

WEISS JÁNOS

### A *Vagy-vagy* „kerete”

(avagy hogyan olvassuk Kierkegaard fő művét?)\*

A *Negatív dialektika* előszavában Adorno (Schönberg egyik megjegyzésére támaszkodva) azt állítja, hogy a filozófiai koncepciókat nem lehet referálni. „A filozófiát nem bizonyos kategóriákra kell lecsupaszítani, hanem először is meg kell komponálni. [...] Hogy mi játszódik le benne, azt nem a tézisek vagy az álláspontok döntik el, hanem a szöveg és nem a deduktív vagy induktív értelemben egyirányú gondolatmenetek. A filozófia így lényegében nem referálható” (Adorno 1973. 44). Adorno mintha egy nagyon fontos gondolatnak rugaszkodna neki, de aztán némileg elbizonytalanodik, amikor azt mondja: „lényegében” („Daher ist Philosophie *wesentlich* nicht referierbar”).<sup>1</sup> Adorno minden bizonnyal tudatában van annak, hogy a tétel ilyen általános megfogalmazása az árnyalatok elvesztéséhez vezethet. A különböző filozófiák különböző módon és különböző okoknál fogva állhatnak ellen a „referálásnak”. De mit értünk referáláson? Mit érthetünk azon, hogy egy filozófiai koncepció *nem* referálható? A „referálás” az interpretáció egy olyan esete, amelyet első megközelítésben a szöveg értelmének vulgáris összefoglalásával azonosíthatunk. A referálás fölöslegessége vagy a rá vonatkozó tilalom két vonatkozásban is Hegelre vezethető vissza. *Egyrészt* Hegel szerint a filozófia sohasem redukálható tézisekre vagy álláspontokra. *Másrészt* a hegeli koncepcióból az is levezethető, hogy semmi értelme sincs annak, hogy a filozófiát a közönséges emberi tudat számára akarjuk közvetíteni. Ő inkább úgy gondolta, hogy a tudatot kellene fölemelni a filozófiához. De itt nem lehet célom a referálhatatlanság általános elméletének kidolgozása, hanem inkább csak azt a sejtésemet szeretném megfogalmazni, hogy Adorno számára a referálhatatlanság tapasztalatát elsősorban Kierkegaard műveinek tanulmányozása nyújtotta. Adorno számos filozófusról írt: Husserlről, Heideggerről, Kantról, Hegelről és Marxról; és az esetek nagy részében képes is volt valamiféle egyensúlyt tartani a szövegek feldolgozása és saját gondolatainak kifejtése között. A kierkegaard-i szövegeket azonban egyetlen romhalmazként kezeli, és csak

\* Előadás a „Kortársunk Kierkegaard” című konferencián, Budapesten, 2013. május 3-án.

<sup>1</sup> Uo. Kiemelés tőlem: W. J.

építőkövekként használja őket a saját koncepciójának kidolgozásakor. (Ehhez csak egyetlen pillantást kell vetnünk a *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen* című habilitációs írásának tartalomjegyzékre: az esztétikum expozíciója, a bensőségesség konstitúciója, az egzisztálás fogalma, a szférák logikája stb.) Adorno olyan élesen szembeszegül a kierkegaard-i filozófia referálásával, hogy már-már a szövegek interpretációja is veszélybe kerül. A Kierkegaard-monográfia azonban ezt a problémát inkább elfedi, mint napfényre hozza. Ebben a könyvben ugyanis inkább az ellenkező véglet jelenik meg veszélyként: mintha az olvasóközönség már lemondott volna a kierkegaard-i életmű filozófiai *oeuvre*-ként való értelmezéséről, mintha egyértelmű lenne, hogy Kierkegaard műveiben költői alkotásokat kellene látnunk. „Mindig, ha filozófiai műveket költészetként próbálunk megragadni, elvétjük azok igazságtartalmát. A filozófia formatörvénye a valóság interpretációját követeli meg a fogalmak egybehangzó összefüggése alapján” (Adorno 1979. 9). Jó, akkor ne tekintsük költészetnek, de azt is el kell ismernünk, hogy az igazságtartalma nehezen ragadható meg. Hallgatóim közül már valaki közbeszólhatna: de hiszen mindenki el tudja mondani, hogy a kiadó hogyan talált rá a kéziratra, hogy a könyv A és B papírjaiból áll, aztán van a három stádiumra vagy életformára való felosztás – úgy tűnik, mindez a kezünkbe ad egyfajta a fonalat, ha valakinek el akarnánk mesélni, hogy miről szól a könyv. (Így szokták összefoglalni a tankönyvek a mű koncepcióját, így felelnek róla a diákok, a tanárok ezt osztályozzák stb.) Miért lenne különleges mű a *Vagy-vagy* a referálhatóság vagy a referálhatatlanság szempontjából? Első megközelítésben Hegelhez viszonyítva próbálhatunk válaszolni: Hegelnél nem voltak tézisek és álláspontok, de a szellem mozgásának mégis volt egy teleologikus iránya, és talán ehhez a célirányos mozgáshoz kötődve próbálhatnánk elmesélni, hogy miről is szól a hegeli filozófia. Kierkegaard-nál viszont már ez az irány is elbizonytalanodik. De véleményem szerint a *Vagy-vagy* referálhatatlanságának van még egy ennél is sokkal súlyosabb oka: Kierkegaard rendkívül különböző műfajú írásokat helyez egymás mellé. Töredékeket (vagy aforizmákat), naplót, bevezetést, esztétikai értekezést, filozófiai elemzést, prédikációt. És bárhogyan is foglaljuk össze a mű mondanivalóját, ezt a műfaji sokféleséget nem tudjuk sem figyelembe venni, sem visszaadni.

