

doktori értekezés

KIERKEGAARD ÉS A PARADOX KERESZTÉNYSÉG

írta

S u k i B é l a

S z e g e d

1963



Diss. B 529



T A R T A L O M

Bevezetés.	3 lap
I. A hegeli filozófia felbomlásának néhány főbb vallásfilozófiai mozza- nata.	6 lap
II. Kierkegaard és a vallás megmentésé- re irányuló kísérlet csődje. . . .	20 lap
III. Kierkegaard teológiai nézeteinek XX. századi hatásáról.	54 lap
Jegyzetek.	69 lap

Jelen tanulmány, mely számos külföldi s viszonylag eléggé gyér számú hazai próbálkozás után, megkísérli néhány vonatkozásban kiegészíteni, esetenként új megvilágításba helyezni a Kierkegaarddal foglalkozó szakirodalom egyes tételeit, - s egyszersmind szerény kísérlet szeretne lenni Kierkegaard vallásfilozófiai nézeteinek mélyebb filozófiatörténeti összefüggésekbe való beágyazásába - magától értetődően - csak csekély részét ölelheti fel a Kierkegaarddal kapcsolatos filozófiatörténeti problémáknak. Sőt, még Kierkegaard filozófiájának teológiai vonatkozásait is csak eleve szűkreszabott keretek között kénytelen tárgyalni, hiszen a szerző egész életművének ilyen szempontu feldolgozása is vaskos monográfiát igényelne. Jelen tanulmányban elsősorban tehát azokat a megfigyeléseinket igyekeztünk összegezni, melyekhez Kierkegaard 1843-ban Koppenhágában megjelent "Furcht und Zittern" c. munkájának vizsgálata során jutottunk. E választásban az a szinte indoklásra sem szoruló meggondolás vezetett, hogy a "Furcht und Zittern"

Kierkegaard összes művei közül talán a legpregnansabban foglalja össze a valláshoz vezető út problematikáját, illetve az etika és a vallás összefüggéseivel kapcsolatos nézeteit, melyek döntő hatást gyakoroltak egyfelől a modern teológiára, másfelől a modern egzisztencialista filozófiára, és ma sem lezárt, szenvedélyes viták középpontjává váltak. Az adott keretek között természetesen nem állhatott módunkban az összes kérdések s az ezekkel kapcsolatos viták feldolgozása, így csak a legfontosabbak elemzésére, illetve kritikájára vállalkoztunk, mint ahogy Kierkegaard többi művének tanulságtételét is csak a legszükségesebb esetekben hívtuk segítségül. E kis dolgozat, mint jelezték, szerény adalék szeretne lenni a polgári filozófia részéről lényegében elhanyagolt s Kierkegaard esetében a marxista filozófiatörténetesek által is csak per tangentem tárgyalt "vallásos ateizmus" problematikájához, s egyszersmind az egzisztencializmus kezdeteinek összefoglaló jellegű marxista feldolgozásához.

I.

A hegeli filozófia felbomlásának néhány főbb
vallásfilozófiai mozzanata.

"A hit mérhetetlen paradoxon, olyan paradoxon, mely egy gyilkosságot szent és istennek tetsző cselekménnyé tud változtatni, paradoxon, mely Ábrahámnak Izsákot visszaadja, s ezt semmilyen gondolkodás nem tudja felfogni, mert a hit pontosan ott kezdődik, ahol a gondolkodás megszűnik."

/S.Kierkegaard: Furcht und Zittern./

Plasztikusan fejezik ki Kierkegaard mottóként idézett sorai költői képekkel teli, bonyolult gondolatmenetének, egész filozófiájának végső konzekvenciáit; hogy t.i. a hit paradoxon, mely túl van az etikán, fölötte áll az észnek, következésképp az emberi megismerés számára megközelíthetetlen, csak intuitive megélhető. Ez a nyugaton napjainkban is elterjedt, - bár a mai viszonyoknak megfelelően új, modern változatokat öltött - irracionalista világkép, eredetét tekintve visszanyulik a XIX.század közepére, s annak sajátos valóság- és ideológiai viszonyaiból származik. Társadalmi talaja az 1848-as forradalmak Európája, szellemi talaja pedig a hégeli filozófia felbomlása, illetőleg a hagyományos vallásos világkép mély megren-

dülése.

Ismeretes, hogy a hegeli filozófia az 1789-es nagy francia forradalom és az 1830-as júliusi párizsi forradalom közti periódusban élte fénykorát. Társadalmi alapjait tekintve gondolati kifejezése volt az ipari forradalommal és a francia forradalommal meginduló nagy átalakulási folyamatnak, s egyszersmind a polgári forradalom felé haladó Németország specifikus osztályviszonyainak. Ismeretelméleti szempontból pedig betetőzte^{ése}, s egyben túlhaladása a felvilágosodás és a klasszikus német filozófia előző képviselői által megkezdett, a dialektikus módszer kidolgozására irányuló törekvéseknek. Hegel filozófiája azonban, mint a szakirodalomban közismert, kibékíthetetlen ellentmondásokat tartalmazott. Rendszere u.i. objektív idealista jellegének megfelelően lezárt, s mint ilyen alkalmas a fennálló rend védelmére. Dialektikus módszere viszont, mind annak a nagy forradalmi átalakulásnak elméleti általánosítása, mely a XVIII.-XIX.században a társadalomban és a természettudományokban végbement, nem ismer el semmi lezártat, semmi véglegest, ilyenformán a fenn-

álló rend tagadása, a demokratikus forradalom előkészítésének ideológiai fegyvere. Ez egymást kizáró tendenciák együttélése átmenetileg, 1830 előtt nemcsak lehetséges, hanem törvényszerű volt Németországban az osztályellentétek viszonylagos fejletlensége következtében. Az 1830-as júliusi forradalom után azonban gyökeresen megváltozott a helyzet. Németország az osztályharcok új, magasabb szakaszába lépett. Az előző korszak lappangó ellentmondásai kiéleződtek, a polgári átalakulás reformista utjának lehetősége messzemenően illuzórikussá vált, s ezzel megszűnt az az objektív társadalmi helyzet, mely a hegeli filozófia egymást kizáró tendenciáinak együttélését átmenetileg és relative indokolta. Kezdetét vette a hegelianizmus felbomlása, mely a sajátos német viszonyok következtében nem pusztán a filozófiai, hanem bizonyos értelemben a politikai harcoknak is adekvát megjelenési formáját jelentette. Mint Engels írja: "A harcot még a filozófia fegyvereivel vívták, de a célok már nem voltak elvont filozófiai célok; közvetlenül a hagyományos vallás és a fennálló állam megsemmisítéséről volt szó." ^{1/} Az ideológiai küzdelem homlokterébe Hegel értelmezése került egyrésztől

ismeretelméletileg, másrésről teológiai szempontból.

