

XII. Erdélyi Tudományos Diákköri Konferencia – Kolozsvár,  
2009. május 15–17.

# **A személy státusza Kierkegaard filozófiájában**

Szerző:

Heveli László

Babes-Bolyai Tudományegyetem

Történelem és Filozófia Kar

Filozófia Szak

Alkalmazott Filozófiai Kutatások Mesterképző, I. év

Témavezető tanár:

dr. Szigeti Attila egyetemi adjunktus

Babes-Bolyai Tudományegyetem

Történelem és Filozófia Kar

Filozófiatörténet és Logika Tanszék

## A személy státusza Kierkegaard filozófiájában

Søren Kierkegaard, a tizenkilencedik század jeles gondolkodója, akit – Franz Rosenzweig meglátását követve – a hegeli rendszerig töretlenül ívelő spekulatív filozófiai hagyomány egyik legelső kritikusaként és az elemi erővel ható „új gondolkodás” egyik legjelentősebb képviselőjeként tarthatunk számon, sajátos egzisztencia-felfogása mentén új távlatokat nyitott a filozófia területén. Gondolkodásának lényegi fonalát: az időbeliség szférájában mozgó, de egyszerűsége révén és módján a transzcendens létre megnyíló, a végtelenre utaló személy problematikáját próbálom meg végigkövetni néhány művében.

Az emberi szellem a maga individuális-történeti alakjában a Kierkegaard előtti filozófiai reflexiókban többnyire csak általános létmódozatok olyan korlátozásaként kapott helyet, aminek folytán egyszerűsége a mindent átfogó és magába olvasztó egészre való visszavezettségében elvesztette alapjelentőségét, s így ő maga a racionalitás építményének panoptikumában elhelyezett gondolati viaszfigurává dermedt. A keresztény kinyilatkoztatás tudatában még elevenen élő személy valósága itt az ész totalitásigényének absztrakciós folyamatában merül alá. A szubjektum így tehát alapvetően az elvont tárgyiség síkján „tétéleződik” – nem a saját világát szabadon meghatározó egzisztenciaként adott, hanem a gondolkodás móduszaiban reflektív és külsődleges módon megragadott, önálló életre képtelen, sápatag alakként. A rendszerfilozófia a szubjektumban rejlő *egyszerűség*, *megismételhetetlenség* és *váratlanság* lényegi mozzanatait azáltal próbálta meg negligálni, hogy azokat megkísérelte felvenni önmagába, úgy értelmezve át az említett létjellemzőket, hogy megszűnjék az a súlyos ellentmondás, amit például a jól ismert hegeli formulával szemben is támasztanak: „ami ésszerű, az valóságos; s ami valóságos, az ésszerű”.<sup>1</sup> Ezen elv applikációja révén az Én belső világának minden – a racionalitás előtt addig rejtett – tartalma, amit az ész fogalomhálójával kihalászott és saját mesterséges fényénél vizsgálgatott, eljutott az átlényegülés állapotába – a szubjektív tapasztalat közölhetetlenségét, a *szellem arisztokratizmusát* (Bergyajejev) felváltotta az ész mindenre kiterjedő használata, s ezzel együtt a tömegember lélektani mechanizmusa. Ha azonban nem fedjük el a racionalizmus<sup>2</sup> abszolutisztikus nézőpontja és a perszonalitás nyitottsága közt gerjedő feszültség valódi mibenlétét, hanem vizsgálódásunk gyújtópontjába helyezzük

---

<sup>1</sup> Hegel: *A jogfilozófia alapvonalai*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1983, 2. kiad., 20. o.

