúciójának az alapja.

Természetesen nincs ez másként a hit és az ész viszonyának kierkegaard-i megközelítését illetően sem. Amikor a *corpus*ban erről a problémáról van szó, akkor mindenekelőtt azt kell szem előtt tartanunk, hogy Kierkegaard számára a hit (*Tro*) elsődlegesen nem ismeretmód, amely (az ésszel szemben) a szilárd tudás fokára

¹⁹ Joakim Garff: *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. Életrajz*. Ford. Soós Anita, Bogdán Ágnes. Jelenkor, Pécs, 2004.

²⁰ Martin Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Gondolat, Budapest, 1989, 523.

még el nem jutott bizonyosságra, vélekedésre utal – hanem létmód, egzisztencia-kategória. A hit végső soron nem „birtoka” a hívő egyénnek, amellyel az így vagy úgy rendelkezik, hanem egzisztenciálisan konsituálja őt, mint hívőt, ti. a „hívő létét”. A karteziánus *cogito ergo sum*mal szemben a radikális keresztény álláspontot képviselő Anti-Climacus, Kierkegaard egyik álneve, „a hit a lét” (*at troe er at være*)²¹ elvét állítja (melynek fényében a karteziánizmus alapvetően keresztényietlen vállalkozásként tűnik fel). Ez a felfogás Kierkegaard gondolkodásában szorosan összefügg a filozófiatörténetet az antikvitástól az újkorig uraló lényegmetafizikával való gyökeres szakítással. Az ember esetében ugyanis nem adható meg egy előzetesen fennálló, általános lényeg (*essentia*), amely meghatározná a létezőt, hanem maga a fogalmilag megragadhatatlan, redukálhatatlan egzisztencia (*existentia*) a lényegi mozzanat (*essentia*, *Wesen*) – amely azonosság természetesen nem a skolasztikus istentannak az *existentia* és az *essentia* identitásáról szóló alaptétele értelmében veendő.

A hit és az ész tehát nem konnaturális – csupán eltérő fokú – ismeretmódok, hanem lényegileg különböznek egymástól. Pszeudonim műveiben Kierkegaard szemléletmódot kizár minden pozitív kognitív, tartalmi mozzanatot a hitből: a paradoxon formális funkciója itt éppen az, hogy megvonja e tárgyban az észmegismerés határát, amely végső soron a gondolkodás és a létezés között húzódik. Bár – Kant nyomán – maga Kierkegaard is különböztet a racionális, diszkurzív értelem (*Forstand*) és a feltétlenül törő ész (*Fornuft*) között, nála (az idealizmus Kant utáni változataitól eltérően) mégis mindkettő a gondolkodás immanenciájához kötött, és ekként negatívan viszonyulnak a létezés transzcendenciájához, amelyhez a hit valósága is tartozik. A viszony negativitása Kierkegaard szerint abban rejlik, hogy a lét gondolati megragadása a gondolt-lét a valóságnak a potencialitásba való átfordítását, lényegként (*Wesen*) való felfogását, más szóval a valóságnak *mint* valóságnak a megszüntetését jelenti. Ez a késői Schelling gondolkodására, a pozitív és a negatív filozófia megkülönböztetésére visszanyúló tanítás döntő mozzanat Kierkegaard egész egzisztencia-konceptiójában.²² Ennek alapján érthető az a mondata is, amely szerint „a hit éppen ott kezdődik, ahol a gondolkodás megszűnik”²³ – ám ez nem

²¹ „És tulajdonképpen pontosan ugyanez a titka az egész jelenkori filozófiának; hiszen ez a *cogito ergo sum*, a gondolkodás a léttel egyenlő (a keresztényi megfogalmazás ezzel szemben: legyen néked a te hited szerint, másképpen: olyan vagy, amilyen a hited, hiszek, tehát vagyok). Tehát látni fogjuk, hogy a jelenkori filozófia nem több és nem kevesebb, mint pogányság.” Søren Kierkegaard: *A halálos betegség*. Ford. Rác Péter. Göncöl, Budapest, 1993, 109.

²² Kierkegaard-ra közismerten nagy hatást gyakoroltak (legalábbis kezdetben) az idős Schelling berlini előadásai, melyekben Schelling a filozófia és a valóság, valamint a pozitív és a negatív filozófia viszonyát is tárgyalta. Lásd ehhez: Søren Kierkegaard: *Berlini töredék. Jegyzetek Schelling 1841/42-es berlini előadásairól*. Ford. Gyenge Zoltán. Osiris–Gond, Budapest, 2001.

²³ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*, i. m. 90.

csupán a hitre, hanem magára az életre és az egzisztálás egészére is igaz, melynek a hit egy kitüntetett formája.

Mindez azt jelenti, hogy Kierkegaard szerint az élet valósága, vagyis az a mód, ahogy az ember létezik, fogalmilag, általános lényegstruktúrák feltárásával megragadhatatlan. Az egzisztáló individuum ekként szétfeszíti a fogalmi gondolkodás kereteit: ugyanis nincs egy olyan általános, az ész által áttekinthető vagy éppen általa konstituált struktúra, amelybe az egzisztencia beilleszthető volna. Ha pedig a gondolkodás legfőbb feladata – a grandiózus *Lezáró tudománytalan utóirat* szerzője szerint – nem más, mint „megérteni önmagunkat az egzisztálásban”,²⁴ akkor itt egy olyan genuin filozófálási mód jelenik meg, amely gyökeresen szakít a klasszikus német rendszerfilozófiák örökségével. Maga a rendszerkritika természetesen nem új, hiszen Schleiermacher már évtizedekkel korábban pellengérré állította az idealista „rendszermaniát”,²⁵ majd őt követően Schopenhauer személyében a német idealizmus törekvéseinek legélesebb hangú kritikusa is fellépett.²⁶ Sokkal inkább az a mód nevezhető eredetinek, ahogyan Kierkegaard, saját gondolkodói alaptapasztalatának megfelelően, az egyéni emberi létezésből kiindulva feltárja az átfogó filozófiai rendszeralkotás eredendő inkonzisztenciáját. Ez a dán gondolkodó felfogása szerint nem logikai, hanem ontológiai inkonzisztencia, ami abból adódik, hogy a gondolkodás során megfeledkeznek a gondolkodóról, arról a tényről ti., hogy maga a gondolkodó is egzisztál, vagyis nem áll a történelem fölött, egy abszolút állásponton, amelyről rápillanthatna a létezés egészére, hanem ő maga is történetileg létezik. Ezt fejezi ki a híres elv az *Utóiratban*: „Logikai rendszer lehetséges, de a létezésnek nem lehet rendszere. [...] Maga a létezés rendszer – Isten számára, de nem egy egzisztáló szellem számára.”²⁷

Mindebből magára az interpretációra nézve is egy alapvető módszertani probléma adódik. Ha ugyanis (a műalkotásokhoz hasonlóan) a filozófiai művekre is igaz a forma és a tartalom egységének és elválaszthatatlanságának az elve, akkor

²⁴ SKS 7, 321.

²⁵ Friedrich Schleiermacher: *A vallásról. Beszéd a vallást megvető művelti közönséghez*. Ford. Gál Zoltán. Osiris, Budapest, 2001, 38.

²⁶ Schopenhauer egyik jellemző megfogalmazása szerint „írásaimat a becsületesség és nyíltság oly leplezetlenül jellemzi, hogy már így is élesen elütnek a Kant utáni korszak három híres szofistájának munkáitól: engem mindenkor a *reflexió* [...] álláspontján lelhetni, nem pedig az *inspiráció*én, melyet intellektuális szemléletnek vagy éppen abszolút gondolkodásnak is neveznek, amelynek valódi neve azonban szélhámosság és sarlatánság.” Arthur Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*. Ford. Tandori Dezső. Osiris, Budapest, 2002, 19.

²⁷ SKS 7, 105, 114. Innét már csak egy lépés Bolzano szellemes megjegyzése, aki szerint Hegel, a német idealizmus legjelentősebb gondolkodója, az abszolút idealizmus rendszerének megalkotója „abban a hitben halt meg, hogy csak az ő filozófiája volt képes a Jóistent eljuttatni önmaga teljes tudatára”. Bernard Bolzano: *Mi a filozófia? In uő: A lélek halhatatlansága avagy Athanasia. Mi a filozófia?* Ford. Mezei Balázs. Szent István Társulat, Budapest, 2001, 173.

Kierkegaard formailag és tartalmilag egyaránt rendszerkritikus, az ironiát sokoldalúan és szofisztikáltan alkalmazó munkáit aligha lehet rendszeres keretek között, kézikönyvekként interpretálni – anélkül, hogy vállalkozásunk (az immanens szövegértelem kifejtése során) módszertanilag ne kerülne szükségképpen kínos közelségbe Prokrusztész ismert eljárásához. Ekként a dán gondolkodó műveinek meghatározott, szisztematikusan problémák felőli megközelítése és tárgyalása csak úgy kerülheti el azt a veszélyt, hogy eleve inadekvát értelmezői viszonyban álljon az interpretálni kívánt szövegekkel, ha a gondolatok kontextusát, dialektikus emelkedését²⁸ és ironikus játékát²⁹ egyaránt képes érzékelni, szem előtt tartani és kifejezni.