Lévén, hogy a politika igen süppedékes talaj volt ebben az időben Németországban, a fő harc a teológia területén folyt, erősen filozófiai formában. Ugyannyira, hogy szinte elválaszthatatlanul összefonódtak benne az ismeretelméleti és teológiai mozzanatok. Hegel tanainak összessége viszont mindkét vonatkozásban objektíve lehetőséget adott egymással homlokegyenest ellenkező értelmezésekre. Ezért az ellentétes irányzatok kristályosodási pontjai jobb, illetve baloldali hegelianizmus formájában jelentkeztek, s a frontok nagyjából egészéből mind politikai, mind filozófiai, mind teológiai síkon azonosan differenciálódtak. Akik a fennálló feudális-abszolutisztikus rendszert és a vallást védelmezték, szükségképp Hegel rendszerét részesítették előnyben, s elvetették a dialektikát, /jobboldali hegelianusok/ a demokratikus forradalom hívei viszont elvetették a hegeli rendszert, támadásuk fő tűzét a vallás ellen irányították, s egyszersmind a dialektikát igyekeztek megmenteni, illetve továbbfejleszteni /baloldali hegelianusok/. Filozófiai

szempontból ez azt jelentette, hogy egyrésről a jobboldal, Schellinggel az élén egy antidialektikus, romantikus-irracionalista világkép talaján állapodott meg, másrésről a baloldal, vagy elvetette az objektív idealista rendszert, s a dialektikát szubjektív idealista alapon vitte tovább, vagy materialista alapra helyezkedett ugyan, de közben elvetve a dialektikát, módszer szempontjából nagyjából a francia materializmus színvonalára esett vissza. A hegeli filozófia ellentmondásait egyedül Marx és Engels oldották fel úgy, hogy a dialektikát összekapcsolták a filozófiai materializmussal, s ezzel egy minőségileg új filozófiát teremtettek, a dialektikus materializmust. E filozófiai ellentétek teológiai vetületeként a jobboldal Hegel teista tendenciát emelte ki, vagy esetleg egészében elvetette Hegelt, a baloldal pedig ateista konzekvenciákat igyekezett levonni tanításaiból.

A hegeli filozófia felbonlása ismeretelméleti téren a viták középpontjába helyezte az azonos szubjektum-objektum, azaz a tudat és a valóság viszonyának problematikáját. Az ezzel kapcsolatos hegeli misztifikációt fel kellett számolni, világos

választ kellett adni arra a kérdésre, hogy mit értünk valóságon, milyen viszony van a valóság és a dialektika között. Ezt a problémát Hegel lényegében nem tudta megoldani, mert idealista álláspontja következtében nem ismerhette fel, hogy a dialektika kategóriái a valóság legáltalánosabb összefüggéseinek visszatükröződései az emberi agyban. Hegel a létet és a tudatot végső fokon azonosította, ismeretelméletileg az ész szerepét abszolutizálta, tulajdonított valóságos érvényességi körén, illetőleg az ész és valóság közötti, objektíve meglévő különbségeket, ellentmondásokat egyértelműen feloldotta. Mindez azon közismert formulájában kapott megfogalmazást, mely szerint: "Minden, ami észszerű, az valóságos, s minden, ami valóságos, észszerű is." Így a szubjektum feloldódik az objektumban, az abszolút szellemenben, az ember az absztrakcióban, vallásos sikra vetítve istenben. Kétségtelen, hogy ez a felfogás egy vallásos világképbe is beilleszthető, ugyanakkor azonban ateista konzekvenciák levonására is felhasználható. Sőt ha figyelembe vesszük, hogy a hegeli rendszerkonstrukcióban a teológia megelőzi a filozófiát, ami lényegileg azt jelenti, hogy egyedül az

ész az abszolút szellem adekvát megjelenési formá-
ja, akkor önként adódnak az ateista következteté-
sek. Mert, ha a filozófia magasabban áll, mint a
teológia, akkor az utóbbi beolvad az előbbibe, mi-
által isten is feloldódik az abszolút szellemben,
azaz az absztrakcióban, s ilyenformán a hegeli fi-
lozófiából a vallás védelmére levonható következte-
tések legalábbis igen kétes értékűekké válnak. Te-
hát lényegét tekintve a hegeli filozófia legalább
annyira fenyegette a vallást, mint amennyire védte.
Ezt a tényt teológiai oldalról is elismerik nap-
jainkban is. E.PETERSON protestáns hittudós írja
a XIX.századi teológia és Hegel viszonyáról:

"...ezt a spekulatív teológiát Hegel filozófiája
fenyegette, mert természetéből kifolyólag fel kel-
lett szivnia az összes filozófiai adottságokat és
abszorbálni őket a filozófiai spekulációban." 2/

Teológiai oldalról tekintve Hegel filozófiája egé-
szében véve az addigi klasszikus filozófiai rendsze-
rek közt az utolsó világtörténeti méretű kísérlet
volt a vallás megmentésére, egy racionális filozó-
fiával való egyeztetésére. Természetes, hogy csak
sikertelen kísérlet lehetett, a rendszer és módszer

közti kibékíthetetlen konfliktus ideiglenes és viszonylagos kompromisszumának vallási vetülete, mely szükségképp önmagát bomlasztotta fel, mihamarabb a feltételek megérttek. Ezért nem elégíthette, és nem is elégítette ki sem az ateistákat, sem a vallás védelmezőit, s ezért is zajlott le felbomlása igen éles ideológiai harcok közepette, mely ^{ek}hárben, mint erre már utaltunk, elválaszthatatlanul egybefonódtak a filozófiai és teológiai szálak.

A baloldali hegelianusok a dialektika megmentésére irányuló törekvéseikkel párhuzamosan minden eszközzel a vallás tekintélyét igyekeztek aláásni.

Új lendülettel indult meg az Erasmus által már régebben megkezdett és Spinoza által folytatott filológiai és tartalmu biblia-kritika. Ehhez az első lökést F.D.Strauss "Jézus élete" c. munkája adta, amelyben a szerző az evangéliumokat lényegében történeti mítoszok értékére szállította. B.Bauer már azt igyekezett bizonyítani, hogy az evangéliumokat maguk a szerzők gyártották. Ugyanő "Az utolsó ítélet harsonája Hegelről, az ateistáról" c. művében megkísérli kimutatni, hogy a hegeli rendszer csak

lepel az ateizmus számára, hogy Hegel filozófiája legmélyebb magva szerint ateista. Mint írja: "...Hegel szerint a vallás kibékülése az ésszel az, hogy belássuk, nincs Isten. Az Én a vallásban mindig csak önmagával bajlódik, míg azt véli, hogy eleven személyes Istennel van dolga. A megvalósított öntudat az a mesterfogás, hogy az Én egyrészt mintegy tükörben megkettőződik, s hogy végül utólag, miután tükörképét évezredek során Istennek tartotta, rájön, hogy ez a kép a tükörben ő maga... A vallás ezt a tükörképet Istennek tartja, a filozófia megszünteti az illuziót, és megmutatja az embernek, hogy a tükör mögött senki nem rejlik, hogy tehát az csak az Én visszfénye..." ^{3/} Bauer gondolatmenete egyenesen Feuerbach felé vezet, aki már a teológia teljes önfeloldozásához jut el, bizonyítva, hogy az ember teremtette istent a maga képére és hasonlóságára, nem pedig fordítva, avagy másképpen szólva a teológia titka az antropológia.