\*

Most már érdemes lenne kézbe vennünk a könyvet, és megvizsgálni, hogy nem kínál-e fel mégis valamilyen olvasási vezérfonalat. A könyv így kezdődik: „Kedves olvasó, talán mégis csak eszedbe ötlött [...]” (Kierkegaard 1978. 9). Egyelőre nem tudjuk, hogy mi, de már a megszólítás tényén is meglepődhetünk. Az olvasó egyik legelső említésével Ágoston *Vallomások* című könyvében találkozhatunk: „Kinek mesélem mindezt? Nem neked, Istenem, hanem előtted mesélem el embertársaimnak, bármilyen kis része is vegye kézbe ezt az írást; elmesélem neki, hogy én és minden olvasó rádöbbenjen, hogy milyen mélységből kell hozzád kiál-

tani.” (Augustinus 1982. 58. A fordítást módosítottam.) Az olvasó közvetlen, a mű kiindulópontján álló megszólítására azonban majd csak az újkor legelején fog sor kerülni. Mindannyiunk által jól ismert példa: Cervantes így kezdi a *Don Quijote* című regényét: „Dologtalan olvasó!” (Cervantes 1970. 11). Vagyis az olvasó a passzív befogadó szerepében van. „Elhiheted, ha nem esküszöm is, azt szeretném, ha ez a könyv, mint elmémnek szülötte, oly szép, oly kitűnő s oly mulattató lenne, hogy tökéletesebb már elképzelhető se legyen. Azonban nem tehettem a természet törvénye ellen, mely szerint mindenek magokhoz hasonlókat nemzenek.” (Uo.) – De most inkább a kevésbé ismert filozófiai példák felé szeretnék fordulni, először is Agrippa von Nettesheim 1530-ban megjelent *A művészetek és a tudományok bizonytalansága és hiúsága* című könyvéhez. „Kedves olvasóm, mondd el nekem, ha a könyvem számodra merész, derék és szemtelen, a herkulesi erőket is felülmúló tettek tűnik. Most abba fogok bele, hogy az összes tudomány és művészet óriási haderejével szemben fegyvert ragadjak, és a műveltség erős és hatalmas harcosait tetemre hívjam.” (Nettesheim 1713. 3.) Mi lehet erre a reakció? „Máris el tudom képzelni, hogy a doktorok hatalmas tömege, az összes doktor büszke sokasága, az összes magisztrátus autoritása és súlyos tekintélye, az összes bakkalaureus hallatlan beképzeltsége, és az összes ravaszdi iskolamester szörnyű igyekezete, továbbá a művészek és mesteremberek fölháborodása micsoda szitkokat és átkokat fog a fejemre szórni.” (Nettesheim 1713. 3–4.) A szerző hatásos eszközökkel próbálja megnyerni az olvasót, megpróbálja fölkeltetni a szimpátiáját a mű iránt. Lehet, hogy nem tökéletes, lehet, hogy sokan szidni fogják, de TE, kedves olvasó, ne vesztésd el az érdeklődésedet! A szerző egyértelműen bízik az olvasóban, vagy úgyis mondhatjuk, hogy megpróbál a bizalmába férkőzni. – Jacob Böhmevel kezdődik az a tradíció, amely az olvasót nem a maga változatlanságában tekinti, hanem éppen az ő tanítását és művelését tűzi ki célként. Az *Auróra, avagy a hajnali pirkadat* című könyvében ezt írja: „Jóindulatú olvasó, szerettelek volna alázatosan figyelmeztetni, hogy add föl az önhittegedet, és ne szeress bele a pogány bölcsességbe, és ne bosszankodj a szerző együgyűségén sem; mert a műve nem az eszének, hanem a szellemének produktuma.” (Böhme 1955. 69)<sup>2</sup> De Böhme azt is tudja, hogy nem szabad félrevezetnie az olvasóit. Semmi sem garantálhatja ugyanis, hogy egy szerző ne éljen vissza az olvasó bizalmával. „Neked csak arra legyen gondod, hogy a szellemed befogadja a szentlelket, amely Istenből árad ki, ez el fog vezetni téged minden igazsághoz [...]. És aztán ennek fényében és erejében mindent meg fogsz látni, és még a szentháromságot is – és mindazt, amit

<sup>2</sup> Ez a kicsit mentegetőző mondat a következő bekezdés után következik: „És a pokoli minőségű gyümölcsöket érlelt, mint ahogy azt a földön is tette volna; csak hogy a jó elvált tőle [...]. És az emberek, akik azonosak voltak a szellemekkel, most mindannyian ettek a minőségének gyümölcséből, még az ördög is; mint ahogy az emberek között különbség van a Földön a minőségüket tekintve, és nem mindannyian egyforma minőségűek, és ez így van a kitaszított szellemek esetében is, tehát az égi pompában is, az angyalok és az emberek esetében is, és ez mindörökké így marad. Ámen.” (Böhme 1955. 49–50)

eszerint írtak – meg fogod érteni.” (Böhme 1955. 69.) – Spinoza *Etikájának* van egy híres helye, ahol a szerző már nem megszólítja az olvasót, hanem magában azon töpreng, hogy mit fognak az olvasói szólni. „Olvasóim itt bizonyára fennakadnak, és sok mindenféle juthat eszükbe, ami megállítja őket. Kérem azért, hogy lassú lépésben jöjjenek velem tovább, s ne mondjanak ezekről ítéletet addig, amíg mindent el nem olvastak.” (Spinoza 1979. 85.) Spinoza akkor fordul az olvasóihoz, amikor úgy gondolja, hogy valami döbbeneteset és megütközőt mondott (és nemcsak mondott, hanem bizonyított is): „Ebből következik, hogy az emberi szellem Isten végtelen értelmének része.”<sup>3</sup> – Schelling ezt a figyelmeztető hangütést már nem egy megdöbbenő gondolat után helyezi el, hanem a könyv elejére helyezi. „Mindazon kérések helyett, melyeket egy író olvasói és megítélői felé meg szokott fogalmazni, itt csak egyet szeretnék kiemelni: a dolgozatot vagy egyáltalán ne, vagy a maga teljes összefüggésében olvassák el, és vagy teljesen tartózkodjanak az ítéletalkotástól, vagy pedig a szerzőt az egész mű, és ne kiragadott részek alapján ítélik meg.” (Schelling 2003. 25.) (Ezek a megjegyzések rengeteget elárulnak a 17–18. századi olvasási szokásokról; akkoriban az olvasók meglepődése és megütközése általában az olvasás – a könyv tanulmányozásának – megszoktatásához vezetett.)<sup>4</sup> Kierkegaard nem akarja tanítani az olvasóját; a könyv felütésében rögtön beszélgetésbe elegyedik vele. És nem is az olvasó bizalmába akar férkőzni, hanem csevegni próbál vele. De miről lehet az olvasókkal csevegni? Mivel az olvasó csak a mű által konstruálódik meg, ezért azt válaszolhatjuk, hogy természetesen a műről lehet vele csevegni. De ez így nem jó – mondhatná Kierkegaard. A műről való beszélgetés nemcsak a mű létét feltételezné, de annak ismeretét is. Így létrejön egy furcsa kör; nem lehetséges tehát magáról a műről beszélni. No de akkor miről? De miért is feltételeznénk, hogy ez az egyetlen könyv konstruálja meg az olvasót. Az olvasó nem csak ennek a könyvnek az olvasója, hanem már más könyveket is olvasott, és így már van némi fogalma a filozófiáról is. De milyen filozófiáról, milyen filozófiai tételeket ismerhet? Úgy tűnik, hogy erre a 19. század közepén már nem lehet egyértelműen válaszolni: az utolsó nagy, egységteremtő filozófia – a hegeli – most van szétesőben. De ezt a szituációt egy negatív perspektívában talán mégis csak egységbe lehet foglalni: az olvasó a hegeli filozófia szétesésének korába tartozik. Az olvasótól így azt várhatjuk el, hogy jól ismeri a hegeli filozófiát, és vannak bizonyos kételyei vele szemben. „Kedves olvasó, talán mégis csak eszedbe ötlött néha, hogy kételkedj kissé annak az ismert filozófiai tételnek a helyességében, amely tétel szerint a külső a belső, s a belső a