<sup>2</sup> Racionalizmus alatt értem a jobbára újkori fejleményként kibontakozó, a *rációnak*, vagy *józan észnek* (common sense) nevezett értelmi fakultás általi megismerés mindenek feletti primátusát állító, a polgári társadalom jellegzetes vonásait magán viselő eszmeiséget, amelyhez természetesen az empirizmus különféle irányai is szervesen hozzátartoznak.

azt – miként Kierkegaard tette –, szemléletbeli átforduláshoz kell jutnunk a filozófia és a gondolkodó szubjektum viszonyára vonatkozólag is. A hitelesen megélt szubjektivitás révén megszilárduló magatartásban megjelennek a szellemi valóság azon erővonalai, amelyek felelős gondolkodásra és cselekvésre sarkallják az embert, ám az ész számára ezek fogyatékosan hozzáférhetőek és soha nem válhatnak – eredeti mivoltukban – tételesen kifejezhetővé. A tudatosság legmagasabb formáját és minőségét képviselő személy ennek a valóságnak a hírnöke, ezért írja róla Bergyejev: „A személy nem része sem a társadalomnak, sem az emberi nemnek.”<sup>3</sup> Ha ugyanis pusztán valamiféle totalitás elemeként tekintenénk rá, rögvest mennyiségi meghatározottsággal ruháznánk fel, azaz dologiasítanánk, és éppenséggel lényegi értelmét: *alanyiságát* tagadnánk. Ennek a dologiasításnak a műveletét folytatja valójában az elemzéseket végző ész, amikor egy előre meghatározott logikai rendszeren belül helyezi el mindazt, amivel szembetalálkozik, s hol logikai hálóját szöve rá a valóságra, szolgál messzemenő magyarázatokkal, hol pedig a valóságból ragad ki elemeket, s rendszerébe illesztve megpróbálja azt működőképessé tenni, olyan vonatkozásokban is, amelyekben egyébként kudarcot vallana. Márpedig a valódi filozófia lehetőségét előfeltételezi az ész kudarcát a végső dolgokat illetően, hiszen ellenkező esetben nyugvópontra jutna, önmagában megszűnne tehát.

Az eddigiekhez kapcsolódva meg fogjuk vizsgálni Kierkegaard-nak a bűnről való felfogását, mely azért is bír nagy jelentőséggel, mert megalapozza az egzisztenciális válsághelyzetéből megértett szubjektumot a maga szellemi karakterében. Az Én szellemi arculata, Istennel való relációja ugyanis épp az egzisztencia problematikussága felől közelíthető meg. Kierkegaard *A szorongás fogalmában* kísérletet tesz a hegei logika néhány alapfogalmának destruálására, s nem véletlenszerűen választja értekezése tárgyaként e helyen a bűnbeesés kérdését.

Először azonban, mivel témánk szempontjából relevanciával bír, ki kell térnünk az inkognitó problémájára az említett mű kapcsán. Már a könyv előszavában kiütözik a csípős irónia, amivel a szerző,<sup>4</sup> Vigilius Haufniensis<sup>5</sup> korának társadalmát mint a népszerű

---

<sup>3</sup> Bergyejev: *Az ember rabságáról és szabadságáról*. 30. o.

<sup>4</sup> Mint ismeretes, Kierkegaard a művei legtöbbjét álnéven írta, pseudonim írásai összesen tizenkét különböző névhez köthetőek. A szakirodalomban a kierkegaard-i inkognitó fogalmával kapcsolatban sokféle értelmezés született, azonban egyöntetű vélemény, hogy az álnevek nem az író személyének tényleges titokban tartása végett keletkeztek (Kierkegaard tudta, hogy olvasóinak többsége tisztában van vele, kinek a kilétét rejtik a fiktív auktorok nevei), hanem egyfajta indirekt közlést hivatottak szolgálni és a művekben kifejtett gondolatokhoz valamiféle többletjelentést kapcsolnak. Mint Gulyás Gábor írja: „Maguk a textusok [...] reflektálnak saját maguk írására-olvasására” (Gulyás: *Kierkegaard teste. Bevezetés*). Czakó István szerint az inkognitó problémája a kor emberének identitásválságát hivatott kihangsúlyozni (Czakó: *Hit és egzisztencia*. 45. o.), ugyanakkor az álnév használata során válik lehetővé az a *maieutikus* közlésforma, mely lényege szerint nem konkrét tudás átadására hivatott, hanem megpróbálja rávezetni az olvasót arra, hogy az igazságot saját egzisztenciája felé fordulva próbálja meg felfedezni (vö. i.m. 46. o.).

eszmékért való lelkesedésében személyes felelőségéről és életének irányadó döntéseiről elfeledkező nemzedéket bírálja. Haufniensis alapállását a következő szavak jól összegzik: „mint író, ország nélküli király vagyok, de a félelem és a sok reszketés közepette is teljesen igénytelen szerző maradtam”.<sup>6</sup> Itt persze nemcsak arról van szó, hogy valaki értekezéseket ír, s ez az idő folyamán öncélú tevékenységévé válik, mivel nem képes általa kivívni kortársainak elismerését, így közönsége sincs. De még csak nem is az írói sors megalkuvást nem tűrő mártíriumáról.