A vallás apológétái, a Hegel elleni opposíció képviselői körében az 1840-es években Schelling játszotta a vezető szerepet Németországban. Hegel elleni polémiajának kiindulópontja vitathatatlanul

egy helyes és jogos mozzanatot tartalmazott, azt t.i. hogy ész és valóság nem azonosak. E helyes kiindulópont azonban rögvést eltorzult, mert Schelling miközben a hegeli misztifikációt feloldotta, ellenkező irányu misztifikációhoz jutott. Ész és valóság szerinte u.i. nemcsak nem azonosak, hanem két egymástól örökre elválasztott szférára bomlanak, mely szférák abszolút feloldhatatlan feszültségben állanak egymással szemben. Álláspontját egy skolasztikus tételből vezette le, a valóság "miben létének" és "hogyan létének" tételéből. Itt mereven elválasztotta a dolgok lényegét létezésüktől. E szerint:

"Minden valóságon két félét kell megismernünk, két egészen különböző dolog tudni azt, micsoda egy létező dolog, quid sit, meg azt, hogy létezik, quod sit. Amaz felelet arra a kérdésre: micsoda? - belátást ad nekem a dolog lényegébe, vagyis azt teszi, hogy megértem a dolgot, hogy értelmem, vagy fogalmam van róla, vagy maga a dolog benne van a fogalmamban. A másik azonban, az a belátás, hogy van, nemcsak a puszta fogalmat adja nekem, hanem valamit, ami tulmegy a puszta fogalmon, a létezést." ^{4/} Azaz a dolgok milyenségét, "lényegét" az ész, a fogalmak segít-

ségével megismerhetem ugyan, de az ész és valóság abszolút ellentétessége folytán magát a létezést sohasem. A létezés tul van az ész szféráján, tehát irracionális jellegű, az ész számára megközelíthetetlen. Ész és valóság ismeretelméleti szétválasztásának megfelelően Schelling "őregkori" filozófiája is két részre oszlik: egy u.n. negatív-racionális és egy u.n. pozitív-valóság filozófiára. A negatív-racionális filozófia tartalma az ésszerű, fogalmi megismerés, bizonyos értelemben a dialektika. Mivel azonban ez a filozófia a valóság végső lényegét, magát a létezést lét és tudat egymást kizáró ellentétessége, a létezés irracionális jellege folytán nem ragadhatja meg, szükség van egy magasabbrendű intuitív filozófiára. Ez a magasabbrendű filozófia a pozitív valóság filozófia, melynek tényleges tartalma a vallás, célja istennek, mint az egyedüli ténylegesen egzisztáló valóságnak, az abszolútumnak igazolása, eszköze pedig az irracionális intuición. Mint írja: "...az egész abszolút világ a lények valamennyi fokozatával isten abszolút egységére redukálódik." 5/ Így válik a filozófia organonjává a teológia, s ezért tartja Schelling előadá-

sainak zömét a vallásról, a kinyilatkoztatásról berlini katedráján. A vallás apológiájára azonban - bizonyos fokig az intuiciót illető álláspontjával ellentétben - főként hagyományos, direkt módszereket használ. Szofisztikus és primitív formállogikával igyekszik bizonyítani isten létét, ész-érvekkel feloldalni a kinyilatkoztatás abszurditását stb. Ez a direkt módszer, mely közvetlenül és mindenáron bizonyítani akar, azonban 1848 után fokozatosan jelentőségét veszti, a korszakban keletkező és sokkal hatásosabbnak bizonyuló indirekt apológiáknak adva át helyét. Ezért 1848 után a schellingi filozófia hatása csökken, s lassan a feledés homályába merül.

Ami Schelling gondolatmenetének lényegét illeti; ő a hegeli misztifikációt úgy oldja fel, hogy ellenkező irányban misztifikálja. Míg Hegel a lét és tudat közti objektíve létező ellentmondásokat és különbségeket is teljesen megszünteti, addig Schelling a relatív ellentmondásokat is abszolutizálja. Ész és valóság, lét és tudat viszonyának tudományos tisztázását csak a dialektikus materialista filozófia oldotta meg, rámutatva, hogy bár e kategóriák nem azonosak egymással, szembeállításuk azonban általában csak re-

lative, csak bizonyos határok közt jogosult: "Természetesen az anyag és tudat ellentétének is csak igen szűk határok közt van abszolút jelentősége: jelen esetben kizárólag annak a sarkalatos ismeretelméleti kérdésnek a határai közt, hogy mit kell elsődlegesnek tekintenünk. E határokon túl a szóbanforgó ellentét kétségtelenül viszonylagos." 6/

II.

Kierkegaard és a vallás megmentésére irányuló

kísérlet csődje.

Ilyen társadalmi és szellemi körülmények között lépett fel a dán származású S. Kierkegaard, s elméleti tevékenységének eredményeként megszületett az egzisztencialista filozófia s a "paradox kereszténység" doktrínája. A kettő együttműködése, illetve egy gondolatrendszerben való összpontosulása mind objektív, mind szubjektív szempontból indokolható, szükségszerű volt. Objektíve ugyanis a kor minden filozófiai polémijának központi kérdése a teológia lévén, egyetlen irányzat sem vonhatta ki magát a vele való számotvetés alól, s mint ismeretes, a marxista filozófia kivételével még a legradikálisabb ateista irányzatok képviselői is végső fokon fogvameradtak saját ellentétükben, s megőrizték a vallásnak valamilyen ateisztikus változatát. Másrészt viszont, szubjektíve Kierkegaard személye kiválóan alkalmas volt e történelmi, illetve az egzisztencialista filozófia szerkezetéből adódó logikai tendenciák elméleti összefoglalására. Milyen vallásos, betegesen érzékeny, egyben azonban kiváló szellemi képességű, költői ihletettséggel rendelkező fiatalember volt, aki egész életét a vallás megmentésének, illetve új alapokra helyezésé-

nek szolgálatára szentelte. Méltán nevezte el egyik 8/
életrajzírója, Martin Thust "Dichter des Religiösen"-
nek. Kortársainál sokkal mélyebben értette meg, hogy
a kapitalizmus fejlődése, a természettudományok nagy-
mértvű előretörése mennyire kérdésessé teszi a val-
lások világnézetek létjogosultságát. Filozófiai té-
telei ezért a vallás, illetve isten megmentését cé-
lozták, mint ahogy az általa konstruált "paradox
vallás" viszont filozófiai alapállását igazolta. Az
elmondottakból következik, hogy életművében szinte
elválaszthatatlan a filozófiai jelleg a teológiai-
tól. Legalább annyira nevezhető a teológia filozófa-
sának, mint a filozófia teológusának.