<sup>3</sup> „És ennél fogva, amikor azt mondjuk, hogy az emberi szellem észreveszi ezt vagy azt, akkor csak annyit mondunk, hogy ez vagy az a képzet megvan Istenben [...]” (Spinoza 1979. 85.)

<sup>4</sup> Rousseau ezt írja *A társadalmi szerződés* harmadik könyvének elején: „Figyelmeztetem az olvasót, hogy ezt a fejezetet igen alaposan kell olvasnia, s hogy nem tudom, mi módon tehetném világossá gondolataimat olyan emberek előtt, akik nem akarnak odafigyelni.” (Rousseau 1978. 521.)

külső.” (Kierkegaard 1978. 9) Mintha Kierkegaard véletlenszerűen mutatott volna rá egy hegeli tételre, nézzük pl. a külső és a belső azonosságának tételét. Nézzük! A *Logika* lényegről szóló fejezetében a jelenségről szóló alfejezet végén van egy rövid szakasz, amely „a külső és a belső viszonya” címet viseli. Ebben Hegel többször kimondja, körüljárva vagy talán sulykolva a külső és a belső azonosságának tételét: „Ezért valami, ami *először csak* belső, éppen ezért *csak* külső. Vagy megfordítva, valami, ami *csak* külső, éppen ezért *csak* belső” (Hegel 1996. 181). Még ha most figyelmen kívül is hagyjuk ennek a megállapításnak a helyi értékét, három megjegyzés rögtön ide kívánczok. – (1) Itt nem az emberről, hanem a dolgokról van szó, legalábbis ez az egyértelmű benyomás alakul ki az olvasóban, a jelenségről szóló fejezet elejét tanulmányozva. – (2) Az azonosság *különböző* mozzanatok azonossága: a belső a lényeknek, a külső viszont a létnek felel meg. „Amennyiben a belső mint *lényeg*, a külső azonban mint *lét* van meghatározva, így egy dolog, amennyiben csak a maga *lényegében* van, csak a közvetlen *lét*, vagy a dolog, amely van, és éppen ezért csak a maga *lényegében* van” (Hegel 1996. 181–182). A fejezet nyitó gondolata a következő: „*a lényeknek meg kell mutatkoznia*” (Hegel 1996. 124). De a lényeg nem más, mint az önmagát önmagában megszüntető absztrakt lét. Ennek a lényeknek a megjelenése lesz a jelenség. Eszerint az összefüggés úgy alakul, hogy először a léttől jutunk el a lényeghez (vagyis a külsőtől a belsőhöz), aztán a lényegtől a lét egy újabb formájához (vagyis a belsőtől egy új külsőhöz), ezt nevezi Hegel egzisztenciának vagy dolognak. – (3) Az azonosság Hegel számára nem a kétirányú egyenlőséget jelenti, hanem inkább a mozzanatok egymásra utaltságát, egymás általi feltételezettségét: „a külső [...] a belsővel a tartalma szerint nem csak *egyenlő*, hanem a kettő *egy dolog*” (Hegel 1996. 180). Majd valamivel később: „Így a két oldal a tartalma szerint megint csak egy és ugyanaz. De a dologban mint egymást átható azonosság [jelennek meg]” (Hegel 1996. 180). „Kedves olvasó, talán [...] eszedbe ötlött [...], hogy kételkedj kissé [ama] filozófiai tétel [...] helyességében, [hogy] a külső a belső, s a belső a külső” (Kierkegaard 1978. 9). De Hegel ebben az esetben sem formális azonosságra gondolt, hanem egy mozgó összefüggésre. Erre Kierkegaard a következőt válaszolhatná: még ha ezt el is fogadjuk, a dolgok vonatkozásában megfogalmazott összefüggést semmiképpen sem kellene átvinnünk az emberre. De miért akarnánk átvinni? Kierkegaard-nak ez mindenestre azért juthatott eszébe, mert „egzisztencia” alatt ő nem a dolgokat, hanem az embert érti. Ennek pontosításához a *Vagy-vagy* következő megállapításából érdemes kiindulnunk: „A nőnek ez a *léte* – az egzisztencia szó már túlságosan sokat mond, hiszen a nő a maga életét nem *önmagából* meríti – helyesen mint kellem [Anmut] jelölhető meg, amely kifejezés a vegetatív életre utal [...]” (Kierkegaard 1978. 546. A fordítást módosítottam.) Számunkra ebből mindenekelőtt az a fontos, hogy az emberi lét Kierkegaard szerint nem nevezhető automatikusan egzisztenciának, hanem csak abban az esetben, ha az életét önmagából meríti. De azt már Descartes *Meditationes*éből tudjuk, hogy az ember nem merítheti az életét önmagából. „Mert hát honnan származik a létem? Tőlem