Az írásnak itt egzisztenciális vonzatai lehetnek, mégpedig annak kérdésességére nézvést, hogy amit az ember ennek révén cselekszik, az miképpen ő saját maga, ill. mi a személyes realizációs értéke ennek. Kierkegaard-nál, aki szerzői álnév mögé rejtőzik, a megélt egzisztencia és a mű kettősségének furcsaságával kell számot vetnünk. Az inkognitó használata afelé mutat, hogy ő maga nem vallja teljesen sajátjának a műben szereplő gondolatokat. Olyasvalaki jellemzi ugyanis e mű előszavában önmagát, akivel szemben Kierkegaard a név alteritása révén távolságot tart, tehát feltehetően nem képes/nem akar – legalábbis teljes mértékben – azonosulni az elbeszélő szerepével. Mint egyfajta álöltözetet használja a nevet, miáltal egyrészt distanciát teremt a gondolat és önmaga között, másrészt a megidézett elbeszélő gondolkodói szenvedélyét szabadon magára öltve ő maga képessé válik arra, hogy saját életkörülményeitől elvonatkoztasson és „költői”<sup>7</sup> imaginációját kövesse az általa felvetett probléma tárgyalása során. Az álnevek ezért felfoghatóak olyan eszközökként, amelyek egy termékeny kettősséget teremtenek: „mind jelentéssel bíró búvóhelyek, valójában maszkok, melyek elrejtenek, de ugyanakkor mégis megmutatnak valamit abból az »alapzathól«, ami maga a lét az emberben.”<sup>8</sup> Az eddigiek alapján összeálló elképzelés szerint oly módon árnyalódik az inkognitó fogalmának jelentése, hogy az immár az igazsághoz való hozzáférés problematikus voltára mutat rá, olyan értelemben, ahogyan az a kierkegaard-i gondolat összefüggésében is megvilágítódik, mely szerint „A szubjektivitás az igazság.”<sup>9</sup>

Ferdinand Ebner a mienktől némileg eltérő magyarázattal él: szerinte az álnévhasználat Kierkegaard-nál arra szolgált, hogy a szerző a képzeletében megjelenő gondolkodói potencialítások mindegyikét kibontakoztathassa, ugyanakkor mentesüljön a

---

<sup>5</sup> A név jelentése: a „koppenhágai őrző/ megfigyelő”, akinek jellemrajza a mű pszichológiai karakterét emeli ki, s akit ugyanakkor naplójában Kierkegaard mint a műhöz tartozó alakot, annak védjegyét említi. (Lásd: Czákó I.: *Hit és egzisztencia*. 49. o.)

<sup>6</sup> Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. 13. o.

<sup>7</sup> Mint naplójegyzetében Vigilius Haufniensis karaktere kapcsán említi Kierkegaard: „Egyébként én mindig költői viszonyban állok műveimmel, ezért használok álnevet. Ugyanakkor, minthogy a könyv kifejt bizonyos dolgokat, a megfelelő individualitást is ábrázolja.” (Idézi: Czákó I.: *Hit és egzisztencia*. 49. o.)

<sup>8</sup> Thiel Katalin: *A hit lovagja és a „várakozó” Kierkegaard hatása Hamvas Bélára*.