Nem tűnik indokoltnak, hogy e helyütt hosszasan időzzünk annál a gyakorta visszatérő vagy eleve elintézettnek tekintett klasszifikációs kérdésnél, hogy a dán gondolkodó filozófusként vagy inkább teológusként értelmezendő-e. Az egyik híres állásfoglalás szerint „Kierkegaard nem bölcselelő (*Denker*), hanem vallásos író (*religiöser Schriftsteller*), mégpedig nem egy a sok közül, hanem az egyetlen, aki megfelel kora történelmi sorsának. Ebben nyugszik nagysága, hacsak nem máris félreértés így beszélni.”³⁰ Ez a megállapítás, úgy tűnik, nem támogatja Kierkegaard filozófusi értelmezését, bár szerzőjéről köztudott, hogy munkáiban számos ponton támaszkodik a dán gondolkodó műveire – még ha ezeket többnyire nem is teszi explicitté.³¹ Kierkegaard késői, retrospektív szerzői önértelmezésének valóban lényeges mozzanata az az állítás, hogy ő „vallásos író” (*religiøs Forfatter*),³² ám ez nála sehol nem a „bölcselelővel” (*Tænker*) szembeállított fogalom, mi több, néhány helyen épp ez utóbbi módon határozza meg magát.³³ Ekként a fenti megállapítás

²⁸ A hit dialektikájának – Johannes de silentio, az egyik álneves szerző szerint – „olyan emelkedési szöve van, amelyről legfeljebb csak elképzelésem lehet, de semmit nem tudhatok.” Kierkegaard: *Félelem és reszketés*, i. m. 57.

²⁹ A pozitív, tételes „tanítás” hiányára éppoly élesen, mint ironikusan világít rá a következő megjegyzés: „Ez az egyetlen, amit a gondolkodás végett megtehetek, én, akinek nincsenek felkínálható tanai, »még egy drachmát érő tanfolyamai sem, nem is szólvá ötven-drachmás nagyszabású-akról«. (Kratülosz) Nekem csupán az életem van, melyet rögvest ráteszek, valahányszor nehézség mutatkozik.” Søren Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. Ford. Hidas Zoltán. Göncöl, Budapest, 1997, 13.

³⁰ Martin Heidegger: Nietzsche mondása: „Isten halott”. In uő: *Rejtekutak*. Ford. Czeglédi András. Osiris, Budapest, 2006, 217.

³¹ Többek között lásd Dan Magurshak: The Concept of Anxiety: The Keystone of the Kierkegaard-Heidegger Relationship. In *The Concept of Anxiety*. Ed. by Robert L. Perkins. Mercer University Press, Macon, Georgia, 1985, 167–195.; Walter Schweidler: Die Angst und die Kehre. Zur strukturellen Verbindung Heideggers mit Kierkegaard. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 42, 1988, 198–221. Megjegyzendő, hogy Heidegger korai fő művében épp a szorongásfenomén kierkegaard-i interpretációját méltatja egy lábjegyzetben említésre. Heidegger: *Lét és idő*, i. m. 346.

³² Søren Kierkegaard: Szerzői tevékenységem szempontja. In uő: *Szerzői tevékenységemről*. Ford. Hidas Zoltán. Latin Betűk, Debrecen, 2000, 28.

³³ SKS 12, 281.; *Pap*. X-6 B, 145.

legalábbis Kierkegaard szövegei felől nem alapozható meg, és úgy tűnik, inkább a szerzőjének filozófiafelfogását illetően releváns, mint a dán gondolkodóra vonatkozóan. Talán helyesebb, ha a Kierkegaard-*corpus* tanulmányozása során arra törekszünk, hogy a filozófiai és a teológiai értelmezési szempontokat egyaránt érvényesítsük annak érdekében, hogy a szövegek valamennyi jelentésspektusát feltárhassuk. A filozófiai értelmezéssel szemben természetesen felvethető, hogy maga Kierkegaard egyik legismertebb művében nagyon erőteljes filozófiakritikát fogalmaz meg,³⁴ és önmagát több helyütt distanciálja a filozófiától.³⁵ Közelebbi szemügyrevételkor kitűnik azonban, hogy ez a filozófiakritika egy meghatározott filozófalási móddal, ti. az idealista rendszerfilozófiával szemben fogalmazódik meg – éppenséggel világosan meghatározható filozófiai okokból, konzisztens filozófiai argumentumokkal alátámasztva. Így Kierkegaard gondolkodását illetően, különösen a recepciótörténeti fejleményeket tekintve, nehezen látszik tarthatónak a filozófiai vonatkozások relevanciáját alapjaiban megkérdőjelező álláspont. Újszerű, sokszor szépirodalmilag is értékelhető filozófiai nyelvhasználatával Kierkegaard kétségkívül közelebb áll Schopenhauerhez és Nietzschehez, mint a jórészt az akadémiai filozófiai műnyelvet használó német idealistákhoz. Keresztény-teisztikus alapkoncepciója ugyanakkor élesen elüt e két szerző akaratmetafizikai fölfogásától, és abba az áramlatba kapcsolja, amely a keresztény hittapasztalat és a filozófia találkozása nyomán történetileg változatos formákban bontakozott ki a nyugati gondolkodásban. Ez képezi Kierkegaard kérdésfelvetésének átfogó horizontját, és ennek összefüggésében értelmezendő a hit és az ész viszonyára vonatkozó sajátos és nagy hatású felfogása is.

3. „Márpedig filozófia és kereszténység sohasem egyesíthető.”

A fenti mondat, amely Kierkegaard egyik korai, 1835-ben kelt naplófeljegyzésében olvasható,³⁶ talán a legmarkánsabb, programatikus összegzése annak az életmű egészét átható meggyőződésnek, amely az ész és a hit közötti éles különbségtételben is kifejeződik.³⁷ Az alábbiakban ennek nyomán, a vonatkozó szövegek

³⁴ „A filozófus számára a világtörténelem lezárt, ő pedig közvetít. Ezért megszokott korunkban azon fiatal emberek egyáltalán nem öröndetes látvány, akik közvetíteni tudják a kereszténységet és a pogányságot, akik játszani tudnak a történelem titáni erőivel, és akik képtelenek az egyszerű embernek megmondani azt, hogy mit tegyen itt az életben, akik még azt sem tudják, hogy ők maguk mit tegyenek.” Søren Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Osiris, Budapest, 1994, 479. sk.

³⁵ Kierkegaard: *Vagy-vagy*, i. m. 478. sk.; *Félelem és reszketés*, i. m. 11.

³⁶ Søren Kierkegaard: *Naplójegyzetek AA-DD*. Ford. Soós Anita. Jelenkor, Pécs, 2006, 25. (AA:13) A fordítást kissé módosítottam.

³⁷ A mondat értelmezéséhez lásd Jon Stewart: Kierkegaard's Claim about the Relation between

értelmezésének az előkészítése érdekében vázoló főbb vonalaiban Kierkegaard filozófiai és teológiai gondolkodásának történeti kontextusát.

Az a kor, amelyben Kierkegaard alkotott, filozófiatörténetileg a hegeli iskola felbomlásának az időszaka volt, melyben ugyan az idős Schelling személye és berlini előadásai, valamint a konzervatív hegelianusok törekvései még a német idealizmussal való folytonosság benyomását kelthették, a filozófiai diskurzus mégis a Hegel halálát követően kiálló vallásfilozófiai, illetve később politikai vitáktól volt hangos. A német idealizmus kezdeteit az azt előkészítő kanti kritizmus megjelenésétől szokás számítani. Az elméleti észmegismerés határainak a kritikai megvonásával, amely Kant egyik alaptörekvése, egyúttal az érzékfeletti tudományként felfogott metafizika lehetősége is alapvetően megkérdőjeleződött (melynek, mint ismert, a filozófiai istentan integráns része). Sok egyéb mellett ez a vonatkozás, vagyis a *theologia naturalis* kanti destrukciója is jelentős mértékben hatott Kierkegaard gondolkodására,³⁸ aki mindazonáltal az Istenre irányuló megismerés lehetőségét elsődlegesen nem transzcendentálfilozófiai megfontolásokból, a megismerőképesség végessége, az érzékeléshez kötöttsége miatt zárja ki, hanem teológiai okokból, jelesül a bűn miatt, melynek következtében Isten az ember számára az „abszolút különböző”, „az Ismeretlen”.³⁹ Ha az ember a bűn folytán a nem-igazság, akkor nem lehetséges az *analogia entisen* vagy bármely más elven alapuló természetes tudás Istenről, hanem csakis az isteni önközlés, az értelem számára paradoxonként megnyilvánuló kinyilatkoztatás elfogadása – a hitben. Ez a mélyen a lutheri teológiában gyökerező, radikálisan szupernaturalista⁴⁰ fölfogás alapvetően meghatározza Kierkegaard koncepcióját a hit és az ész viszonyáról, és eleve lehetetlenné, értelmetlenné teszi a hit minden racionális megalapozási kísérletét (melyeket a katolikus teológiában a *ratio fidei* vagy az *argumenta credibilitatis*

Philosophy and Christianity in the *Journal AA*. In *Kierkegaard and Christianity*. Eds. by Andrew J. Burgess et al. Kierkegaard Circle, Trinity College-Kierkegaard Society in Slovakia, Toronto-Šal'a, 2008, 35–58.; Hermann Deuser: „Philosophie und Christentum lassen sich doch niemals vereinen.” Kierkegaards theologische Ambivalenzen im Journale AA/BB (1835–1837). In *Kierkegaard Studies. Yearbook*. Eds. by Niels Jørgen Cappelørn et al. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2003, 1–29.