vagy a szüleimtől, vagy bármi mástól, ami istennél kevésbé tökéletes? Hiszen nemhogy nála tökéletesebbet, de még éppoly tökéletest sem vagyunk képesek sem kigondolni, sem kiötleni.” (Descartes 1994. 60.) Mit jelenthet tehát az életet önmagából meríteni? Először is induljunk ki abból, hogy mit mond Kierkegaard a nőkről. A megfogalmazás nagyon emlékeztet a *Jogfilozófia* híres 166. paragrafusának függelékére: „Nők műveltek lehetnek ugyan, de a magasabb tudományokra, a filozófia és a művészet bizonyos produkcióira, amelyek egy általánost követelnek, nem valók. A nőknek lehetnek ötleteik, lehet ízlésük, kecsességük, de az ideális nincs a birtokukban.” (Hegel 1983. 194.) Az ötleteket, az ízlést és a kecsességet Kierkegaard a *kellem* kifejezésével ragadja meg és foglalja össze. Ugyanakkor Schillertől tudjuk, hogy a kellem az, ami a szépséget vonzóvá teszi. „A görögök elképzelése nem más, mint a következő értelmet foglalja magában: a kellem egy *mozgó* szépség, egy olyan szépség ugyanis, amely a maga szubjektumán véletlenül jön létre és ugyanúgy meg is szűnhet. Abban különbözik a *fix* szépségtől, amely a szubjektummal együtt szükségképpen adott.” (Schiller 1985. 167.) Vagyis a kellem a szépség kifelé való áradása, ami a szépséget vonzóvá teszi. Ez a kifelé való áradás azonban megköveteli és feltételezi egy meghatározott világ meglétét, mindenekelőtt a férfiak jelenlétét.<sup>5</sup> Amikor Kierkegaard ezért azt írja, hogy az egzisztencia feltételezi, hogy az élet önmagát önmagából merítse, akkor valószínűleg nem annyira a fizikai életre, mint inkább az élet értelmére gondol. De ezzel egy újabb lehetséges megkülönböztetéshez jutottunk el: lehet, hogy a kellem és az egzisztencia világában másképp és másképp kellene értelmeznünk a külső és a belső egymáshoz való viszonyát? Úgy tűnik, a kellem világában, vagyis a szépség kifelé áradásában teremődik meg a külső és a belső azonossága, ezzel szemben az egzisztenciában a külső és a belső között szakadék tátong. (Ugyanakkor azt is feltételezem, hogy Kierkegaard nem ragaszkodna ahhoz, hogy a kellem és az egzisztencia alaprincípiumait a férfi és a nő különbségéhez kössük. A nőről így ugyanis a férfi beszél, az eljegyzés felbontása előtti pillanatban. Itt hangsúlyozottan az esztétikai stádium embere szól: „Számomra a nő mindig megfontolások kimeríthetetlen anyaga, megfigyelések örök forrása volt, és az is marad. Az olyan ember, aki semmiféle ösztönzést nem érez az ilyen stúdiumok iránt, tőlem az lehet a világon, ami akar, de egy dolog nem mondható el róla, nem *esztétikus*.” (Kierkegaard 1978. 542.) Így – azt hiszem – jó okunk van arra, hogy Kierkegaard saját nézeteként csak ennyit rögzítsünk: az egzisztenciához hozzátartozik, hogy az életnek a maga értelmét önmagából kell merítenie.)

\*

<sup>5</sup> Hasonló értelemben használja az *kellem* [*Anmut*] fogalmát Kierkegaard is. Egy kerti jelenet kapcsán ezt írja Cordéliáról: „Micsoda kellemet bontakoztatott ki, és a játék erőfeszítésének köszönhetően még csábítóbb, amely a szépségét még inkább megemelte! Micsoda csábító harmónia a mozdulatok önellentmondásában!” (Kierkegaard 1978. 549.)



Az egzisztencia a maga életére nézve immanens értelemteremtő képességgel és erővel rendelkezik; de ezzel együtt már fel kell tételeznünk a külső és a belső közötti szakadékot. „Kedves olvasó, talán mégis csak [kételedsz] néha [...] annak a [...] tételnek a helyességében, [hogy] a külső a belső, s a belső a külső.” (Kierkegaard 1978. 9.) Kierkegaard az olvasóból egy sejtést próbál előcsalogatni, amelyet ő aztán a könyv alapgondolataként kb. ezer oldalon keresztül kidolgoz. Most szinte az ölünkbe hullik ennek az alapgondolatnak az összefoglalása: az egzisztenciában konstitutív jelentősége van a belső és a külső közötti nem-azonosságnak. (Láttuk, hogy Hegel sem abszolút-formális azonosságra gondolt, de ezzel az apró torzítással Kierkegaard egyszerűbben meg tudta nyitni az elemzéséhez szükséges perspektívát.) Igazából a könyv nem is a nem-azonosság meglétéről, hanem annak konkrét alakjáról szól. Mi tehát ez a nem-azonosság? „Talán már te is hordoztál magadban olyan *titkot*, melyről úgy érezted, hogy a boldogságával vagy fájdalomával túlságosan is kedves számodra, semhogy másokat is beavathass.” (Kierkegaard 1978. 9.) A nem-azonosság a titok. A *titok* általában nem szerepel a filozófiai terminusok között, és ha fel is bukkan, akkor általában egy rejtély vagy egy megoldandó feladat értelmében szerepel. Talán Jacob Böhme volt az egyetlen, aki filozófiai terminusként használta, és mint ilyent próbálta bevezetni, az *Auróra, avagy a hajnali pirkadat* című könyvében. Böhme így fordul az olvasójához: „De én szeretném neked megmutatni az isteni titkok legmagasabb kapuját [die höchste Porte], és neked nem szabad magasabbakat keresned, mert nincsenek magasabbak.” (Böhme 1955. 106.) Böhme az összefoglaló és a téziseket kimondó szakaszokban mindig így fordul az olvasóhoz: és most jegyezd meg a „mély titkot” vagy a „nagy titkot” (Böhme 1955. 76, 95, 101). Aztán egy bizonyos helyen a saját könyvét nevezi titoknak. „A főcím, »Morgenröte im Aufgang«, egy titok, egy misztérium, ami rejtve marad e világ okos és bölcs emberei előtt [...]. Azoknak azonban, akik ezt a könyvet együgyűségben olvassák, a szentlélek mohóságával, akik a reményüket egyedül Istenbe helyezik, azok számára nem titok lesz, hanem nyilvános felismerés” (Böhme 1955. 51). És végül Böhme úgy gondolja, hogy a világ rengeteg titka végső soron mind az emberben tükröződik. „Nos, mindenekelőtt erre figyelj, mert ez a nagy titok tükre, az ember legeslegmélyebb rejtélye; ezért az összes világi tanult ember sűrűgphet és foroghat, de ezt az ajtót nem fogja megtalálni” (Böhme 1955. 397). Kierkegaard szerint nem az ember maga a titok, hanem az egzisztenciának van titka; a *Vagy-vagy* pedig e titok bemutatása, a titok különböző alakjainak fölvázolása. És nem lehet azt mondani, hogy az együgyűek érteni fogják, és a tanultak nem, hanem az fogja érteni, akinek van titka. De Kierkegaard nem akarja túlzottan leszűkíteni az olvasói körét; vagy pontosabban, mintha megijedt volna attól, hogy így meglehet, csak nagyon kevés olvasója lesz. Az előszó a *talán* szóval kezdődik, és aztán a szerző három *talán* próbálja körülírni a megszólítottak körét: (1) „Talán már te is hordoztál magadban olyan titkot, melyről úgy érezted, hogy a boldogságával vagy fájdalomával túlságosan is kedves számodra,