<sup>9</sup> Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai töredékekhez*. In: Kierkegaard írásaiból. 398. o.

valamely irányban való elköteleződéstől, miután minden filozófiai koncepciót elégtelennek tartott az általa elért *vallási eszmélet* fényében. Feltételezi, hogy Kierkegaard, szembesülve a szellemi lét kizárólagos igazságával, nem szándékozott semmiféle végleges filozófiát felépíteni, de mivel páratlan alkotóerővel rendelkezett és ezt vallásos indíttatása vezette, megköltötte gondolkodóit, akikkel ő maga sohasem azonosult.<sup>10</sup> Ezt erősíti meg, hogy Kierkegaard maga álneveinek szükségessége kapcsán meglehetősen lekicsinylően beszél az „esztétikai” műveiről.<sup>11</sup> Ha azonban radikálisan fogjuk fel Ebner magyarázatát, és az álnevet csak az elkülönülés, és nem egyben a szubjektív feltárulkozás eszközeként is értjük, ahhoz a konklúzióhoz juthatunk, hogy épp a hitelesség – ti. a művekben megfogalmazódó konkrét gondolatok vállalásának – kérdésessége az, ami itt negatívan minősítheti a szerzői nevek álarca mögé húzódó Kierkegaard-t.

De térjünk rá a bűnfogalom elemzésére most. *A szorongás fogalmának* első oldalain megszólaló társadalomkritika valójában a hegeli logika bírálatainak expozíciója.<sup>12</sup> Kierkegaard maga úgy tekint Hegelre, mint aki kora polgári társadalmának öntudatát képviseli. Hegel a *közvetítés* logikai fogalmának bevezetésével racionalizálni próbálta többek között az etika és a vallás kérdéseit, mégpedig úgy, hogy például a *bűnbeesést* mint a lelki élet kvalitatív jelenségét, kvantitatív szempontok szerint értelmezte. A *közvetítés* fogalma két különböző minőség között egyfajta átjárhatóságot képvisel, olyan értelemben, hogy „egyaránt utal a kettő közötti viszonyra és e viszony eredményére, tehát arra, hogy ezek úgy viselkednek egymásban, mint ahogy egymáshoz viszonyultak. Ez jelöl mozgást is, ugyanakkor nyugalmat is.”<sup>13</sup> A logikán belül azonban a *mozgás* feltételezése nem más mint a valóságselemek becsempészése abba, ami nem változhat, csupán *van*. Maga a *mozgás* ezért – a logikai szférából kiindulva – *transzcendens*, következésképpen a logikai (immanens) *mozgás* önellentmondó fogalom.<sup>14</sup> Ennek a fogalomnak az etika körében való alkalmazása a *kiengesztelés* nevet viseli. Míg a logikában a mozgást generáló tényező a *negativitás*, addig az etika területén a *rossz* a *mozgás* elindítója, így az erkölcsös cselekvés fogalma is kétes színezetet ölt a hegeli elképzelést követve.

---

<sup>10</sup> Ebner: *A szó és a szellemi valóságok*. 49–51. o.

<sup>11</sup> „...személyes életemet [...] egészen más kategóriák jegyében éltem, és ezt a fajta alkotást kezdettől fogva köztársasági, megtévesztésnek, szükséges kiüresedésnek tekintettem” Kierkegaard: *Szerzői tevékenységéről*. Latin Betűk, Debrecen, 2000. 83-84. o. Idézi: Czákó I.: *Hit és egzisztencia*. 47. o., lábjegyzet.

<sup>12</sup> Hasonló összefüggés jelenik meg a *Filozófiai morzsákban* is, amikor Kierkegaard a paradoxonról mint a gondolkodás szenvedélyéről beszél, mely magában hordja a hanyatlás tendenciáját, hasonlóan az ember életútjához – mondja ironikusan és körmönfontan – noha például az a hivatalnok, aki megfontoltan végzi napi munkáját „alighanem úgy vélekedik, hogy ez túlzás, hiszen előbbrejutása *közvetítés*; hogyan is jutna eszébe, hogy egyre csak hanyatlik, ő, aki egyenesen az orra után megy.” Kiemelés általam (H.L.) (vö. Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. 51-52. o.)

<sup>13</sup> Kierkegaard: *A szorongás fogalma*. 17. o.

<sup>14</sup> Vö. uo. 18-19. o.