A teológiai cél eléréséhez a filozófiai ut
a hegeli filozófia megsemmisítésén át vezetett. Ezért
is egész gondolatrendszere a hegeli filozófiával va-
ló közvetlen, vagy közvetett, de örökös polémiában
született. Világosan felismerte, hogy a hegeli rend-
szer ateista konzekvenciái a dialaktikus módszer lé-
nyegéből adódnak. Mert ha az anyag és tudat, a törté-
neti és örök, a külső és belső közvetíthetők egymás-
sal, átcsaphatnak egymásba, akkor isten és ember is
közvetíthető, s isten felolvad az emberben. Így a

dialektikában cseppfolyóssá vált ellentéteket kellett megmerevitenie, abszolutizálnia ahhoz, hogy saját filozófiáját felépítve istent megmentse. Hegel elleni harcában azonban nem mint egyértelmű antidialektikus lépett fel, hanem mint egy új, a hegelivel szemben magasabbrendű, u.n. kvalitatív dialektika képviselője. Az általa konstruált kvalitatív és a hegeli dialektika összevetése azonban jelen összefüggésben nem képezheti vizsgálódásunk tárgyát, pusztán ezzel is jelezni kívánjuk, hogy Kierkegaard megértette a dialektika jelentőségét egyrészt, másrészt még ő sem vonhatta ki magát hatása alól.

Schellinghez hasonlóan Kierkegaard is Hegel alapvető gyengéjéből, a lét és tudat misztikus azonosításából, illetve ennek kritikájából indult ki, jelentős mértékben Schelling hatására. Hegel formulájának kritikája nála még abszurdabbá, még torzítottabbá válik, egyszersmind azonban mélyebbé és bizonyos értelemben gazdagabbá is, amennyiben igen elvontan bár, de tartalmaz egy lényeges társadalmi mozzanatot, az elidegenedés mozzanatát. Ismeretelméletileg lét és tudat schellingi ellentétét Kierkegaard még inkább abszolutizálja, s azt a következtetést vonja le belőle, hogy a gondolkodás a valóságot lehetőséggé változtat-

ja. Következésképp a gondolkodás soha nem győződhet meg igazságáról, arról sem, hogy van-e egyáltalán objektív igazság, illetve valóság, mert a gondolkodás által a gondolt valóság lehetőséggé változik.

Ahhoz, hogy a tőlem idegen valóság a reál vonatkozó gondolataim által ne váljon lehetőséggé, csak úgy juthatnék el, ha magam is azonosulnék ezzel a valósággal, ami viszont Kierkegaard szerint is lehetetlenség. Ebből pedig logikusan következik, hogy lehetetlen minden a világra vonatkozó megismerés. Van azonban egy reális pont a világmindenségben, ahol a gondolkodás és az elgondolt egybeesik, s ahol a valóság éppen ezért nem válik lehetőséggé az elgondolás által. Ez az egyetlen reális pont az emberi szubjektum. Ez az egyedüli valóságos, megfogható dolog a világon, mintegy a mértéke mindennek, ahogy Kierkegaard szállóigévé vált tétele mondja: "A szubjektivitás az igazság, a szubjektivitás a valóság." ⁹ /

E tétel kimondásával kezdődik a tulajdonképpeni egzisztencialista filozófia, s ez az alapja mai modern változatainak is. Ha ez a tétel igaz, akkor az ember egész létezését, lehetőségeinek határait is saját bensősége /Innerlichkeit/ határozza meg függetlenül

a külvilágtól, a tényleges realitástól. Végeredményben tehát nincs történelem az ember számára, csak véletlenek halmaza, nincs társadalom, csak saját öntörvényei szerint élő, végtelenül izolált egyén van, akire a külvilág, a társadalom vak irracionális erőként nehezedik. Ezért az egyén a szubjektum, végtelen izoláltságánál, magárahagyatottságánál fogva örökös rettegésben, aggodásban él. Ebből ered, hogy az aggodás Kierkegaardnál minden emberi magatartás alapkategóriája. Az az ismeretelméleti alapgondolat társadalmi oldalát tekintve, s ennyiben mélyebb, mint Schelling álláspontja, az elidegenedés bizonyos mértékű felismerését jelentette. Kierkegaard ugyanis meglátta, vagy talán inkább csak resignálta érezte az ember személytelenné válásának, önmagától való elidegenedésének a kapitalizmusban totálissá vált problematikáját, s szubjektíve becsületesen, az emberi személyiség megmentésének nevében harcolt ellene. Azonban az elidegenedés valóságos társadalmi-gazdasági alapjait nem ismerte fel, s ezért szükségképpen beleveszett az elidegenedés ideológiai, érzelmi síkon jelentkező kölcsönhatásainak utvesztőjébe. Miután az elidegenedés absztrakt mozzanatát, a hegeli

filozófiát az elidegenedés alapjának, s egyszersmind abszolút fokának tartotta, teljes erővel a hegeli objektivitás, rendszerezés ellen fordult, mert szerinte az éppen objektiv jellege folytán megszünteti az embert mint szubjektumot. Mint írja: "Csak a szisztematikusok és objektívek szüntek meg, hogy emberek legyenek, s váltak spekulációvá..."^{10/}

Innét ered körrelhetetlen harca minden objektivitás - ugyanis mint a valóság, ugyanis mint a megismerés objektivitása - ellen, s társadalmi oldalról így jut el az izolált szubjektumnak, mint egyedüli realitásnak ismeretelméletileg már vázolt tételezéséhez.