³⁸ Lásd ehhez: Ronald M. Green: Kant: A Debt both Obscure and Enormous. In *Kierkegaard and His German Contemporaries*. Tome I: *Philosophy*. Ed. by Jon Stewart. Ashgate, Aldershot, 2007, 179–210. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, 6.)

³⁹ Lásd Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*, i. m. 54, 61. Értelmezésükhöz lásd Czákó István: Das Unbekannte. Die Aufhebung der klassischen *theologia naturalis* in der negativen Theologie des Johannes Climacus. *Kierkegaard Studies. Yearbook*. Ed. by Niels Jørgen Cappelørn et al. Walter de Gruyter, Berlin – New York, 2004, 235–249.

⁴⁰ A fogalom meghatározásához lásd Immanuel Kant: *A vallás a pusztá ész határain belül*. In uő: *A vallás a pusztá ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat, Budapest, 1980, 290. A történeti kontextushoz: Wolfhart Pannenberg: *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997, 35–45. (UTB, 1979.)

fogalmi fejeznek ki). Kierkegaard a *theologia naturalis* státuszát illetően talán az egyik naplóbejegyzésében fejezi ki magát a leghatározottabban: „Isten létét bizonyítani akarni – mindennél nevétségesebb.”⁴¹

Kantnak a *theologia naturalis* lehetőségét illető negatív fölfogása jelentős hatást gyakorolt a protestáns gondolkodásra: a fiatal, egyetemi éveiben járó Schleiermacher (Kant intenciójától némileg eltérően) az Istenről való gyakorlati tudásnak a posztulátumtanban megőrzött lehetőségét is destrualja, ekként radikalizálva a kanti álláspontot.⁴² Az ennek nyomán kialakított vallásértelmezése azután közismerten éppoly élesen különíti el a vallás lényegét a metafizikától, mint a moráltól⁴³ – amely utóbbi vonatkozás egyúttal az észautonómia elvén alapuló kanti morális religióértelmezéssel, a morális észhit (*moralischer Vernunftglaube*) alapkoncepciójával való gyökeres szakítást is jelent. Ez pedig lényegében egy új korszak, a romantika nyitánya, és a kezdete annak a vitának, amelyet az „érzés” (*Gefühl*) és a „szemlélet” (*Anschauung*) alapkategóriáira épülő romantikus vallásfilozófia a racionalizmus egyoldalú északultusával szemben folytatott. Schleiermacher Kierkegaard-ra gyakorolt hatása kétségbenvonhatatlan: a hit nem kogníció, nem a fogalmi tudást még el nem ért ismeretmód, ám ugyanakkor nem is morál, mi több: magának a morálnak a teleologikus felfüggesztését jelenti, ami a legélesebben éppen Ábrahám áldozatának kierkegaard-i interpretációjánál ütközik ki. Hasonlóképpen jelentős az individualitás hangsúlyozása: az univerzum szemléleteként leírt vallási élmény mindig individuális, levezethetetlen, rendszerbe foglalhatatlan és fogalmilag közölhetetlen. Kierkegaard-nak a romantikus vallásértelmezéshez való viszonya mindazonáltal ambivalens: nem csupán azért, mert Schleiermacher a hitet annak vulgáris értelmezésével azonosítja, és ekként élesen elkülöníti a vallástól,⁴⁴ hanem mindenekelőtt azért, mert Kierkegaard a hit lényegét – Schleiermacher esztétikai szemléletétől eltérően – éppen az érzületek közvetlenségével szemben, mint második, „a reflexió utáni közvetlenséget”⁴⁵ határozza meg, szemlátomást

⁴¹ „Det at ville bevise Guds Tilværelse er det Latterligste af Alt.” SKS 18, 204. (JJ:202) Hasonló álláspontra helyezkedik a *Filozófiai morzsák* szerzője is: „Annak bizonyítása, hogy ez az ismeretlen (az Isten) létezik, aligha tartozik az értelem hatáskörébe. Ha ugyanis az Isten nem létezik, akkor lehetetlenség is bizonyítani, ha viszont létezik, akkor ostoba, aki bizonyítani akarja.” Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*, i. m. 54.

⁴² Lásd ehhez: Czákó István: A természetes teológia destrukciója Schleiermacher korai vallásértelmezésében. *Pro Philosophia Füzetek*, 40 (2004/4), 3–18.

⁴³ „A vallás lényege nem a gondolkodás és nem is a cselekvés, hanem a szemlélet és az érzés.” Schleiermacher: *A vallásról*, i. m. 31.

⁴⁴ „Hinni és a hit megtartására törekedni azt jelenti, hogy az ember képtelen a vallásra; a hit másoktól való megkövetelése pedig egyenesen azt mutatja, hogy nem értik a vallást.” Schleiermacher: *A vallásról*, i. m. 66. sk.

⁴⁵ SKS 20, 363. (NB 4:149) Értelmezéséhez lásd Heiko Schulz: *Second Immediacy*. A Kier-

a hegeli logika egyik alapkategóriáját alkalmazva a hitfenomén leírására: „A hit ugyanis nem az első közvetlenség, hanem egy későbbi. Az első közvetlenség az esztétikai, és ebben bizonyára igaza van a hegeli filozófiának. De a hit nem az esztétikai, vagy pedig: a hit soha nem létezett, mert mindig is létezett.”⁴⁶ Míg tehát a vallás Schleiermачernél preracionális, közvetlen tudat, vagyis az észtól, a fogalmi gondolkodástól teljességgel különített, azt megelőző mozzanat, addig Kierkegaard hitfelfogásában az ész konstitutív, jóllehet negatív szerepet tölt be: ugyanis bár maga a hit racionálisan nem igazolható, nem levezethető és fogalmilag nem is közölhető – mindazonáltal éppen az észnek a paradoxonnal való „boldogságos ütközésében”⁴⁷ konstituálódik. A reflexió nélküli hit éppúgy nem lehetséges, mint a reflexió által igazolt hit.

Ezen a ponton továbbléphetünk annak az összefüggésnek a vázlatos bemutatására, amely talán a legismertebb értelmezési keretét alkotja Kierkegaard filozófiájának, ez pedig a dán gondolkodó antihegelianizmusa. A bevett fölfogás Kierkegaard alakjában Hegel szellemi antipódusát látja: Jaspers, az egzisztenciafilozófiai recepció egyik legmeghatározóbb alakja Hegellel szembeni „igazi, értő és találó ellencsapásnak” nevezi őt,⁴⁸ Camus pedig egy interjúban arra a kérdésre, hogy miért szereti Kierkegaard-t, egyszerűen azt a választ adta: „Anti-Hegel.”⁴⁹ Ez a fölfogás, bár nem nélkülöz minden alapot, mégis meglehetősen felszínes és elnagyolt, annak ellenére, hogy a kutatásban is akadtak neves képviselői.⁵⁰ Ami a konkrét, történeti összefüggéseket illeti: Kierkegaard Hegel halála után tíz évvel fejezi be egyetemi tanulmányait, és írói munkásságát abban a – kulturálisan „dán aranykorként” számon tartott – időszakban fejt ki, amikor már nem csupán a hegeli eszmék, hanem annak konzervatív és ifjúhegeliánus interpretációi is infiltrálódtak a dán filozófiai kultúrába. A dániai Hegel-recepció azonban már évtizedekkel korábban megkezdődik, mindenekelőtt a kiváló irodalmár, esztéta, kritikus és színműíró, Johan Ludvig Heiberg (1791–1860) munkásságának köszönhetően, aki Hegellel személyes kapcsolatot ápolt, és az 1820-as évektől a dán irodalmi és színházi élet vezető alakjaként a kultúra jelentős szegmenseiben igyekezett meghonosítani a