semhogy másokat is beavathass.” (Kierkegaard 1978. 9.) Ebben az esetben a titok közvetlen személyes tapasztalat. Kierkegaard elsődleges olvasói azok, akik e titok birtokában vannak; ők az egzisztenciák. (2) „Talán már találkoztál [...] olyan emberekkel, akiknél megsejtetted, hogy náluk ugyanerről van szó.” (Uo.) Ebben az esetben nyitva marad, hogy a megszólított maga egzisztencia vagy sem, mindenesetre körülötte egzisztenciák élnek. (3) „Talán az egyik ilyen eset sem illik rád és életedre [...]” (Uo.) Velük mi legyen? Ők majd külső megfigyelőként olvashatják a könyvet. Így tulajdonképpen mindenki kíváncsi lehet egy olyan könyvre, amely az egzisztencia vonatkozásában tagadja a külső és a belső azonosságát. A kételkedés így a titokról való tudásra vezethető vissza, amely „gondolataid közt futó árnyként néha átsuhan” (uo.). Ez az elsuhanó árnyék, mely a gondolatok között néha felbukkan, tulajdonképpen egy kísértet. Marx elsősorban *A német ideológiában* többször gúnyosan beszél az igazságról mint kísértetről (lásd Marx 1969. 139). Ha az igazság a filozófia egészét jelenti, és a kételkedés egy gondolati kísértet, akkor a felbukkanásának nagyon üdvös hatása van. De ehhez a kísértetet végre meg kell ragadnunk. Első lépésben abból indulhatunk ki, hogy a *Vagy-vagy* című könyv maga is egy kísértet. A titok egy kísértetben manifesztálódik. – Ha a titok romantikus elméletét akarjuk felvázolni, akkor mindenekelőtt Bettina von Arnim *Clemens Brentano tavaszi koszorúja* című levélregényéhez kell fordulnunk, amelyet Brentano halála után írt vagy állított össze. „A titokban az ember szabad, nincs bírója, a saját lelkiismerete őrködik fölötte a legmagasabb magasságban. És áttekint és fölismer és elér mindent, ami az előítéletes emberiség számára félelmetes harc. Aki hisz az örökkévalóságban, az halhatatlan. Akin a titok nem uralkodik, annak nincs *egzisztenciája*.” (Arnim 2004. 103.) A titok így az egzisztenciához kötődik; Kierkegaard csak azzal nem értene egyet, hogy a titok egyúttal az örökkévalóságot is garantálja. De Bettina von Arnim megfogalmazása rámutat valamire, ami Kierkegaard főművének nyitósoraiban már nem érezhető: az egzisztenciával rendelkező ember alternatívája az előítéletek hálójában vergődő ember. Aztán Bettina von Arnim egy valóságos párbeszédbe kezd: „Te ezt mondod: »csak egyetlen élet van, mert az élet egésze megélt élet.« – Igen, Clemens! – Egy megélt élet, amelyben minden lélegzetvétél örökké él. – »A művészet azonban egy nem élt élet és ezért az életben lehetetlen...« – Ah, ezen sokat gondolkodtam, és újra és újra kételkedtem benne. – De most már tudom! – Vagy mégsem? – *Egy nem élt élet!* Édes Istenem! Isteneim, akikhez a szellem az összes benyomást és az összes pillanatot a templom lépcsőin fölfelé cipeli! – [...] Ha a meg nem élt művészet az, amely nem lehetséges az életben, akkor a szellem mégis egyedül benne él. [...] – Csönd! Itt könnyű eltévedni! – [...] *Az egyetlen tudás a szerető szellem, az egyetlen művészet a szerető istenség művészete, amit a szellem a maga mágneses erejénél fogva magához vonz. A művészet a meg nem élt mágneses erő, amely minden életet magához ragad. – Ah! – Az életem legtávolabbi távolságában látom és érzem, hogy ez a mágneses erő uralkodik rajtam. [...] Elégedett vagy, Clemens? – – Isten veled.*” (Arnim 2004. 31.) Micsoda



nehéz kérdés: hogy viszonyul az egzisztencia a költői léthez? De Kierkegaard-t ez már nem érdekelte. – Akinek titkai vannak, az úgy jár-kezel a világban, mint egy kísértet,<sup>6</sup> mindenkitől távol van. (Az ilyen emberekből lesznek a művészek is.) Bettina von Arnim *Így szól a vadász a pásztorokhoz* című versében már kimondottan a kísértetéről beszél:

Ha éjszaka a kápolnában lakom  
A kísérték már nem ütköznek meg rajtam  
A vándorok szívesen társulnak egymáshoz  
Mert itt én is idegen vagyok.<sup>7</sup>