Ez a végtelenül izolált, magárahagyott, örökös aggodásban élő, az objektivitással, a külvilággal kibékíthetetlen ellentmondásban álló egyén csak istenben találhat támaszt. Az istenhez, illetve a valláshoz vezető utnak Kierkegaard szerint három lépcsőfoka van: az esztétikai, az etikai és a vallási. Az esztétikai stádiumban az ember még a romantikával érintkezik, a vele szemben álló, őt fenyegető irracionális külvilágot azzal igyekszik elfogadhatóvá tenni, hogy esztétizálja, mint Mátrai László írja: "...a szépség objektiv világában való feloldás reményével áztat

ideig óráig." ^{11/} De valóban csak ideig-óráig, mert ebben a stádiumban döbben rá az ember, hogy a külső világ nem esztétizálható, hogy minden ilyen törekvés csak öncsalás. E felismerés eredménye, hogy az esztétikai stádium kétségbeesett szolipszizmussal végződik. E kétségbeesésből emeli ki az embert az etikai stádium, amely az esztétikai szolipszizmushoz képest valami általánosít, valamiféle "objektívét" jelent:

"Az etikai mint olyan az általános, és mint az általános mindenki számára kötelező, ami másrésztől úgy fejezhető ki, hogy minden pillanatban érvényes." ^{12/}

Az etikai stádium a kötelességteljesítés, az állampolgári és családi élet magatartási normáinak állapota. Ez az etikai stádium azonban annyira ingatag, annyira ellentmondásos, hogy szinte önmagát szünteti meg, és szükségképpen feloldódik a vallási stádiumban. Ugyanis a dialektika kategóriáinak elvetése következtében az egyes nem közvetíthető az általánossal, a belső etikai szándék a külső objektív következménnyel. Erre vonatkozólag így ír Kierkegaard:

"Már az etikai az ellentétes viszony egy fajtáját tételezi a külső és belső között, amennyiben a külsőt indifferenciában tételezi; a külső mint a tett anya-

ga közömbös, mert a szándék az amit, etikailag hangsúlyozunk..."¹³/ Majd másutt: "Mihelyt az egyes mint egyes érvényesülni akar az általánossal szemben, bűnözik..."¹⁴/ Tehát egyes és általános, belső etikai szándék és külső következmény nem tételezik egymást, feloldhatatlan feszültséggel állnak egymással szemben. Ez a feloldhatatlanság azonban teljesen megszünteti az etikát. Ugyanis, ha az emberi cselekvés következményei egyáltalában nem jöhetnek számításba a tett értékelésénél, akkor lehetetlen bármilyen etikai normát felállítani, lehetetlen az egyest az általános szempontjából megítélni, s mivel az egyes, a szubjektum a kierkegaardi rendszerben az egyedüli reális, magasabban áll, mint az általános, ezért az általánost túl kell haladni, hogy az egyes érvényesüljön. Ilyen formán viszont nincs is etika lényegében, csak szubjektív önkény. Hogy a szubjektivitás abszolút önkényét az etikai általánossal szemben, mint elvileg magasabbrendűt igazolja, Kierkegaardnak az etikai parancsot istenre, mint abszolút igazságra kell alapoznia, ezzel viszont az etikai stádium megszűnik, s átadja helyét Kierkegaard igazi területének, filozófiája organonjának, a val-

lási stádiumnak.

az etikaiból a vallási stádiumba való átmenet kérdéseit tárgyalja Furcht und Zittern c. tanulmányában, a bibliai Ábrahám példájával érzékeltetve az elvi mondanivalót. A probléma lényege, hogy lehet-e etikai alapot találni, mely felállíthatja Ábrahám atyai kötelességét, illetve megsemmisíti-e teljesen a hit az etikát. Kierkegaard válasza szubjektíve rendkívül ellentmondásos, bár végül konzekvenciáit illetően kétségek nélkül egyértelmű. Mindenekelőtt rámutat Ábrahám Izsák feláldozásával kapcsolatos magatartásának etikai felmérhetetlenségére, abszurd voltára, arra tudnivaló, hogy etikai normákkal mérve Ábrahám gyilkos lenne: "Minden pillanatban szörnyű paradox van előttem, - írja - mely Ábrahám életének tartalmában testesül meg... Egy hős helyzetébe bele tudom képzelni magam, de Ábrahámba nem. Ha e magasságot elérem, leesem, mert az, ami ott számomra kínálkozik, paradox... ennél is inkább, mert: "A tett elkövetése előtti időszakban Ábrahám egy pillanatban sem volt gyilkos, és mi sem álltunk minden pillanatban paradox előtt, mely magasabb minden mediációnál." /15/ Eszerint tehát vagy Ábrahám vált gyil-

kossá a tett elkövetése pillanatában, vagy mi állunk olyan feloldhatatlan paradox előtt, mely szentesíti a gyilkosságot. Kierkegaard ez utóbbi tételt vallja, s az erkölcsi önkényt úgy próbálja igazolni, hogy a paradox felfoghatatlanságát, megmagyarázhatatlanságát nyilvánítja magyarázattá, s egyszersmind az etikát mint általános alárendeli a hitnek mint egyesnek: "A hit éppen az a paradox, hogy az egyes mint egyes nagyobb, mint az általános, hogy jogosan áll az utóbbival szemben, nem alá, hanem fölérendelve." /16/

Másrészről viszont, - visszariadva a teljes etikai nihilizmustól - megkísérli az etikának legalábbis valamilyen elemét, látszatát "paradox dialektikusan" megőrizni a hitben. Részben azzal, hogy hangsúlyozza az etikai stádiumnak mint a valláshoz vezető ut elkerülhetetlen lépcsőfokának szükségszerűségét és viszonylagos önállóságát, részben pedig azzal, hogy az erkölcsi önkényt magasabbrendű "isteni" erkölccsé nyilvánítja, s egyszersmind formáldialektikusan kijelenti, hogy ez a magasabb isteni kötelesség nem szünteti meg az emberi erkölcsöt, csak relativálja. - Tudniillik: "Ha... az a kötelességünk, hogy istent szeressük, akkor ezzel valami másat mon-

dunk, mint eddig; mert ha ez a kötelesség abszolút, akkor az etikai le van szállítva relatív szintre. De ez nem azt jelenti, hogy megsemmisítsük, hanem, hogy teljesen más kifejezést kap..."^{/17/} Nem lehet feladatunk jelen összefüggésben az etika megmentésére irányuló szubjektív szándék tényleges eredményeinek, egyáltalában a kierkegaardi etikai stádium kérdéseinek részletes elemzése, pusztán jelezni kívántuk a problémát. Annál is inkább, mert a kérdésre vonatkozó marxista szakirodalom, ezt a végső konzekvenciákon ugyan lényegileg nem változtató, de a teljes és differenciált Kierkegaard kép, sőt a modern egzisztencialista etika kiindulópontjának vizsgálatához nélkülözhetetlen összefüggést figyelmen kívül hagyja. Még a probléma igen tájékozott magyar szakértője, Lukács György is elköveti a hibát, hogy a Furcht und Zittern egy részletét pontatlanul, helyesebben egy félmondat mellőzésével idézi, sommásan formálisnak minősítve közben az etikai stádiumot, illetve a kierkegaardi etikát. A Lukács által idézett passzus így hangzik: "Ha ez a legfőbb, amit az emberről és létéről kimondani lehet, akkor az etikának ugyanaz a jelentősége van, mint az ember örök