hegeli eszméket – nem minden siker nélkül. Hatalmas entuziazmusával azonban nem állt maradéktalanul arányban filozófiai erudíciója, így bár elismerésre méltóan sokat tett a hegeli rendszer alapgondolatainak a népszerűsítéséért, a spekulatív filozófia mélyreható átgondolása és átfogó kifejtése kevésbé volt jellemző a munkásságára. Kierkegaard kezdetben maga is a Heiberg körül kialakult szellemi körhöz tartozott, és a Heiberg-rel való szakítása esetleges, külső körülményként ugyan, de nem egészen mellékes módon hatott antihegeliánus polémijára is. Némileg hasonló a helyzet a – Heiberg-rel szemben – kiváló filozófiai és teológiai felkészültségű Hans Lassen Martensennel (1808–1884) is, aki – Kierkegaard-tól eltérően – mind a Heiberg-körben, mind az egyetemi karrierben gyors sikereket ért el, és aki a Koppenhágai Egyetemen a hegelianizmus egyik legnépszerűbb képviselője volt. Különösen erős ellenérzést váltott ki Kierkegaard-ból Martensen metodikája, aki a hegeli spekulatív módszert a teológián belül alkalmazta úgy, hogy a teológiai tartalom igazságát a spekulatív filozófiai fogalmon keresztül kívánta megragadni és kifejtetni. Kierkegaard antihegeliánus polémijának argumentációját tekintve gyakran találunk olyan vitatott állításokat, amelyeket maga Hegel soha nem képviselt, és számos olyan ellenvetés hangzik el, melynek a textuális referenciája Hegelnél nem azonosítható. Az újabb, filológailag is elmélyült kutatás ennek nyomán annak a kortárs dán filozófiai és teológiai diskurzusnak a kontextusában kísérelte meg újraértelmezni Kierkegaard antihegelianizmusát, amelynek az összefüggésében Kierkegaard művei koncipiálódtak. Világossá vált, hogy Kierkegaard életművén belül is változik a viszony Hegel filozófiájához, és hogy magának a polémianak a konkrét célpontjai neves kortárs dán hegelianusok, és nem elsősorban maga Hegel.⁵¹

Míndez azonban természetesen nem azt jelenti, hogy ne volna jelentős filozófiai tétje a kierkegaard-i és a hegeli gondolkodás közötti vitának. Témánkat, az ész és a hit viszonyát tekintve különösen is igaz ez. Ha felidézük a jelen szakasz címét, mely szerint „filozófia és kereszténység sohasem egyesíthető”, akkor nem nehéz észrevennünk benne a hegeli vallásfilozófia alapkoncepciójával való éles ellentétet, amely természetesen attól függetlenül fennáll, hogy maga Kierkegaard – némileg meglepő módon – sehol nem vet nyíltan számot Hegel vonatkozó művének a téziseivel.⁵² A *Vallásfilozófiai előadásoknak* ugyanis a vallás és a filozófia viszonyát illető alapállítása éppen a kettő tartalmi azonossága és spekulatív egysége: „a filozófia tartalma, szükséglete és érdeke semmiben sem különbözik

kegaardian Account of Faith. In *Immediacy and Reflection in Kierkegaard's Thought*. Ed. by Paul Cruysberghs et al. Leuven University Press, Leuven, 2003, 71–86.

⁴⁶ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*, i. m. 144.

⁴⁷ Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*, i. m. 67.

⁴⁸ „Der wahre, verstehende und treffende Gegenschlag gegen Hegel war Kierkegaard.” Karl Jaspers: *Psychologie der Weltanschauungen*. Julius Springer, Berlin, 1919, 329. E megállapítás és szemléletmód recepciótörténeti jelentőségét tovább fokozza az a körülmény, hogy, mint ismert, éppen ezzel a művel kezdődött Kierkegaard befogadása a német nyelvű filozófiába.

⁴⁹ Mészáros Vilma: *Camus*. Gondolat, Budapest, 1973, 101.

⁵⁰ Lásd Niels Thulstrup: *Kierkegaards Verhåltnis zu Hegel und zum spekulativen Idealismus*. *Historisch-analytische Untersuchung*. Kohlhammer, Stuttgart–Berlin–Köln–Mainz, 1972.

⁵¹ Lásd Jon Stewart: *Kierkegaards Relations to Hegel Reconsidered*. Cambridge University Press, Cambridge, 2003.

⁵² Annyi bizonyos, hogy Kierkegaard a mű második kiadásával rendelkezett: Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*. Hrsg. von Ph. Marheineke, 2. Aufl., Berlin, 1840. (Ktl., 564–565.)

a vallásétól. A vallás tárgya ugyanaz mint a filozófiáé: az örök igazság, Isten és semmi más, mint Isten és Isten explikációja. [...] Vallás és filozófia ilyen módon egybeesik egymással. A filozófia igazában ugyanúgy istentisztelet, mint a vallás.⁵³ A történetileg, organikusan kibontakozott vallások közül Hegel számára a kereszténység a vallás kiteljesedett, abszolút formája, mivel tanításának fókuszában az önmagáról tudó és önmagát kinyilvánító szellem (*Geist*),⁵⁴ az isteni és az emberi közvetített egységeként felfogott Krisztus,⁵⁵ valamint a fogalom (*Begriff*) mozzanatainak egységként értelmezhető Trinitás áll.⁵⁶ Hegel felfogása szerint, lévén hogy a vallás (és eminens módon: a kereszténység) a szellem öntudatának egyik legmagasabb rendű, csak a filozófia által meghaladott alakja, az abszolút szellem megnyilvánulási formája, ezért a spekulatív filozófia nem vele szemben álló, tőle elkülönített mozzanat, hanem ellenkezőleg: a benne rejlő, lényegileg igaz tartalomnak, magának az abszolútumnak a fogalmi megragadása és kifejtése. Röviden: a filozófia a vallás igazsága és *Aufhebungja* egyben. A filozófia és a vallás egysége Hegel szerint olyannyira organikus, és a vallási képzetben rejlő spekulatív tartalom filozófiai, fogalmi explikációja oly mértékig autentikus és nélkülözhetetlen magára a vallásban rejlő igazságnak a megértésére nézve, hogy a kortárs szituációt a következőképpen jellemzi: „Ha nem is kizárólag, de főleg a filozófia az, ami most ortodox; ma a filozófia őrzi, tartja életben a tételeket,

⁵³ Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*. Ford. Zoltai Dénes et al. Atlantisz, Budapest, 2000, 16. sk.

⁵⁴ „Csak a keresztény vallás nyilatkoztatta ki Istennek az önmagában különböző *egy* természetét, az isteni szellem totalitását az egység formájában. Ezt a képzet módjára adott tartalmat a filozófiának kell a fogalom, vagyis az abszolút tudás formájába emelnie, amely, mint mondtuk, ama tartalom legmagasabb rendű megnyilatkozása.” Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. III: A szellem filozófiája*. Ford. Szemere Samu. Akadémiai, Budapest, 1981, 32. (384. §)

⁵⁵ „Krisztust az egyházban istenembernek nevezték – ez hajmeresztő szóösszetétel, amely egyszerűen ellentmond az elképzelésnek, az értelemnek; ám benne az isteni és az emberi természet egysége tudatosul, válik bizonyossággá, mégpedig úgy, hogy ennek az egységnek nincs kárára a másság, vagy mint fogalmazni szoktak, az emberi természet végessége, gyengesége, törekénysége, ahogyan az örök eszmében sincs a másság kárára annak az egységnek, amely Isten.” Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i. m. 283.

⁵⁶ „Az általánosság mozzanatában tehát – a tiszta *gondolat* szférájában vagy a *lényeg* elvont elemében – az abszolút szellem az, amely először a *feltételezett*, ámde nem elzártan-maradó, hanem mint *szubsztanciális hatalom* az okság reflexiók meghatározásában az ég és a föld *Teremtője*; – de ebben az örök szférában sokkal inkább csak önmagát mint *Fiát* hozza létre, – vele, bár különbözik tőle, éppúgy eredeti azonosságban marad, mint ahogy e meghatározás, hogy az általános lényegtől különböző, örökké megszünteti magát, s a megszűnő közvetítés e közvetítése révén, az első szubsztancia lényegileg mint *konkrét egység* és szubjektivitás – a *Szentlélek*.” Hegel: *Enciklopédia, III: A szellem filozófiája*, i. m. 353. sk. (576. §)