Az előbbi megállapítások megtétele kijelöli az irányát annak, hogy hogyan lehetne a továbbiakban a bűnnel foglalkozni. Kierkegaard erre a célra a *pszichológia* alternatíváját veszi igénybe, mivel a vallási *dogmatika* – lévén, hogy kész megelégedni a történeti magyarázatokkal – nem számol a bűn folyamatjellegével. A dogmatika a bűn létezését annak az eredendő bűnre való visszavezetésével magyarázza, így: „A valósággal kezd, hogy azt az ideálisba emelje.”<sup>15</sup> A bűn fogalmát semmiféle tudomány nem képes beláttatni, minthogy „helye” sincsen a bűnnek,<sup>16</sup> ez utóbbi észrevétel ugyan jelenthet egyfajta – nyilván negatív – meghatározást, azonban teoretikusan ennél többet nem lehet kijelenteni a mibenlétére vonatkozólag. Bár az intellektus számára egy érdeemben nem megközelíthető talányról van itt szó, mégis valamiképpen lényegi kapcsolatban álluk vele, hiszen épp olyasmi ez, aminek eredetét bennünk magunkban kell felleljük. Képet alkothatunk ezért arról, helyesen fogjuk-e fel a fogalmát, amikor azt vesszük szemügyre, milyen *hangulatot* ébreszt bennünk. A bűn diszciplináris megközelítései mind sajátos tévutak. Ha az esztétika körében próbáljuk meg szemügyre venni a bűnt, minthogy az azt tartalmazó kategória az ellentmondás, életre hívjuk a komikum-tragikum ellentétpárt, de maga a bűnnek megfelelő hangulat – *a komolyság* – elsiklik előlünk. A metafizika dialektikus kiegyensúlyozottsága is kudarcot vall, mivel a létezőség móduszaiban képes csak eljárni, a bűn azonban nem valamiféle létező. A pszichológia sem képes a bűnnel szembenézni, figyelő tekintete mindig valamely állapotra irányul, de a bűn nem állapot („eszméje szerint fogalma állandóan megszűnik”<sup>17</sup>), csak mint *aktusban levő* létezik, potenciálisan nem. A pszichológia hangulata a „nyomozó szorongás”,<sup>18</sup> ezért megrajzolja a bűn előtte megelevenedő fantomképét, ami újabb szorongással tölti el, de ez nem lehet maga a bűn, hiszen az nem szemlélhető statikus valamiként, így vagy több ennél, vagy kevesebb, mindenesetre „ennek az állapotnak van valósága”.<sup>19</sup> Épp ezért képes a pszichológia annak vizsgálatára, hogy hogyan keletkezhet a bűn.<sup>20</sup>

Kierkegaard végül megállapítja, hogy a bűn a prédikációban mint az *egyeknek az egyeshez* intézett beszédében válik nyomon követhetővé, ezt a szókratészi párbeszédhez hasonlítva, amikor is egy közlés nem pusztán elhangzik, de a megszólított ember annak tartalmát sajátjaként be is fogadja. Mivel, amint említettem, a bűnnek a komolyság feleltethető meg, az etika területén lehetne a bűnt leginkább elhelyezni, ha az etika természete maga nem *eszmei* lenne. Az etika az eszményiség megvalósítását céljának

---

<sup>15</sup> Uo. 26. o.

<sup>16</sup> Uo. 20. o.

<sup>17</sup> Uo. 21. o.

<sup>18</sup> Uo.

<sup>19</sup> Uo. 22. o.

<sup>20</sup> Uo. 29. o.

tekinti, és az ehhez szükséges feltételeket az emberben eleve adottnak veszi, így a bűn tényleges lehetőségével még csak nem is vet számot, ezért annak kategóriája teljességgel kívül esik látókörén. Ez az antik görögség látásmódját idézi, amelynek valóságtudata az *emlékezés*ben merült el, mivel – Kierkegaard szerint – nem ismerte fel az ember autonóm, cselekvő szerepének értékét, a szellemi élet megvalósításának folyamatában csupán az etika immanens szféráján belül látta őt. A szinguláris, autonóm, semmiféle rendszerbe maradéktalanul nem felfogható egzisztencia az *ismétlés* révén jeleníthető meg a világban, s a történetiség ezáltal nyeri el a maga valódi jelentőségét. A magyar kifejezés itt félrevezető lehet, mert némileg azt sugallja, hogy nem lényegi cselekvésről, hanem az ismétlésről mint valami már eleve birtokunkban levő pusztán továbbviteléről van szó, ami éppen az imént tárgyalt emlékezés sajátja lenne. Ilyen tekintetben az ismétlés értelme ezzel ellentétes. Aktív magatartást jelöl, melynek nyomán valaminek az újbóli *megszerzésén*, *elnyerésén* van a hangsúly, ill. az *eseményen*, melynek során ez megtörténik.<sup>21</sup>