üdvösségének, amely mindörökké és minden pillanatban az ember / / célja. Mert ellentmondás volna, hogy az Örök üdvösségről le lehetne mondani, azaz te-
leologiasilag azt fel lehetne függeszteni: mert mi- helyt felfüggeszti az ember, ezzel el is játszotta..." /18/
Ehhez azonban hozzáfűzi Kierkegaard a következőket:
"ami fel van függesztve, nincs eljátszva, hanem a magasabban, a célban / / meg van őrizve." /19/
Igy már természetesen másként fest a mondat értelme, mutatja azt a hallatlan szubjektív erőfeszítést, amely/lyel az antidialektikus Kierkegaard - formáli- san még a dialektika eszközeit is felhasználva - igyekszik megmenteni az etikát legalább a hitben.
Azonban végső fokon ez nem járhat, és nem is jár si- kerrel, és Kierkegaard csak következetes, amikor min- den ellentmondásossága ellenére maga is kénytelen gondolatrendszere objektív logikájának kényszerítő sulya alatt elismerni, hogy az etikai és vallási szfé- ra normáit, értékrendszerét végülis nem lehet közös nevezőre hozni. Mint írja: "Ábrahám tettének etikai megítélése az, hogy meg akarta gyilkolni Izsákot, a vallásos pedig az, hogy fel akarta áldozni." /20/ Így válik világossá, kézzelfoghatóvá a bevezetés mottójá-

nak gondolata, az tudniillik, hogy a hit mint paradoxon éppen misztikus felmérhetetlensége jegyében szentesítheti a mi emberi fogalmaink szerinti erkölczstelent is, és a szentesítést éppen paradox jellege indokolja. Ezzel viszont az etika minden "paradox dialektikus" megmentési kísérlet ellenére is, végső fokon feloldódik a hitben, de nem a hegeli aufheben, hanem a kierkegaardi suspendioren értelmében.

A hithez vezető ut másrésről hozzá van kötve a legmagasabb szintű formállogikai gondolkodáshoz. Az embernek ugyanis ahhoz, hogy a paradoxig eljusson, elméletileg végig kell gondolnia a filozófia alapkategóriáit, Kierkegaard szavaival "filozófiai mozgást" kell végrehajtania. E filozófiai mozgás kulminációs pontja, az etikaiból a vallási stádiumba való átlendülés végső, de még az ész határán belül jelentkező lépcsőfoka az ugynevezett "végtelen resignáció" állapota: "A végtelen resignáció az utolsó stádium, mely a hitet megelőzi, oly módon, hogy senkinek nem lehet hite, aki emmozgást nem hajtott végre; mert csak a végtelen resignációban leszek világos magamnak az én örök érvényességemben, csak ezu-

tán lehet szó arról, hogy a létet a hit erejével meg-
ragadjam." /21/ Azaz, a végtelen rezignáció állapotá-
ban jut el az ember a külvilágot illető teljes tisz-
ténlátásig, addig a belátásig, hogy a valóságos világ-
ban, az objektívben lényegileg semmit sem lehet meg-
valósítani, felesleges és értelmetlen minden erre
irányuló erőfeszítés. E belátás után viszont szükség-
képp adódik a következtetés, hogy az ember harmóni-
kus kibontakoztatása csak a bensőben, a szubjektív-
vé válásban lehetséges, ennek a szubjektivitásnak vi-
szont isten lehet csak a kizárólagos alapja, támasza.
Logikailag ez a gondolatmenet a külsőnek, mint való-
ságnak és a belsőnek mint lehetőségnek merev, anti-
dialektikus szembeállítását, illetve a befeléfordulás
egyetlen járható utként való megjelölése, a lehetőség
kategória valóságával szembeni magasabbrendűségének
tétélezését eredményezte. Innen a lehetőség kategóriá-
jának megkülönböztetett szerepe Kierkegaardnál, sőt
az egzisztencialistáknál általában. Egyik mai nyugat-
német kommentátora W. Rehm igen találóan így ír erről:
"A Kierkegaard számára lényeges lehetőség kategória,
"a lehetőség cukroskenyere", különösen irodalmi te-
vékenység területén, mindenekelőtt a mottó megválasz-
tásában csábítóbb és fontosabb, mint a valóság "feke-

te kenyere" és kategóriája."/22/ Ebből végülis olyan álláspont alakul ki Kierkegaardnál, mint naplójegyzeteiből kiderül, hogy egy jól sikerült könyvcím vagy mottó, éppen mert a megírandó könyv kidolgozásának elvileg végtelen száma lehetőségét tartalmazza, magasabbrendű, mint maga a megírt könyv. /Hiszen az csak egy lehetőséget valósított meg/.

A lehetőség és valóság, a szubjektivitás és objektivitás kategóriáival való ilyen számotvetés lendíti át az embert az etikaiból a vallásiba, a racionálisból az irracionális szférába. Dübbenetes lélektani erővel, plasztikus írói eszközökkel rajzolja meg Kierkegaard ennek a vallás felé vezető mozgásnak egyes állomásait a Furcht und Zitternben, egy fiatalember példájával illusztrálva az elvi mondanivalót. A fiatal "lovag", ahogy nevezi, beleszeret egy hercegnőbe, s e szerelemben akarja megvalósítani önmagát. Egész életét ebbe az egyetlen tartalomba koncentrálja, s mindent megtesz, hogy szereleme teljesedjék. Azonban sikertelen kísérletek után rádöbben, hogy ez a szerelem megvalósíthatatlan, lehetetlen, s ekkor kezdődik nála a vallás felé tartó mozgás. A fiatalember rezignálni kezd, a végtelen rezignáció

lovagjává válik: "...mindent megőrzi emlékezetében, szakadatlanul szenved továbbra is, és mégis a végtelen rezignációban az ittléttel kibékült. A szerelem a hercegnőhöz egy örök szerelem kifejezése lett számára, vallásos jelleget öltött, átszellemült egy örök lényegű szerelemmé, amely megtagadja ugyan a beteljesedést, de újra kibékítő őt érvényességének abban az örök tudatában, egy örökkévalósági formában, melyet semmilyen valóság nem tud elvenni tőle."/23/