amelyek mindig is érvényben voltak, a kereszténység alapigazságait.”⁵⁷ A hit és az ész kapcsolatának a problematikája ebben az összefüggésben az abszolútumra irányuló tudatformák különbsége felől közelíthető meg. Ha a kereszténység és a filozófia különbsége a rendszeralkotó Hegel szerint végső soron nem tartalmi, hanem formai, akkor ez a differencia logikailag a képzet (*Vorstellung*) és a spekulatív fogalom (*Begriff*) viszonyában ragadható meg. Az abszolútumról alkotott vallásos képzetben, hitben, érzésben szubsztanciálisan igaz tartalom jut kifejezésre – de inadekvát módon, tér- és időbeli meghatározottságokkal, mitikusan elbeszélve. Ennek az igaz tartalomnak a spekulatív, fogalmi megragadása, amely a filozófia igazi feladata, egyúttal a vallás *Aufhebungja* is, amennyiben egyszerre afirmációja és magasabb szintű, abszolút kifejeződése magának az igazságnak, ugyanakkor negációja a vallási tudatformában rejlő inadekvát, közvetlen meghatározásoknak. A hit és az ész ellentmondása tehát Hegel szerint formális, és a szellem közvetítő mozgásában (*Vermittlung*), a spekulatív gondolkodás közvetített közvetlenségében megszünten-megőrződő mozzanat. Az abszolút idealizmus spekulatív egységmetafizikai rendszere kétségkívül azt a látszatot volt képes kelteni, hogy nála a vallás nyugalomra és oltalomra lel – ám Kierkegaard filozófiai alaptapasztalata és kereszténységértelmezése szerint a kereszténységnek és magának a hitnek nincs szüksége arra, hogy egy tőle idegen, a szubjektum és az igazság között folytonosságot tételező (vagyis a bűn alaphelyzetét ignoráló), újplatonikus jellegű rendszerben és spekulatív fogalmakban találja meg az igazságát, minthogy azt önmagában bírja. A hegeli racionalizmussal szemben Kierkegaard a hit egzisztenciális aspektusát, valamint a hit és az ész közötti szükségszerű és konstitutív ellentmondást helyezi előtérbe, amely, mint látni fogjuk, a közvetítés (*Vermittlung*) hegeli kategóriájával szembeni konzekvens polémiában jut markánsan kifejezésre (ám ez, mint hangsúlyoztuk, a látszat és az általános vélekedés ellenére elsődlegesen mégsem magára Hegelre, hanem gondolkodásának egyes kortárs dán képviselőire irányul). Ennek indítéka távolról sem egy irracionalista, túlfeszített fideista, az ész elutasító vagy felfüggesztő álláspont, hanem egy genuin filozófiai tapasztalat az emberi létezés természetéről és a hit voltaképpeni jellegéről, melynek tartalmát – Kierkegaard néhány vonatkozó művének a tükrében – az alábbiakban igyekszem vázlatosan összefoglalni.

⁵⁷ Hegel: *Vallásfilozófiai előadások*, i. m. 239.

4. Hit és ész dialektikája a pszeudonim művek tükrében

Kierkegaard szerfelett kifinomult szerzői technikával rendelkező gondolkodó, aki imponálóan gazdag és összetett életművének legnagyobb részét mindössze néhány év leforgása alatt hozta létre. A rendkívül intenzív alkotómunkát a szerző retrospektív magyarázatában a Gondviselés művének tulajdonítja,⁵⁸ ám az intenzitásban kétségkívül közrejátszott az a (családi összefüggésekkel magyarázható) meggyőződése is, hogy fiatalon meg fog halni.⁵⁹ Maga az életmű pszeudonim és autonim publikációkat és jelentős publikálatlan anyagot (naplók, feljegyzések, vázlatok) tartalmaz. Ezek áttekintésére e helyütt aligha van lehetőségünk. Annak érdekében, hogy valamelyest képet alkothassunk a szerzőnek a hit és az ész kapcsolatát illető fölfogásáról, az álneves művek közül veszünk görcső alá néhányat. Azonban – mint Kierkegaard pszeudonim írásai esetében mindenütt, úgy itt is – ügyelnünk kell arra, hogy a szövegértelmezés megközelítése nem történhet közvetlenül, a művekben sokoldalúan és szofisztikáltan alkalmazott iróniát figyelmen kívül hagyva.⁶⁰ Akárhogy vélekedjünk ugyanis Kierkegaard szövegeinek az értelmezhetőségéről, annyi bizonyosnak látszik, hogy a szövegfelszín mögötti, tudatosan és rafináltan elrejtett jelentéshez a szerzői értelmezési szempontokat ignoráló, kézikönyvszerű megközelítésmódon keresztül nem vezet út. Témánk vonatkozásában úgy tűnik, az a leghelyesebb, ha hit és ész kapcsolatának kérdésére a szövegek tükrében elsődlegesen nem teoretikus problémaként, hanem az egzisztenciaproblematika átfogó összefüggésében keressük a választ.⁶¹

4.1 Félelem és reszketés (1843): hinni az abszurd erejénél fogva

„Ha képesek lennének is a hit egész tartalmát fogalmi formába önteni, abból még nem következik, hogy megértették a hitet, megértették, hogyan jutunk el hozzá, vagy az hogyan hatol belénk.”⁶² A hit mozdulatát csodáló, ám azt megtenni képtelen pszeudonim szerző, Johannes de silentio Ábrahám áldozatának története (*Gen* 22,1–19) alapján mutatja be a hit megértésének lehetetlenségét, amelyre a műben

⁵⁸ „Ha már most a lehető legnagyobb kategoriális biztonsággal meg kellene határoznom a Gondviselés szerepét életművem egészében, nem tudnék kifejezőbb és lényegretörőbb megfogalmazást, mint hogy engem a Gondviselés nevelt, és ez a neveltetés reflektálódik az alkotás folyamatában.” Kierkegaard: *Szerzői tevékenységem szempontja*, i. m. 75.

⁵⁹ Erről maga Kierkegaard olyan mértékben meg volt győződve, hogy midőn nem halt meg a 34. életében, felvetődött benne, hogy utánanézz, hátha rosszul anyakönyvezték a születési idejét. Lásd SKS 20, 122. sk. (NB:210)

⁶⁰ Lásd Soós Anita: „Ha egy arcot sokáig és figyelmesen szemlélünk...” HASS, Budapest, 2002.

⁶¹ A téma bővebb kifejtéséhez lásd Czákó István: *Hit és egzisztencia. Tanulmány Søren Kierkegaard hitfelfogásáról*. L'Harmattan, Budapest, 2001.

⁶² Kierkegaard: *Félelem és reszketés*, i. m. 11.

a csend és a hallgatás alapmotívumai is utalnak.⁶³ Johannes de silentio szándéka annak megvilágítása, hogy „milyen rettenetes paradoxon a hit, olyan paradoxon, amely egy gyilkosságot szent, Istennek tetsző cselekedetté képes változtatni, olyan, ami Izsákot visszaadja Ábrahámnak – valami, amit semmiféle gondolkodás nem tud hatalmába keríteni, mert a hit éppen ott kezdődik, ahol a gondolkodás megszűnik”.⁶⁴ Ez a passzus, az *Aquedah*, kétségkívül azon bibliai szakaszok egyike, amelyek a legtöbb figyelmet kapták a filozófia részéről: a klasszikus német idealizmus képviselői közül Kant, Schelling és Hegel írásaiban éppúgy találunk rá vonatkozó reflexiókat, mint az egzisztencialista Sartre és Sesztov, a perszonalista Buber és Levinas, a marxista Bloch és a marxizmussal szakító Kołakowski vagy az újszolasztikus Maritain munkáiban.⁶⁵ Mindez aligha véletlen. A bibliai elbeszélés megragadóan, ugyanakkor elemi erővel állítja eléink az Isten és az ember közötti hitbeli kapcsolat természetét és radikalitását, a hitben elfogadott isteni parancs és az ész parancsaként felfogott moralitás közötti viszony problematikáját.

Bár a hit fogalmilag nem megragadható (a hitnek Kierkegaard szerint éppúgy nincs „fogalma”, mint az egzisztenciának), mindazonáltal számos formában leírható: Johannes de silentio a saját megközelítését műfajilag „lírai-dialektikaként” határozza meg; ezzel együtt maga szöveg méltán volna sorolható a *confessio*-irodalom remekművei közé is. A *Félelem és reszketés* lírai-dialektikus leírásának a tükrében a hit kettős mozgás: Ábrahám a végtelen rezignáció etikai, általános érvényű mozdulatával lemond Izsákról, ám egyúttal az abszurd erejénél fogva mindvégig hiszi, hogy Isten nem kívánja a fiú életét, vagy valamiként visszakapja őt. Ez a várakozás nyilvánvalóan nem racionális alapokon nyugszik, az ész kompetenciája ugyanis szemlátomást nem terjed ki a hit szférájára. Maga a szituáció de silentio olvasatában racionálisan értelmezhetetlen – ezért alaphangulata a műnek a döbbenet, a csend, az elnémulás: Ábrahám hallgatása éppúgy, mint Isten csendje. Az itt megnyilatkozó Isten nem az ész számára teljességgel transzparens abszolút szellem, vagy maga az ész, a feltétlen, hanem a rejtőző Isten, az Egészen Más, akinek „ismertetőjele” éppen az *absconditas sub contrario*. Ábrahám a hitben nem csupán Úr városából, hanem az ész, az általános földjéről is kivándorolt. Nem felszámolta az ész, hiszen a hite nem inkonzisztens vagy nonszensz; nem

⁶³ Megjegyzendő, hogy maga a mű nagyon erős biográfiai vonatkozásokkal is rendelkezik. Amint Kierkegaard megjegyzi: „A *Félelem és reszketés* tulajdonképpen az életemről szolt.” SKS 22, 235. (NB 12:147)

⁶⁴ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*, i. m. 90.

⁶⁵ Lásd Peter Tschuggnall: *Das Abraham-Opfer als Glaubensparadoxon. Bibeltheologischer Befund – literarische Rezeption – Kierkegaards Deutung*. Peter Lang, Frankfurt a. M. – Bern – New York – Paris, 1990, 75–83.; Xavier Tilliette: *Bible et Philosophie: la sacrifice d'Abraham. Gregorianum*, 77 (1996/1), 133–146.; Czákó István: *Bibliai elbeszélés és filozófiai interpretáció. A Ter 22,1–19 „lírai-dialektikus” olvasata Søren Kierkegaard Félelem és reszketés című művében. Tanítvány*, 9 (2003/1) 3–21.