Az ismétlés fogalmát Kierkegaard a platóni anamnézissel – melyben a görög gondolkodás lényegi jegyét véli felfedezni – való szembenállás jegyében dolgozza ki. A *Filozófiai morzsák*ban megkülönbözteti a tanulás szókratészi és keresztény modelljét. Az előbbi előfeltételezi, hogy az igazság a tanuló lelkében szunnyad, csupán a visszaemlékezés révén tevékenyvé kell tenni, a krisztusi igazságot azonban a tanító ülteti el az ember lelkében, ezt megelőzően tehát az illető a nem-igazság állapotában van, ahonnan saját erejéből nem képes az igazsághoz felemelkedni.<sup>22</sup> Az igazságfogalom változása mutatja itt meg az antikvitás és a kereszténység szubjektumának különbözőségét. Korántsem csak arról van itt szó, hogy „Ha minden megismerés lényegében visszaemlékezés volna, akkor a valóság, az élet a múlthoz lenne láncolva.”<sup>23</sup> Az anamnézisben nem a múlt idéződik meg, hanem a jelen érintkezik az örökkévalósággal, és olvad fel benne. A figyelem itt egészen pontosan a történelem illuzórikussága mögött meghúzódó változatlan létre tapad. Ezért az egész problematika nem az időbeliség, hanem a személyes jelenlét kérdése felől közelítendő meg: a tanítvány épp azért kell a nem-igazság állapotában legyen, mielőtt részesül a tanításból, mert ellenkező esetben saját identitása, így azon keresztül a transzcendencia tapasztalatának realitása válna kétségessé. Így az igazság transzcendenciája az, ami a történeti egzisztencia fakticitását megalapozza.

Az ismétlés lehetősége a személy kontinuitását előfeltételezi: „Az ismétlés dialektikája egyszerű, mert ami ismétlődik, már volt, különben nem ismétlődhetne; az ismétlést azonban épp az teszi újjá, hogy már volt. A görögök szerint minden megismerés

<sup>21</sup> Vö. Gyenge Zoltán: Kierkegaard és a német idealizmus. 223-224. o.

<sup>22</sup> Vö.: Kierkegaard: Gondolatmenet-tervezet. In. *Filozófiai morzsák*. 15-31. o.

<sup>23</sup> Czákó I.: Hit és egzisztencia. 78. o.

emlékezés, ami azt jelentette, hogy a jelen létezés már létezett; ám ha azt állítjuk, hogy az élet ismétlés, akkor ez azt jelenti, hogy a létezés, mely már létezett, most újra létrejön.”<sup>24</sup> A „a jelen létezés már létezett” mondatrészt vizsgálva arra kell jutnunk, hogy Kierkegaard itt ugyanazon örökkévalóságához kapcsolódó kétféle tudatot rögzít, ugyanakkor az egész kontextusban a jelen levés súlya a döntő, amit az ismétlés által nyerünk. De benne van persze az is, hogy az ismétlés megvalósítása során az ember mentesül a múlt terhe alól, amely arra nehezedik, aki létét pusztán passzív folytatódásaként éli meg valaminek, vagy akár fejlődésnek. Az ismétlés az ebből való kiemelkedés, a transzcendencia mozzanata.