A továbbiakban általánosítja a szerelem külső világban való megvalósíthatatlanságáról szóló tételét, és minden e "véges világban" kitűzött célról azt hirdeti, hogy megvalósítása lehetetlen: "Balgák és fiatal emberek arról beszélnek,—írja — hogy az ember számára minden lehetséges. Ez azonban nagy tévedés. Szellemileg tekintve minden lehetséges, de a végesség világában sok minden akad, ami lehetetlen. Ezt a lehetetlent a lovag azzal teszi lehetővé, hogy a szellem szférájába emeli, de azzal emeli a szellem szférájába, hogy lemond róla. A kívánságot, mely őt a valósághoz akarta vezetni, de elakadt a lehetetlenségen, most befelé irányítja, de azért nem fogja sem elvesztetni, sem elfelejtetni."/24/ Mert a lovag, amikor a végtelen rezigná-

cióban felismeri célja megvalósításának a külvilágban való lehetetlenségét, "...ugyanabban a pillanatban hiszi az abszurdumot." /25/ Ezen a ponton a végtelen rezignáció lovagja átlendül a vallásba. A hit lovagjává lesz azzal, hogy hinni kezdi a belső követelményé átalakított megvalósíthatatlan külső megvalósíthatóságát, az abszurdnál, a csodánál fogva, annál fogva, hogy tudniillik: "...istennél minden lehetséges." /26/ Kierkegaard gondolatmenete tehát akár ismeretelméleti, akár etikai-társadalmi, akár lélektani oldalról tekintjük is, mindenképpen a valláshoz mint a szubjektum egyedüli magáratalálásának területéhez vezet, ebben éri el csúcspontját. E vallás Kierkegaard filozófiájában központi helyet foglal el, s "paradox kereszténység" néven ismeretes a filozófia, illetve a vallástörténetben.

A paradox kereszténység doktrínája lényegében az ész által feloldható ellentmondások abszolúttá merevítésének, feloldhatatlanságának koncepciója, melyben ezen ellentmondások feloldhatatlanságuk miatt paradox arculatot öltenek, következésképp csak hit útján, initiative ragadhatók meg. Konkrétebben szólva, e szerint történelem ugyan nincs, az örök igazság mégis az

időben, tehát a történelemben jelent meg Krisztus fel-
lépésének formájában. Krisztus azért jelent meg a tör-
ténelemben, hogy megadja az embernek az örök igazság
elsajátításának feltételeit, mert enélkül az ember az
eredeti bűn állapota miatt nem kaphatná meg azokat.
Ez a tény, tudniillik az örök igazság megjelenése az
időben egyszerre történeti is, de örök igazságról lé-
vén szó, örök is, emberi és nem emberi is, objektív és
szubjektív is egyszerre, tehát az ész által nem köz-
vetíthető ellentmondásokat egyesít. Ugyanilyen felold-
hatatlan ellentmondás, hogy amikor az ember az objek-
tivitást elvetve, a hit szituációjában a legmélyebb
szubjektivitását eléri, istenhez, tehát valami rajta
kívül álló külsőhöz, valami "objektívhez" viszonyul.
Miként a neves Kierkegaard kutató, J. Wehl is megjegyez-
te: "Igy történik, hogy azt, ami a legnagyobb mérték-
ben szubjektív, a legnagyobb mértékben objektívhez vi-
szonyulónak kell tekintenünk." /27/ Ha ezen ellent-
mondásokat nem oldjuk fel, akkor szükségképp megold-
hatatlan paradoxonná lényegülnek. Kierkegaard nem old-
ja fel őket, hanem épp a paradoxon elvi felfoghatatlan-
ságát, megnagyarázhatatlanságát nyilvánítja magyarázat-
tá, illetve a paradoxont mint a világnegértés legha-

gasabb formáját deklarálja. Mint írja: "...az abszurdum az, hogy isten az örök, ugyanakkor ember az időben... Létezik mint egyén, ugyanolyan mint a többi ember, megnőszül, foglalkozása van... s ez az ember egyidejűleg az isten." /28/

E gondolatmenet ismeretelméleti alapja nemcsak Kierkegaard, hanem minden irracionalista gondolkodó esetében, a megismerés abszolút és relatív mozanatainak antidialektikus szembeállítás, a megismerés megközelítő jellegének egyoldalú abszolútizálása. Az objektív valóság ugyanis mindig gazdagabb és bonyolultabb, mint a róla alkotott legtökéletesebb gondolati kép, következésképpen a megismerés és a valóság tökéletesen sohasem egyeznek, miáltal támadhatnak közöttük konfliktusok. E konfliktusok rendszerint nagy tudományos felfedezések, társadalmi átalakulások idején keletkeznek, s abban jutnak kifejezésre, hogy a régi megismerési apparátus képtelen az új valóság, az új eredmények fogalmi megragadására. E tényből esetenként olyan következtetéseket vonnak le, /itt már döntően a társadalmi, illetve osztálymeghatározottság játszik szerepet/, hogy az emberi tudat általában képtelen a valóság fogalmi megragadására. Ezt a problémát

már Hegel is látta, s ő dialektikusan oldotta meg, amennyiben a valóság és tudat közti, vagy a valóságon belüli ellentmondásokat az ész segítségével közvetítette egymással. Ismeretes, hogy Hegel a logikai megismerés fokát is két szakaszra osztotta; az értelmi - azaz analizáló, részekre bontó, tehát lényegében formállogikai, és az ésszerű, azaz dialektikusan szintetizáló szakaszra. Szerinte a megismerés és a valóság közti konfliktusok esetében nem általában a megismerés határaitól van szó, hanem az értelmi meghatározások határaitól, s ezeken túl kell haladni a dialektikus ész segítségével. Érdekes példát említ a geometriával kapcsolatban, s nem kétséges, hogy itt, ha nem is tudatosan, de az ismeretelmélet központi problémáját oldja meg helyesen. A geometria - mint írja - "...menetében végül összemérhetetlenségekbe és irracionálisokba ütközik, ahol, ha tovább akar menni a meghatározásban, az értelemszerű elven túlhaladni kényszerül. Itt is, mint egyebütt, gyakran az a terminológiai visszásság lép fel, hogy amit racionalisnak neveznek, az az értelemszerű, amit pedig irracionálisnak, az az ésszerűnek kezdete és nyoma." /29/ Ezzel szemben az irracionalizmus a meg-

ismerés értelmi határait, történelmi korlátait és megközelítő jellegét általában a megismerés határaivá abszolutizálja, nem is egyszerűen mint a régi agnoszticizmus, mely a világ megismerhetetlenségét hirdette, hanem az észfelettséget a megismerés magasabbrendű formájává nyilvánítja. Helyesen állapítja meg Lukács György: "Az irracionáliszmus tisztán az emberi gondolkodás dialektikus fejlődésére való reakciónak egy formája, - mely a tudomány fejlődésének új kérdéseire olyképpen felel - hogy a pusztá problémát feleletté stilizálja, hogy az elvi megoldhatatlanságot a világ-megértés magasabb formájának nyilvánítja." /30/

Az észfelettség az intuicióban konkretizálódik, ami az irracionalisták értelmezésében egyrészt mereven szembenáll az észszerű megismeréssel, másrészt magasabbrendű is nála. Az intuición ilyen jellegű abszolutizálása megfosztja ezt a kategóriát a megismerésben, különösen a művészi megismerésben játszott és a dialektikus ész segítségével racionálisan elemezhető, ténylegesen pozitív szerepétől, és tartalmilag misztikussá teszi.