értelmetlenségben hisz – de ez a hit ugyanakkor már messze nem is a kanti morális észhit, a schleiermacheri érzés, szemlélet vagy a spekulatív gondolkodás tárgyául szolgáló közvetlen tudat, mint Hegelnél. Ábrahám egzisztenciális alaphelyzete az ésszerűt a valósággal azonosító szemlélet számára értelmezhetetlen – ám ettől még valóságos, mi több: éppen ez alkotja számára a voltaképpeni realitást, az abszolút kapcsolatot az abszolúttal.

A hit és az ész konfliktusa nem csupán a paradoxon és az abszurd egzisztenciális kategóriáiban jut kifejeződésre, abban tehát, hogy Ábrahám az „abszurd erejénél fogva”⁶⁶ hisz, a hite pedig „rettenetes paradoxon”, hanem a „kvalitatív ugrás” (*qualitative Spring*) – egy röviddel később közzétett műben bevezetett – fogalmával is leírható.⁶⁷ A hit ugrás, vagyis szakítás nemcsak a közvetlen tudattal (érzések, affektusok), hanem az ész általánosságával is. A (részben Lessingtől átvett) kifejezés itt a hit levezethetetlenségére, fogalmi megragadhatatlanságára utal, ami leginkább a döntés, a választás kategóriáján keresztül világítható meg. A hit ugyanis Kierkegaard szerint a szabadság aktusa, amely éppen az individuum döntésében, választásában artikulálódik, és amely egyúttal a hívő individuum egzisztenciális önkonstitúciójának is az aktusa. Szembetűnő ezen a ponton a szabadság kanti, hegeli és kierkegaard-i értelmezésére közötti különbség: míg ugyanis Kant számára a szabadság autonómia, az önmeghatározás, az empirikus jelenségvilágtól való transzcendentális függetlenség képessége, Hegel számára pedig a szellem szubsztanciája, vagyis lényegileg ésszerű – addig Kierkegaard egzisztenciális szabadságértelmezése (amely hitfelfogásának is az alapját alkotja) a szabadság fogalmi levezethetetlenségének, megragadhatatlanságának a koncepcióján nyugszik, ezzel jelentős pontokon Schelling vonatkozó fölfogását örökítve tovább.⁶⁸ Szintén a hitnek a reflexióval való szembenállása mutatkozik meg abban a meghatározásban is, amely szerint a hit szenvedély (*Lidenskab*).⁶⁹ Noha ez a kategória a romantikában is döntő szerepet játszik, Kierkegaard-nál inkább cselekvéshermeneutikai összefüggésben releváns, és a gondolkodással szemben a valósághoz fűződő egzisztenciaviszony jut benne kifejezésre. A szenvedély tehát ebben az összefüggésben nem keverendő össze a pusztá emócióval vagy a kontrollálatlan erupcióval, hanem magának a cselekvésnek az alapját jelenti.

⁶⁶ Ábrahám „hitte, hogy Isten nem kívánja tőle Izsákot, s közben mégis kész volt feláldozni őt, amikor Isten ezt kívánja. Az abszurd erejénél fogva hitte, mert szó sem lehetett emberi számításról, és mégis abszurd volt, hogy Isten, aki ezt követeli tőle, a következő pillanatban visszavonhatja követelését.” Kierkegaard: *Félelem és reszketés*, i. m. 55.

⁶⁷ Søren Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. Ford. Rác Péter. Göncöl, Budapest, 1993, 47, 88, 108.

⁶⁸ Lásd ehhez Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: *Filozófiai vizsgálódások az emberi szabadság lényegéről és az ezzel összefüggő tárgyokról*. Ford. Jaks Margit és Zoltai Dénes. T-Twins, Budapest, 1992.

⁶⁹ „A hit csoda, még sincs egyetlen ember sem kizárva belőle; mert az, ami minden emberi életet egyenlővé tesz, az a szenvedély, és a hit – szenvedély.” Kierkegaard: *Félelem és reszketés*, i. m. 114. sk.

Ha röviden összegezzük Johannes de silentio lírai-dialektikus művének filozófiailag releváns koncepcióját, akkor szembetűnő, hogy a hit és az ész viszonyában mindenekelőtt a kettő közötti ellentmondás kerül hangsúlyozásra – amit azután számos értelmező jó alkalomnak tekint arra, hogy belőlük kiindulva a szerző irracionizmusa mellett érveljen. Ez azonban szerfelett egyoldalú megközelítés. A mű ugyanis nem tankönyv a hit természetéről, hanem *confessio* a hit valóságáról, amely a hit nem-kognitív, egzisztenciális aspektusát állítja – ritka gondolati-dialektikus erővel – reflektorfénybe. Ha ennek során a hit és az ész konfliktusa kerül hangsúlyosan kidolgozásra, akkor ezt a történeti kontextustól eltekintő, izolált megközelítések helyett inkább az abszolút idealizmus és a spekulatív teológiai racionalizmus kortárs törekvéseinek az összefüggésében, sok tekintetben ezek kontrasztjaként kell értékelnünk.

4.2 Filozófiai morzsák (1844): hit és történetiség

Hit és ész viszonyának problematikáját a Johannes Climacus álnéven közzétett *Filozófiai morzsákban* kifejezetten dogmatikai-filozófiai összefüggésben tárgyalja a szerző, amint erre a mű eredeti alcíme is utal.⁷⁰ A *Félelem és reszketés* lírai, irodalmi megközelítésmódját itt felváltja a szubtilis dialektika, amely az ellentétek egységének és közvetítésének a spekulatív, idealista elvével szemben az ellentétek közötti feszültség kidolgozására fókuszál, anélkül hogy a viszonyukat megkísérelné egy magasabb elvben közvetíteni. A mű alapkérdése a kereszténnyé válás (*Tilblivelse, Werden*) problémája, amely éppen a kereszténységben rejlő dialektikus ellentmondások miatt problematikus. Ezek Lessing nyomán, a történetiség összefüggésében, a következőképpen fogalmazhatók meg: „Létezhet-e történeti kiindulópont valamely örök tudat számára; mennyiben lehet az ilyesmi másként érdekes, mint történetileg; vajon lehetséges-e az örök üdvösséget történeti tudásra alapozni?”⁷¹ A műben Climacus szemlátomást nem „megoldani” kívánja Lessing klasszikus problémáját,⁷² hanem éppen azon keresztül kíván rámutatni a kereszténységben

⁷⁰ Pap. V B 39. Az újabb irodalomban történeti és filológiai érvek alapján elfogadottá vált, hogy a mű nem Hegellel szembeni vitairat, hanem a közvetítés és az immanencia elvén alapuló, spekulatív teológia törekvéseivel szemben koncipiálódott, amelyet mindenekelőtt Hans Lassen Martensen képviselt a kortárs dán szellemi életben. Lásd Stewart: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*, i. m. 336–377.

⁷¹ Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*, i. m. 7. Lessing (Leibniz ismert distinkcióján alapuló) nevezetes állítása szerint „esetleges történeti igazságok sohasem lehetnek szükségszerű észigazságok bizonyítékai”. Gotthold Ephraim Lessing: *Über den Beweis des Geistes und der Kraft*. An den Herrn Director Schumann zu Hannover. In *Gotthold Ephraim Lessing's sämtliche Schriften*. Berlin, 1825–1828, Bd. 5. 80.

⁷² Jellemző, hogy a problémára Rahner közel egy évszázaddal később már mint meghaladottra utal: „Valamely meghatározott történeti tény igazolásának elfogadására csak akkor alkottunk szub-

rejlő és a keresztény hitre nézve konstitutív paradoxióára: arra ti., „hogya 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”.⁷³ A kinyilatkoztatás (vagyis az isteni igazságközlés) és szubjektív korrelátuma, a hit történetiségének tisztán formális megközelítése által a kereszténységen kívül álló Climacusnak lehetősége nyílik arra, hogy feltárja a kereszténységben rejlő paradoxont és ezzel összefüggésben a hit és az ész, a spekuláció és a kereszténység feloldhatatlan diszjunkcióját.

A gondolatmenet kiindulópontja a megismerés szokratikus modellje, melyben a megismerő szubjektum és az igazság a visszaemlékezés révén folytonos, közvetlen kapcsolatban állnak: ezzel szemben a (specifikusan keresztény értelemben felfogott) hit a „paradoxonnak az értelelemhez fűződő viszonyaként”⁷⁴ tűnik fel. A hit Climacus koncepciójában éppoly kevésbé képezi a fogalmi gondolkodás alacsonyabb rendű formáját, mint Johannes de silentio fejtegetéseiben, hanem sokkal inkább az értelem patetikus tartásaként, szenvedélyeként kerül meghatározásra, amely paradox⁷⁵ és boldog⁷⁶ egyidejűleg; a hit ugyanis, bár beleütközik a paradoxonba, ugyanakkor meg is békél vele.