Mármost hogyan történik az ismétlés? Ennek magyarázata végezt vissza kell térni a bűn-problematikához, amelyen belül Kierkegaard a *minőségi ugrás* fogalmát definiálja. Említettük, hogy a pszichológia képes némileg releváns magyarázattal szolgálni afelől, hogyan keletkezhet a bűn, noha – hozzá kell ezt tenni – nem képes beláttatni azt, ténylegesen hogy keletkezik. Antipatikus kíváncsisága a bűn lehetőségét ragadja meg, ami, mint szó volt róla, nem maga a bűn – a bűn csak aktuálisan adott, ezért a szabadsággal függ össze.<sup>25</sup> A bűn lehetősége elválaszthatatlan a *szorongástól*, ami egyszerre „szimpatizáló antipátia és antipatizáló szimpátia.”<sup>26</sup> Ilyenformán a szorongás sem a bűn, hanem elsősorban a bűnösség lehetősége, másrészt pedig a következménye, melyből majdan újra előtör. A pszichológia így azáltal képes tetten érni a bűnt, hogy a szorongás hangulatát, mely megfelel saját alaphangoltságának, értelmezi. A szorongás lényegi jellemzője az, hogy tárgy nélküli, vagyis a *semmire* irányul. Az egzisztenciának a semmihez való viszonya tehát az, ami ehelyütt magyarázatra szorul.

A bűnt az ártatlanság állapota kell hogy megelőzze. Enélkül nem beszélhetnénk bűnről. Az ártatlanságról azonban csak akkor lehet fogalmunk, ha már elvesztettük azt, mivel „az ártatlanság tudatlanság”,<sup>27</sup> noha sem tökéletlenséget, sem pedig tökéletlenséget nem jelent.<sup>28</sup> Ha mármost a bűn az egyes emberre jellemző – márpedig csak általa lehet a bűnnek valódisága – az ártatlanság elvesztése is az egyes embert kell érintse. Az emberi nem történeti, s ilyen tekintetben beszélhetünk ugyan mennyiségi értelemben a bűnről, de ez a kvantitatív meghatározás nem adhat magyarázatot az egyén bűnösségére, ezért az ártatlanság és a bűn közti távolság nem hidalható át, nem lehet tehát köztük *közvetítés*, így a bűn egyedül a *minőségi ugrás* révén válik lehetővé. A kiindulási pont a következő:

---

<sup>24</sup> Kierkegaard: Az ismétlés. 28. o.

<sup>25</sup> „...a szabadság sosem lehetséges; mert mihelyt van, rögtön valóságos...” (Kierkegaard: A szorongás fogalma. 29. o.)

<sup>26</sup> I.m. 52. o.

<sup>27</sup> I.m. 47. o.

<sup>28</sup> Lásd uo. 46. o.



„Ártatlanságában az ember nem szellemileg meghatározott, hanem – lelkiileg, természetességével közvetlen egységben. A szellem álmodik az emberben.”<sup>29</sup>

A szellemről azt kell tudni, hogy a test és a lélek közötti szintézis létrehozója, de nem mint ezek reflektálatlan viszonya, hanem olyan viszony, mely önmagához is viszonyul. „Az Én a végesség és a végtelenség tudatos szintézise, amely önmagához viszonyul, és az a feladata, hogy önmagává váljon; ez pedig az Istenhez való viszony révén valósítható meg.”<sup>30</sup> A szintézis tehát az, amelynek valósága az álmodó szellem előtt felsejlik. Az álom állapota már előrevetíti a bekövetkező változást, mivel nem tudatos létet jelent, de megelőlegezi annak realitását. A szellem saját valóságát „tervezi”, de azzal mint *semmi*vel szembesül, miközben ez a semmi „látja az ártatlanságot önmagán kívül.”<sup>31</sup> Ez a semmi szüli meg a szorongást, ami továbbra is ebbe a nyugalom csendjébe illeszkedik. „A szorongás az álmodó szellem meghatározása...”<sup>32</sup> Az Én kettősségének megmutatkozása ez, az *Ich* és a *Selbst* különbsége, mely „ébreden létezik, az alvás állapotában felfüggesztett, álom közben a semmire való utalás.”<sup>33</sup> A szellem valósága olyan alakot vesz fel, mely a lehetőséget meglöbögatja, de szertefoszlik, mielőst a szellem kinyújtja érte a kezét – ez okozza a szorongást. A szorongás ezért lehet „a szabadságnak mint a lehetőség számára való lehetőségnek a valósága”,<sup>34</sup> mert a szellem itt még csak önnön valóságának lehetőségében adott, a szorongás pedig itt „közbülső fogalom”, mely által „a lehetőségből valóság lesz.”<sup>35</sup> Ebben az összefüggésben „a szorongás megkötött szabadság”<sup>36</sup>, ami a szabadságnak olyan értelmet ad, hogy már nem értelmezhető a szükségszerűséggel való hagyományos oppozíciójában, mivel „önmagában” megkötött.<sup>37</sup>