A kísértetek idegenek, és nem ebből a világból valók. Nyilvánvaló az utalás Jézus szavaira: „Az én országom nem ebből a világból való.” (Jn 18,36.) A versben szó szerint ez szerepel: „Mert én sem idevalósi vagyok”. Titkai csak az idegennek vannak, és akinek titkai vannak, azt már a kísértetek ismerősként üdvözlik. A kierkegaard-i fogalmisághoz visszakanyarodva azt mondhatjuk, hogy az egzisztencia idegen ebben a világban. – Ugyanakkor a német romantikában megtaláljuk azt a gondolatot is, hogy a könyvek maguk is titkokat hordoznak, vagyis kísértetek. Achim von Arnim *Az egyiptomi Izabella* című elbeszélésében ezt írja: „A mai napot apám könyvei között töltöttem és olyan szép történeteket találtam, hogy magam is szerettem volna kísértetté válni.”<sup>8</sup> Vagyis a könyvek olyan érdekesek voltak, hogy magam is szeretnék a könyvek szereplője lenni. Kierkegaard erre minden bizonnyal azt mondaná: ennek a könyvnek (mármint a *Vagy-vagynak*) annyira érdekesnek kell lennie, hogy felismerd: *rólad van szó!*

\*

A *Vagy-vagy* zárása visszatér az olvasó megszólításához: „Szavaimban talán nincs elég erő és áhítatosság, hangom talán nem képes behatolni legbensőbb gondolataidba, ó, de kérdezd meg önmagadat [...]” (Kierkegaard 1978. 1013. A fordítást módosítottam.) A megszólítás megint a *talán* szóval kezdődik. Végül bejártuk a titok különböző formáit, de nem mondhatjuk azt, hogy íme, előttünk van a titok

<sup>6</sup> „Das Geheimnis selbst schläft in deiner Brust [...]” (Brentano 1963. 450).

<sup>7</sup> Arnim 2004. 192.

Haus' ich nächtlich in Kapellen,  
Stört sich kein Gespenst an mir,  
Weil sich Wandrer gern gesellen,  
Denn auch ich bin nicht von hier.

<sup>8</sup> „Az öregasszony benézett a könyvbe és így szólt: »Milyen különös, hogy én olyan öreg vagyok és nem tudok olvasni, és te csak egy ilyen kis kukk vagy bele a világba, és már tudsz; nos figyelj csak, ha kedved van kísértetté válni, ezt el tudjuk intézni – ez jutott éppen eszembe és ez még hasznunkra is lehet.«” (Arnim 1962. 458.)

elmélete. A titokról ugyanis nem lehetséges filozófiai tanítás. Kierkegaard sok mindent elmondott, de azt valószínűleg nem gondolta, hogy sikerült megragadnia a titkot. Ezért az olvasóhoz fordul: „kérdézd meg önmagadat, kérdézd meg önmagadat [egyfajta] ünnepélyes bizonytalansággal”. A kiinduló megszólításban Kierkegaard egy elemzési perspektívát nyitott meg, most viszont az elemzéseket lezárva, ezt kérdezi: sikerült? De ahogy az első (a nyitó) kérdés esetében már feltételezte az olvasó kételyét (vagy legalábbis csíraszerű tudását a külső és a belső nem azonosságáról), úgy most is azt sugallja: ugye nem sikerült teljesen? „Szavaimban talán nincs elég erő és áhítatosság [...]” (Kierkegaard 1978. 1013). de tulajdonképpen nem is lehet. Kedves olvasó, neked a saját tudásoddal, de még inkább a saját tapasztalatoddal mindezt ki kell egészítened és alá kell támasztanod. A titoknak nincs rendszere, vagy talán pontosabb, ha úgy fogalmazunk, a titok rendszere sohasem zárható le. Senkinek a szavaiban sem lehetne elég erő és áhítatosság, az olvasó hozzájárulása a titok elméletéhez konstitutív jelentőségű. A fentiekben sokat beszélünk az olvasó bevonásának stratégiájáról, de az olvasó bevonásának alapvető jellegzetességéről még nem ejtettünk szót. Kontrasztként tekintsük Diderot *Jacques le fataliste* című regényét. „Te, olvasó, most talán azt hiszed, hogy ez a csapat nekiesik Jakabnak és az urának, véres csata kezdődik, fütykösök puffannak, pisztolyok dörrennek; *bizony csak tőlem függ*, hogy mindez megtörténjék, de akkor mi lenne az elbeszélés hűségével?” (Diderot 1960. 16. Kiemelés tőlem.) Mintha az író és az olvasó viszonya leképezné az úr és a szolga viszonyát, mintha minden az úron múlna, mintha a szerző mindenható lenne. Kierkegaard-nál azonban a szerző kiszolgáltatott az olvasónak, mind a kiinduló, mind a végponton. A szerző nem tehet bármit, és nem is csak azért, mert az anyag ellenállásába ütközik, hanem mert szüksége van az olvasó közreműködésére. A „kérdézd meg önmagadat” azt jelenti, hogy tekints a belső tapasztalataidra. És ezen a ponton úgy tűnik, hogy a kezdeti három (talán-nal való megszólítás közül) csak az első van érvényben. Az olvasóról most közvetlenül azt feltételezzük, hogy neki van tapasztalata a titokról. De lehet, hogy az eddigieket inkább úgy kellene értelmeznünk, hogy kedves olvasó, most miután végigrágtad magad a titok különböző formáin, tekints önmagadra, és ne csak abból a szempontból, hogy a titok leírása kimerítő-e, hanem abból a szempontból is, hogy mit mond mindez neked. Amit elmondtunk, azt emeld vissza önmagadba, vond be az életedbe. „Kérdézd meg önmagadat, kérdézd meg önmagadat azzal az ünnepélyes bizonytalansággal, ahogy ahhoz az emberhez fordulnál, akiről tudnád, hogy egyetlen szóval eldöntheti életed boldogságát.” (Kierkegaard 1978. 1013. A fordítást módosítottam.) De mit kérdezzek magamtól, mit kérdezzek az olvasó magától? Az előtte lévő mondat alapján, amelyben a szerző a szavai és a hangja korlátoltságáról beszél, azt mondhatnánk, hogy a kérdésnek az elhangzottakra és a leírtakra kell vonatkoznia. De mit kérdezzek erről? Kierkegaard nem mondja meg világosan, de azt hiszem kétféle válaszlehetőségünk van: (1) megkérdezhetem, hogy sikeres (elég alapos és kimerítő) volt-e a leírás,