Mi konstituálja ezt a paradoxont, amely nélkül a hit, az értelem „saját bukására irányuló”,⁷⁷ paradox szenvedélye teljességgel érthetetlen volna? Voltaképpen nem más, mint maga a történelem, a történeti tudás apóriája (a tudás tárgya ugyanis mindig a szükségszerű), ama abszolút ellentmondás, hogy az idő és az örökkévalóság a történelemben, a pillanatban (*Øjeblik*) együtt tételeződnék. Ezért irányul Climacus gondolatmenet-tervezetének pátosza a pillanatra, amelyet Vigilius Haufniensis röviddel később az „örökkévalóság atomjának”⁷⁸ nevez.

A „Közjáték” című rész méltán híressé vált polémiájában, amely a szükségszerűség modális kategóriájának a történelemre való alkalmazása ellen irányul,

jektumot, ha egy metafizikai antropológiában megmutattuk, hogy az ember szellemi egzisztenciájának történeti eseményekkel való megalapozása [...] eleve hozzátartozik az ember lényegéhez s ezzel elutasíthatatlan kötelességeihez; és csak ekkor küzdöttük le elvileg egy racionalista és aufklérista – például egy Lessing képviselte – filozófia nehézségét, nevezetesen azt, hogy »szükségszerű«, vagyis az ember »egzisztenciája«, »üdvössége« számára alapvető igazságok megalapozására eleve nem jöhet tekintetbe holmi történelmi tény.” Karl Rahner: *Az Ige hallgatója. Vallásfilozófiai alapvetés.* Ford. Gáspár Csaba László. Gondolat, Budapest, 1991, 31.

⁷³ Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*, i. m. 146.

⁷⁴ Uo. 66.

⁷⁵ Uo. 54.

⁷⁶ Uo. 73.

⁷⁷ Uo. 56.

⁷⁸ Kierkegaard: *A szorongás fogalma*, i. m. 105.

Climacus egyúttal a saját történelemfelfogását is kifejti. Elemzése szerint a „szükségszerű keletkezés” fogalma *contradictio in adjecto*.⁷⁹ Amíg ugyanis a keletkezés változása, vagyis az átmenet a lehetőségből a valóságba nem a lényegre, hanem a létre vonatkozik, addig a szükségszerűség tiszta lényegmeghatározás, ami – fogalmából adódóan – minden változást kizár. Ebből következik, hogy a múltbeli változhatatlansága önmagában nem jelent szükségszerűséget, és nem azonosítható a szükségszerű változhatatlanságával: a múltbeli ugyanis változás, mégpedig keletkezés útján jelent meg. A keletkezés változásának az alapja ezért nem lehet a szükségszerűség, hanem a szabadság valósága. Amint a lét a szükségszerűség lényege, úgy a keletkezés a történelemé: „minden, ami keletkezik, *eo ipso* történeti”.⁸⁰

Ez a sajátos történelemfelfogás nem csupán filozófiai relevanciája miatt érdemel figyelmet, hanem azért is, mert Climacus hitfelfogásának egyik legfontosabb alapját alkotja. Ha ugyanis számot vetünk azzal, hogy a történeti a keletkezés kontingenciája miatt sem az érzéki tapasztalásnak, sem a fogalmi tudásnak nem lehet a tárgya, akkor fel kell tételeznünk egy olyan „szervet”, amely a „keletkezés iránti érzékkel”⁸¹ rendelkezik, és a történeti észlelésére alkalmas. Ez „szerv” Climacus számára nem más, mint a hit – mégpedig ama bizonytalanság konnaturalitásából adódóan, amely a keletkezésben és a hitben egyaránt benne rejlik. Így tehát a történeti a hit tárgya, amely nem annyira ismeretforrás, „következtetés” (*Slutning*), mint inkább „döntés” (*Beslutning*).⁸² Ebben az összefüggésben a „hit” terminusnak („a keletkezett ígylétében való”⁸³ hit értelmében) még nyilvánvalóan nincs vallási konnotációja, hanem alapjában véve azt az általános emberi aktust jelöli, amellyel az egzisztáló individuum mindahhoz viszonyul, amiről empirikus tapasztalattal vagy fogalmi ismerettel nem rendelkeznek.

A *sensu eminentiori*, paradox hit tárgya ezzel szemben nem az általános értelemben vett történeti keletkezés, hanem *egy* történeti keletkezés, mégpedig ama „abszolút paradoxonnak” nevezett faktum, hogy az abszolút, az örök történetivé, időbelivé lett, „örökkévaló lényege a keletkezés dialektikus meghatározásaihoz idomult”,⁸⁴ és „keletkezése révén jelenvaló volt”.⁸⁵ Ezért e hit tárgya nem a *tanítás*, hanem a *tanító*,⁸⁶ mégpedig annak valósága. Az örök jelenléte az időben megnyitja

⁷⁹ „Semmilyen keletkezés nem szükségszerű; sem mielőtt bekövetkeznék, mivel akkor nem keletkezhetik; sem miután bekövetkezett, mivel akkor nem keletkezett.” Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*, i. m. 101.

⁸⁰ Uo.

⁸¹ Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*, i. m. 113.

⁸² Uo. 112.

⁸³ Uo. 111.

⁸⁴ Uo. 118.

⁸⁵ Uo. 117.

⁸⁶ Uo. 84.

az egzisztáló számára azt a paradox lehetőséget, hogy a hit autopsziájában⁸⁷ az időbeli örökhöz – a történeti-empirikus distanciától függetlenül – mindenkor közvetlenül viszonyuljon. Következésképpen az abszolút tény kettős értelemben a hit tárgya: egyrészt, mint történeti tény, másrészt, mint ama paradoxon, hogy az örök történetivé lett, és ezáltal megteremtette az egzisztálás egy új módjának, a hit egyidejűségének (*Samtidigbed*) a lehetőségét.

4.3 Lezáró tudománytalan utóirat (1846): az értelem keresztire feszítése

A *Filozófiai morzsákhoz* írt *Utóirat*ként, szintén Johannes Climacus álnéven publikált monumentális, több szempontból Kierkegaard fő művének tekinthető *opus* célkitűzése felfedni, hogy „hol van a félreértés a kereszténység és a spekuláció között”.⁸⁸ A korban divatos spekulatív megközelítésekkel szemben Climacus álláspontja szerint a „kereszténység nem az isteni és az emberi, a szubjektív és az objektív egységének a tana, [...] hanem az a tény, hogy Isten egzisztált”.⁸⁹ Az örök történeti egzisztenciájának, levésének (*Werden*) a ténye szükségszerűen paradox, ellentmondásos az ész számára, s ekként csak a hitnek lehet a tárgya. A gondolkodás feladata ezen a ponton nem az ellentétek spekulatív közvetítése és meghaladása, hanem annak megértése, hogy a hitet nem lehet megérteni⁹⁰ – vagyis az ész a hit számára konstitutív paradoxonban egyúttal saját, meghaladhatatlan határaival szembesül. A kereszténység Climacus felfogása szerint egyáltalán „nem tan, hanem egzisztenciális ellentmondást fejez ki, nem más, mint egzisztencia-közlés”.⁹¹ Ez a felfogás lényegében a hit objektív, egzisztenciálisan közömbös vonatkozásainak a felfüggesztését jelenti: a szubjektív és az igazság identitásának a következtében az objektív hit nem más, mint „egy rakás tantétel”, ami lényegileg keresztényietlen: „egy hitvallást fejből tudni pogányság, mert a kereszténység bensőségesség”.⁹² Lessing problémája nyomán Climacus rávilágít arra, hogy a kereszténység megközelíthetetlen az objektív, diszkurzív gondolkodás számára,

⁸⁷ Uo. 136.

⁸⁸ Søren Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat* (részlet). In *Søren Kierkegaard írásai*ból. Ford. Valaczkay László. Gondolat, Budapest, 1982, 439. / *SKS* 7, 219.

⁸⁹ *SKS* 7, 298.

⁹⁰ Uo. 196.

⁹¹ Uo. 345. sk.