A szorongás azonban nem ad magyarázatot a minőségi ugrásra, mely által tételeződik benne a bűn.<sup>38</sup> A bűn azzal következik be, amikor a szellem a szorongásban és a szorongás által szédüléshez hasonló állapotba kerül, és amikor „tétélezni akarja a szintézist, a szabadság pedig saját lehetőségeinek mélyére néz, ott megragadja a végességet, hogy ahhoz tartsa magát.”<sup>39</sup> Ez egy öntudatlan állapotot jelent, melyet követően a szabadság ismét magához tér, azonban a két mozzanat között megtörtént a bűnbeesés.

---

<sup>29</sup> Uo. 51. o.

<sup>30</sup> Kierkegaard: A halálos betegség. 36. o.

<sup>31</sup> Kierkegaard: A szorongás fogalma. 51. o.

<sup>32</sup> Uo.

<sup>33</sup> Uo.

<sup>34</sup> Uo. 52. o.

<sup>35</sup> Uo. 60. o.

<sup>36</sup> Uo.

<sup>37</sup> Uo.

<sup>38</sup> Vö. uo. 60, 65. o.

<sup>39</sup> Uo. 73. o.

A szellem a bűn megtételével épp azt mellőzte magától, aminek magragadása az ismétlés lehetőségét adja, ti. a választást. A múlandó és örök szintézise, amely a szellem öntételezése, előhívja a *pillanat* fenoménjét. A pillanatban valósul meg az ismétlés. „A pillanat olyan kettős értelmű dolog, amelyben idő és örökkévalóság érintkeznek egymással, ez tételezi az *időbeliség* fogalmát, amiben az idő folyton metszi az örökkévalóságot, az örökkévalóság pedig állandóan átjárja az időt.”<sup>40</sup> A bűn lehetőségének feltérképezése, noha nem juttathat közelebb a szintézis mibenlétének, vagy a pillanatba való ugrásnak faktikus megértéséhez, mégis arra hívja fel az ember figyelmét, hogy gyakorlati életvezetésében igazodjon ahhoz a mércéhez, mely szorongása érintésére megmutatkozik előtte. Mint Kierkegaard mondja, legyünk a lehetőség tanítványai.<sup>41</sup>

## **Könyvészet:**

BERGYAJEV, Nyikolaj: *Az ember rabságáról és szabadságáról*. Európa Kk., Bp., 1997.

CZAKÓ István: *Az ártatlanság dialektikája. Kierkegaard és Hegel a bűnbeesésről*. In:

Dékány András, Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 2–3. A bűn*. Pro Philosophia Szegedi Alapítvány, Szeged, 2004. 169–179. o.

CZAKÓ István: *Hit és egzisztencia. Tanulmány Søren Kierkegaard hitfelfogásáról*.

L'Harmattan Kiadó, Bp., 2001.

EBNER, Ferdinand: *A szó és a szellemi valóságok*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Bp., 1995.

GYENES Ádám: *A bűnbeesés folyamatának értelmezése Kierkegaard A szorongás fogalma című műve alapján*. In: Dékány András, Laczkó Sándor (szerk.): *Lábjegyzetek Platónhoz 2–3. A bűn*. Pro Philosophia Szegedi Alapítvány, Szeged, 2004. 159–168. o.

HEGEL, G.W.F.: *A jogfilozófia alapvonalai*. Akadémiai Kiadó, Bp., 1983.

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *A halálos betegség*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1993.

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *A szorongás fogalma*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1993.

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *Az ismétlés*. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2008.

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *Félelem és reszketés*. Európa Kk., Budapest, 1986.

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *Filozófiai morzsák*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1997.

KIERKEGAARD, Søren Aabye: *Søren Kierkegaard írásaiból*. Budapest, Gondolat, 1969.

THIEL Katalin: *A hit lovagja és a „várakozó” Kierkegaard hatása Hamvas Bélára*. Lásd: <http://www.c3.hu/~prophil/profi014/thiel.html>

---

<sup>40</sup> I.m. 106. o.

<sup>41</sup> I. m. 184. o.