és (2) megkérdezhetem, hogy mindez mit jelent nekem. Az első esetben általános, a második esetben konkrét olvasóról van szó. A *Vagy-vagy* című könyv így kettős korlátba ütközik: a titok bemutatása egyrészt nem lehet kimerítő, másrészt nem érheti el a konkrét szubjektumot. A titok ábrázolásának és a szubjektumra való vonatkozásának ezt a két aspektusát egyesíti egymással az *épülés* fogalma. A *Vagy-vagy* így nem tanítás, hanem egy épületes munka. Kierkegaard a könyv legutolsó szavaiban ezt az épületességet próbálja kimondani: „Csak a szív leírhatatlan meghatottsága [...] győz meg arról, hogy amit felismertél, az a tied [...], mert számodra csak az az igazság, ami épületes hatást kelt.” (Kierkegaard 1978. 1013–1014.) Ebben a kijelentésben mindkét aspektus benne van: egyrészt a szív attól hatódik meg, amit a sajátommá tudok tenni, másrészt az épületes hatást keltő igazság a titokról szóló tanítás. De filozófia ez még? Abban biztosak lehetünk, hogy Kierkegaard a könyv végén felbukkanó kettős szubjektumfelfogással a filozófiai rendszer lehetőségét többszörösen is kizárja. A filozófiára vonatkozó kérdés azonban nem ezt takarja, hanem azt, hogy az épületeség alapvetően teológiai kifejezés. A *Vagy-vagy* záró sorainak néhány kifejezése (mint az áhítatosság és az üdvösség) már felidézi ezt a kontextust.

\*

Az *épületeség* meghatározásakor jobb esetben *A szellem fenomenológiájának* néhány sorára szokás hivatkozni: „Aki csak épülést keres, aki a maga létezésének és gondolkodásának földi sokféleségét ködbe akarja burkolni, és ennek a meghatározatlan Istenségnek a meghatározatlan élvezetét kívánja, nézze csak, hogy hol fogja ezt megtalálni; valami rajongást fog maga elé vetíteni, és azzal fog hencegni, hogy megtalálta az eszközöket. De a filozófiának óvakodnia kell attól, hogy épületes akarjon lenni.” (Hegel 2006. 8–9.) Ez alapján az idézet alapján mondhatjuk ugyan, hogy Kierkegaard éppen valami olyasmit csinál, amit Hegel le akart tiltani: és így a filozófiai rendszeralkotást tagadva az épületeség közegeiben mozog. De az épületeség tartalmi meghatározásához a fenti idézet aligha nyújt megfelelő kiindulópontot (ahhoz ugyanis Hegel maga túlzottan indulatosan fogalmaz). Az épülés fogalma már az újszövetségi írásokban is előfordul. „Mindent szabad, de nem minden használ. Mindent szabad, de nem minden szolgál a javunkra.” (1Kor 10,23) (A Luther-féle fordításban: „Alles ist erlaubt, aber nicht alles baut auf”). „Ezért vigasztaljátok és bátorítsátok egymást, mint ahogy meg is teszitek.” (1Thess 5,11) (A Luther-féle fordításban a bátorítsátok helyett: „und einer erbaue den andern”). Ha alaposan megfigyeljük ezeket a helyeket, akkor azt látjuk, hogy az épülés, a fölépítés, a bátorítás az egyes emberre vonatkozik ugyan, de közvetetten mindig a közösség építéséről van szó.<sup>9</sup> A pietizmus hatására a szó individuális jelentés-aspektusa fölerősödik; a 18–19. századi szóhasználatban már az egyedi lélek építéséről, erősítéséről és bátorítá-

<sup>9</sup> Lásd Friedrich 1958. 538.

sáról van szó. (Van egy híres szófordulat, amely minden bizonnyal a 18. századi teológus hallgatóktól származik: a szomjazó lélek [Zsolt. 107,9], amely szellemi épülésre és vallásos felemelésre vár, és ez rejtetten természetesen a szomjazó embert jelentette, vagyis a részegest.) A szó szubjektívizálódása már Goethénél is érezhető, aki még általában kultikus cselekedetekhez köti, pl. az istentiszteletet nevezi épülésnek (Goethe 1982. 374), vagy a keresztény énekeket nevezi épületesnek (Goethe 1965–1978. 739). De már ezek a használatok is lehetővé teszik, hogy az „épülés” a maga hatását tekintve individuális legyen. A romantikában a szó jelentésének individualitása tovább erősödik. Ludwig Tieck írja egy helyen: „Vittoria gyónni volt, és a korábbiaknál jóval nagyobb épüléssel fogyasztotta el a szent úrvacsorát. A borzongás érzésével lépett be nagy, magányos kastélyukba. Beszélt a testvéreihez, aztán megint egyedül volt.” (Tieck 1963. 804.) Kierkegaard ezzel a tradícióval szemben kettős kritikát fogalmazhatna meg. (1) Nemcsak a kultikus cselekedeteknek lehet épületes hatásuk, hanem minden, amiben titok van. (2) A közösségtől az individualizálás felé mutató tendenciát meg kellene fordítani, és az individuális épüléstől újra el kellene jutni a közösségteremtéshez. De milyen közösség megteremtésére gondolhatunk? A válasz: az egzisztenciával rendelkező emberek közösségének megteremtésére. Ez persze egy paradox közösség, amely tagadja is a közösségi szellemet: olyan emberek együtteséről van szó, akik közül mindenki elmondhatja magáról: „auch ich bin nicht von hier”. A „titok” ezeknek az embereknek a hite – így körvonalazódik a *Vagy-vagyban* egy vallás-felfogás. Végre föl kell figyelnünk arra is, hogy Kierkegaard a főmű záró soraiban már a „beszéd” és a „szó” jelentőségét emlegeti; nem is vettük észre, hogy az írott szó mikor alakult át beszéddé. A *Vagy-vagy* már maga is egy épületes beszéd; a nagyon heterogén műfajú szövegeket az épületes fogja egybe. A pietizmusban a prédikáció vált az épülés (az építés) legfontosabb eszközévé. Ennek formái a következők voltak: „a személyes megtérés, a »szíven szúrás«, a belső ember megújítása, és mindenek előtt a szöveg applikációja a *praxis pietatis* értelmében” (Niebergall 1961. 523). Kierkegaard ezt még kiegészíti a titokra vonatkozó reflexióval; ez alkalmas a közösség építésére, még akkor is, ha ez a közösség csupa olyan emberből áll, akik idegenek ezen a világon. Ezt az újfajta közösséget nem a szeretet, hanem az önbizalom tartja össze. „Márpedig csak egy dolog szükséges, a hit pedig győzelemre számít. – Győzelemre vár, ezért a [hívó] boldog és elégedett: miért is ne lenne az, hiszen győzelmet vár! Én azonban bizonyára számodra is ismerős hangot hallok kedves hallgatóm [és nem olvasóm], mely így duruzsol: »kellemes beszéd, nagy szavak, hangzatos kifejezések, de az élet komolysága valójában mást tanít.«” (Kierkegaard 2011. 30.) Régi bibliai panasz: ezen a világon nem a hit győzedelmeskedik, hanem a rossz és a bűn. Az így felmerülő kételyt már a zsoltároknak is le kellett csendesíteniük:

*Ne haragudj azokra, akik rosszat tesznek,  
ne irigyeld a gonosztevőket,  
mert mint a fű hamar elhervadnak,  
és elszáradnak mint a zöldellő növény. (Zsolt. 37,1–2.)*

Kierkegaard erre más választ ad: „Hát téged, aki így beszélsz, mire tanított az élet komolysága? Nemde arra, hogy kívánságaid süket fülekre lelnek, vágyaid nem válnak valóra, szenvedélyeid nem teljesülnek be, és vonzalmaid nem lelnek viszonzásra?” (Kierkegaard 2011. 30.) De aki így gondolkodik, azt a világ irányítja, annak nincs egzisztenciája, és ezért nem tagja a potenciális közösségnek. Az épülés most már nem a hitnek van alárendelve, hanem maga is a hit szempontjából konstitutív vá vált. „A hit győzelemre vár, és vágyakozásában nem csalódik, hacsak önmagát nem csapja be, amikor megfosztja magát a vágyakozástól” (Kierkegaard 2011. 31). A hit vágyakozás egy olyan világra, amelyben a világban idegenek alkotnak közösséget.

\*

*Elfogadhatjuk:* a filozófiai művek nem referálhatóak, a *Vagy-vagy* pedig különösen nem. De ugyanakkor e mű „kerete” a kezünkbe is ad egy fonalat az értelmezésére. Az előbbiekben ezt a fonalat próbáltam fölgombolyítani.

## IRODALOM

- Adorno, Theodor W. 1973. *Negative Dialektik*. In uő. *Gesammelte Schriften*. 6. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Adorno, Theodor W. 1979. *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. In uő. *Gesammelte Schriften*. 2. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Arnim, Achim von 1962. *Isabella von Ägypten*. In uő: *Sämtliche Romane und Erzählungen*. 2. kötet. Hanser Verlag.
- Arnim, Bettina von 2004. *Clemens Brentanos Frühlingskranz*. In uő. *Werke und Briefe*. 1. kötet. Deutscher Klassiker Verlag.
- Augustinus 1982. *Vallomások*. Ford. Városi István. Budapest, Gondolat.
- Böhme, Jacob 1955. *Aurora oder Morgenröte im Aufgang*. Stuttgart, Frommanns.
- Brentano, Clemes 1963. *Godwi*. In uő. *Werke*. 2. kötet. München, Hanser.
- Cervantes 1970. *Az elmés nemes Don Quijote de la Mancha*. Ford. Benyhe János. Budapest, Helikon.
- Diderot, Denis 1960. *Mindenmindegy Jakab meg a gazdája*. Ford. Bartócz Ilona. Budapest, Európa.
- Descartes, René 1994. *Elmélkedések az első filozófiáról*. Ford. Boros Gábor. Budapest, Atlantisz.
- Friedrich, G. 1958. *Erbauung*. In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 2. kötet. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Goethe, Johann Wolfgang 1982. *Egmont*. In *Goethes Werke*. Hamburger Ausgabe. 4. kötet. München, DTV.

- Goethe, Johann Wolfgang 1965–1978. Herrn Kanzler von Müller. In *Goethes Werke*. Berliner Ausgabe. 1. kötet. Berlin, Aufbau-Verlag.
- Hegel, G. W. F. 1996. *Wissenschaft der Logik II*. In uő. *Werke in zwölf Bänden*. 6. kötet. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. 2006. *Die Phänomenologie des Geistes*. Hamburg, Felix Meiner.
- Hegel, G. W. F. 1983. *A jogfilozófia alapvonalai*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai.
- Kierkegaard, Søren 1978. *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat.
- Kierkegaard, Søren 2011. *Épületes beszédek*. Ford. Soós Anita. Pécs, Jelenkor.
- Marx, Karl 1969. Die deutsche Ideologie. In Karl Marx – Friedrich Engels. *Werke*. 3. kötet. Berlin, Dietz.
- Nettesheim, Agrippa von 1713. *Ungewißheit und Eitelkeit aller Künste und Wissenschaften*. Köln.
- Niebergall, A. 1961. Predigt. In *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. 5. kötet. Tübingen, Mohr Siebeck.
- Rousseau, Jean-Jacques 1978. A társadalmi szerződés. Ford. Kis János. In uő. *Értekezések és filozófiai levelek*. Budapest, Helikon.
- Schelling, F. W. J. 2003. *Az énről mint a filozófia princípiumáról*. In uő. *Fiatalkori írások*. Ford. Weiss János. Pécs, Jelenkor.
- Schiller, Friedrich 1985. Über Anmut und Würde. In uő. *Über Kunst und Wirklichkeit. Schriften und Briefe zur Ästhetik*. Leipzig, Reclam.
- Spinoza 1979. *Etika*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Gondolat.
- Tieck, Ludwig 1963. Vittoria Accorombona. In uő. *Werke in vier Bänden*. 4. kötet. München, Winkler.