⁹² Uo. 204. Az igazság szubjektívását illető legismertebb példa talán a következő: „Tegyük fel, hogy egy ember keresztények között él, eljár a templomba, az igaz Isten házába, Isten helyes felfogásával a tudatában, s imádkozik, de hamisan imádkozik; bálványimádók közt él egy másik, de imája a végtelenség egész szenvedélyességét tartalmazza, noha bálványképre függeszti a tekintetét. Hol van inkább az igazság? Valójában Istenhez fohászkodik az egyik, noha bálványt imád; a másik az igaz Istenhez küld hamis imát, s ezért igazából ő a bálványimádó.” Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat*, i. m. 388.

mivel két dialektikus ellentmondáson alapul: benne kontingens, történelmi tény alapozza meg az egyén örök tudatát és boldogságát, mégpedig olyan faktum, amely minden emberi gondolkodással ellentétes módon történelmi.⁹³ Ekként a kereszténység igazsága nem lehet az ész által kifejezhető, rendszerbe foglalható tudás, hanem a döntés szenvedélyében megjelenő szubjektív és bensőségesség. Az igazság itt megjelenő egzisztenciális felfogása szerint az igazság nem külső, a szubjektívástól elvonatkoztató, egzisztenciálisan közömbös adekváció vagy korrespondencia, hanem a hit döntésében konstituálódó szubjektív maga. Ennek fényében érthető Climacus híres tézise, mely szerint a szubjektív az igazság, a szubjektív a valóság.⁹⁴ A hit formulájának is tekinthető az igazság ama meghatározása, amely „egy egzisztáló számára a legnagyobb”: „a legszenvedélyesebb bensőségesség elsajátításában megőrzött objektív bizonytalanság”.⁹⁵ A kereszténnyé válás (*Werden*) dialektikája iránt érdeklődő Climacus e mozgást az egyén legnehezebb döntéseként írja le: „Kereszténnyé lenni a legrettenetesebb döntés egy ember életében, mivel arról van szó, hogy a kétségbeesésen és a botránkozáson keresztül (ez a kereszténység kapuját őrző két Cerberusz) kell a hitet elnyerni.”⁹⁶

Az *Utóirat*ban különösen is élesen és szenvedélyesen kerül kidolgozásra a hit és az ész, illetve értelem (Kierkegaard szóhasználatára inkább ez utóbbi jellemző) ellentéte. Nem csupán arról van szó, hogy az értelemmel hinni lehetetlen, hogy a hit „70 000 öl mélységű víz feletti lebegés”,⁹⁷ hanem egyenesen arról, hogy maga a hit mártírium – az értelem feláldozása. A hit *sacrificium intellectus* a „genitivus objectivus” és „subjectivus” grammatikai értelmében egyaránt: az értelem feláldozásának maga az értelem ugyanis nem csupán tárgya, hanem nélkülözhetetlen ágense is, mivel az értelmi belátás *nélkül*, anélkül tehát, hogy a hívő megértené, hogy az értelemmel szemben (*mod Forstanden*) hisz, éppúgy nem lehetséges a hit, mint az értelmi belátással összhangban. A hitet a mű egyik záró megállapítása egyenesen az értelem keresztire feszítéseként (*Forstandens Korsfæstelse*) írja le.⁹⁸

A fenti, impresszív megfogalmazások a kontextusból kiragadva kétségkívül könnyen értelmezhetőek antiracionalista, az értelmet egyoldalúan elutasító állásfoglalásként. Ha azonban alaposan olvassuk a művet, a „Dialektikus mozzanat” (*Det Dialektiske*) című fejezet egyik fontos megállapítása megvilágító lehet a hit és az ész viszonyára nézve: „A hívő keresztény rendelkezik értelemmel, és használja is az értelmét, tiszteletben tartja az általános emberit; nem az értelem hiánya ma-

⁹³ *SKS* 7, 526.

⁹⁴ Uo. 173–228.

⁹⁵ Uo. 186.

⁹⁶ Uo. 339.

⁹⁷ Uo. 187.

⁹⁸ Uo. 545.

gyarázza, ha valaki nem lesz keresztény, de a kereszténységhez való viszonyában az értelemmel szemben hisz, és eközben is az értelmét használja – hogy arra ügyeljen, hogy az értelemmel szemben hisz. Éppen ezért nem tud értelmetlenséget (*Nonsense*) hinni az értelemmel szemben, ami talán valakit megrémíthet; mivel az értelem rögtön átlátja, hogy értelmetlenség, és meggátolja abban, hogy higgye; de annyira használja az értelmét, hogy általa felfigyeljen a megérthetetlenre (*Uforstaaelige*), és hitttel viszonyuljon hozzá az értelemmel szemben.⁹⁹ Bár a hit az értelemmel szemben kerül meghatározásra, ez távolról sem az értelem egyoldalú felfüggesztését, érvénytelenítését jelenti, amint az egy irracionalista álláspont esetén várható volna. Sokkal inkább egy feltételezettségi viszonyról van szó: az értelem, bár magát a hitet megragadni vagy igazolni nem képes, negatív feltételként mégis elválaszthatatlan tőle és nélkülözhetetlen a számára; olyan *conditio sine qua non* a hit vonatkozásában, amely a hit mozdulatát, döntését lehetővé teszi – vagy ezzel éppen ellentétesen, a paradoxon feletti megütkezéshez, a botránkozáshoz (*Forargelse*) vezet (amely az egzisztáló szintén autentikus, de negatív viszonya a paradoxonnal).

5. Záró megjegyzések

Kierkegaard koncepciója a hit és az ész viszonyáról kétségkívül karakteres és sok tekintetben provokatív. Néhány összefüggést azonban befejezéseképpen talán érdemes felidézni. Az a megközelítésmód, amely a fentiekben vázolt három műben megmutatkozik, a hithez *kívülállóként* közelítő szerzői perspektíva. Ha az eminens értelemben keresztényi nézőpontból koncipiált késői művek nyelvezetét és problematikáját tekintjük, akkor feltűnő, hogy a hit és az ész közötti konfliktus tematikája – a hit perspektívájának a megnyílásával párhuzamosan – teljességgel háttérbe szorul.¹⁰⁰ Ennek alapját legélesebben egy vélhetően 1850-ben keletkezett feljegyzés világítja meg, mely szerint az abszurd „az isteninek és az istenviszonynak a negatív ismertetőjele. Midőn a hívő hisz, az abszurd nem az abszurd – a hit átalakítja; de többé-kevésbé újra létezni fog a számára minden gyenge pillanatában. A hit szenvedélye az egyetlen, amely úrrá lesz az abszurd felett – ha nem, akkor a hit nem a legszorosabb értelemben vett hit, hanem egyfajta tudás.”¹⁰¹ Más szóval, a

⁹⁹ Uo. 516.

¹⁰⁰ Lásd Søren Kierkegaard: *A halálos betegség*. Ford. Rác Péter. Göncöl, Budapest, 1993; *A keresztény hit iskolája*. Ford. Hidas Zoltán. Atlantisz, Budapest, 1998. Mindkét művet (jellemzően) Anti-Climacus álneven publikálta a szerző, aki számára a hit formulája a következő: „Miközben önmagához viszonyul és önmaga akar lenni, az Én átlátható módon abban a hatalomban alapozza meg magát, amely őt létrehozta.” Kierkegaard: *A halálos betegség*, i. m. 20.

¹⁰¹ Pap. X-6 B 79, 86.

hívő számára a hit nem abszurd: az abszurditás éppenséggel a hit bizonyosságának a hiányát, vagy legalábbis e bizonyosság megroppanását jelzi.

Johannes de silentio és Johannes Climacus megközelítése természetesen nem ebből a hívő perspektívából koncipiálódik. Szembetűnő azonban, hogy ezekben a szövegekben sem egyoldalú értelemtagadás rejlik, hanem a hit és az értelem komplex viszonyának egy meghatározott perspektívából való dialektikus megközelítése. Aligha tagadható, hogy e viszony egyes mozzanatai szokatlanul erős hangsúlyt kapnak a szövegekben, ennek oka azonban – a szerzői megfontolásokon túl – kétségkívül a hitet a fogalmi gondolkodás meghaladott mozzanatává lefokozó spekulatív rendszerfilozófiai megközelítésben is keresendő. Ezt a konkrét, történeti kontextust figyelmen kívül hagyva a voltaképpeni szövegértelemmel nehezen összhangba hozható interpretációk jöhetnek létre, melyekre nem nehéz a vonatkozó irodalomban példákat találni. A hit és az ész közötti viszonyt a paradoxon és az abszurd kategóriái felől megragadó szövegeket illetően azt kell megjegyeznünk, hogy e kapcsolatot ezek mindegyike dinamikus viszonyként értelmezi, melynek mozzanatai kölcsönösen feltételezik egymást. Műfajilag Kierkegaard egyik műve sem szisztematikus teológiai gnoszeológia, hanem inkább a klasszikus negatív, apofatikus teológiával mutat gondolati rokonságot.¹⁰² A hit nem-kognitív, egzisztenciális aspektusának sokoldalú megvilágításával Kierkegaard kétségkívül hozzájárult a filozófiai és a teológiai gondolkodás alakulásához, bár hatása (részben nyelvi okokból) csak bő fél évszázad múltán kezdett érvényesülni. E gondolkodásmód elsajátításának és ugyanakkor a tőle való határozott távolságvételnek a jeleként is érthető Heidegger híres marburgi előadásának a megállapítása: „A hit az emberi jelenvalólét egzisztenciámódja, amely önnön tanúbizonyossága szerint – ami ehhez az egzisztenciámódhoz lényegileg hozzátartozik – *nem* a jelenvalóléte**ből** és *nem* a jelenvalólét *által* magától értetődik meg, hanem abból, ami ebben az egzisztenciámódban és ezzel az egzisztenciámóddal nyilvánvalóvá válik: a hitt**ből**.”¹⁰³

¹⁰² „Kierkegaard not only can be interpreted as a negative theologian but is in fact more apophatic than the negative theologians.” David R. Law: *Kierkegaard as Negative Theologian*. Clarendon Press, Oxford, 1993, 217.

¹⁰³ Martin Heidegger: *Fenomenológia és teológia*. In uő: *Útjelzők*. Ford. Tózsér Endre. Osiris, Budapest, 2003, 55.