Tehát Kierkegaard esetében is arról van szó, hogy miután a dialektika törvényeit elveti, így a meg-

merés megközelítő jellege és objektivitása nem közvetíthetők egymással, a világ lényege, a végső igazságok csak mint^yészfeletti tételeződhetnek, s csakis hit útján közelíthetők meg. Az észnek ebben a folyamatban pusztán az a szerepe, mint erre már összefüggésben már utaltunk, hogy elvezessen bennünket az abszurditásig, a paradoxig. Addig a pontig, amikor az ész belátja, hogy innen már képtelen továbbjutni, amikor felismeri, hogy itt a paradox, s átadja helyét a hitnek. Azt mondja Kierkegaard, hogy a gondolkodás legfőbb szenvedélye éppen a paradox, azaz egy olyan probléma felfedezése, mely maga már nem elgondolható. Tehát a gondolkodás nem érti meg a paradoxot, csak felismeri. Ez a felismerés azonban egyúttal az ész bukását is jelenti, mert: "...minden gondolatnak a legmagasabb potenciája, hogy saját bukását akarja." /31/ A paradoxet kereszténység ilyenformán az értelem mítosza, nem az értelmetlensége. A modern irracionalisták is unos untalan hangsúlyozzák, hogy az irracionálé az ész felett és nem az ész alatt jelentkezik, hiszen felismerése hozzá van kötve a legmagasabb szintű formállogikai gondolkodáshoz. Tehát a dialektika kategóriáinak elvetése szükségszerűen

irracionálisához vezet, s a folyamat lényege: meghátrálás a formális logika határain feltűnő dialektikus problémák előtt. Ezért is hangsúlyozza a kérdésre vonatkozó marxista szakirodalom, hogy formális logika plusz intuíció, egyenlő irracionálisus.

Láttuk már, hogy a paradox lényege, az elmentmondások elvi megoldhatatlanságának magasabbrendű megértéssé stilizálása, az abszurditás igazságának, magával az abszurditással való bizonyítása. Hogy miért volt szükség egy ilyen irracionalitásban is abszurd, vallásos világkép megalkotására, ennek magyarázata összefügg a hagyományos vallásos világkép XIX. században erősen előrehaladott mély megrendülésével. A baloldali hegelianusok filológiai és tartalmi bibliakritikája, a korszakban feltörő ateista tendenciák szinte lehetetlenné tették a vallás hagyományos, direkt eszközökkel, ész érvekkel való védelmét. Akik erre, tudniillik a vallás ész érvekkel való védelmére vállalkoztak, vajmi keveset használhattak a vallásnak. Kierkegaard minden teológusnál világosabban felismerte, hogy a fejlődő tudomány egyre szűkebb területre szorítja vissza a vallást, s ezért az ész segítségével nem lehet megvédeni, sőt

védelmé csak az ész, méghezzá a dialektikus ész le-
rombolása által lehetséges. Ezt a tényt még teolo-
giai oldalról is elismerik, ha nem is az általunk
használt éles megfogalmazásban. E. Peterson protes-
táns teológus írja: "Hegellet szemben a protestáns
teológiának rá kellett ébrednie saját küldetésére.
De ugyanakkor ez a protestáns teológia számára oly
kritikus időszak leleplezte az egész protestantiz-
mus kritikus helyzetét is. Kierkegaard nagy törté-
nelmi érdeme éppen az, hogy ezt világosan felismer-
te." /33/ Azért lépett fel oly szenvedélyesen a hi-
vatalos protestáns teológia módszereivel szemben,
s írta éleshangu vitáiratait a dán egyház ellen,
mert ez a teológia spekulatív jellegű volt, mely:
"arra törekedett, hogy kompromisszumot hozzon létre
a német idealizmus filozófiája és a hagyományos pro-
testáns teológia között." /33/ Kierkegaard tudta,
hogy ez a kompromisszum lehetetlen, hogy végső ered-
ményeiben csak árthat a vallásnak. Megvetően fordult
el a direkt apológiától, s szellemes, de mély ironiá-
val gúnyolta ki a hagyományos vallás és a filozófia
összeházasítására irányuló, szerinte bárgyu kísérle-
teket, melyek nevetséges helyzetbe hozzák a vallást:

"A filozófia továbbmegy. A teológia kifestve ül az ablaknál és a filozófia kegyeiért eseng, felajánlva bájait a filozófiának." /34/ Másrészt pedig megfordította a vallás védelmének megszokott irányát. Elismerte, hogy igazuk van azoknak, akik a kinyilatkoztatás abszurditását hangsúlyozzák, s kijelentette, hogy a teológiának nincs is szüksége arra, hogy ezzel szembeszálljon. Sőt, éppen a kinyilatkoztatás abszurditása, paradox volta a legfőbb bizonyíték igazsága mellett. Szerinte a kinyilatkoztatás valószínűvé tétele a hit azonnali halálát jelentené - hiszen ezzel isten feloldódna az észben. Ezért marasztalta el a vallás direkt apológiáit, köztük Schellinget is. Gondolkodói rangjára vall annak felismerése, hogy korában a direkt apológia inkább kétségessé teszi isten létét, mintsem bizonyítja. Ezért állította fel alaptételét, - erényt csinálva a szükségből - hogy isten létét azért nem lehet és nem is kell bizonyítani, mert isten minden létezés előfeltétele: "Ha t.i. Isten nincs jelen, akkor lehetetlenség, hogy ezt bizonyítsuk, de ha jelen van, akkor belgaság, hogy bizonyítani akarjuk." /35/ Következésképp isten létének legfőbb bizonyítéka az,

hogy nem lehet bizonyítani.

A vallás megvédésének ilyen indirekt útját Kierkegaard előtt bizonyos értelemben megnyitotta már a romantikával érintkező Schleiermacher is. Szembefordult az ortodox bibliavédőkkel, a vallást ő is a szubjektivitás talajára, az érzelmi élet síkjára helyezte, s iten létezését a vallásos emberek istenélményéből vezette le. Szerinte e lépés által: "...a teológia nem üres spekuláció többé, hanem olyan tudomány, amelynek van reális alapja: az okság törvénye alapján vissza lehet következtetni az élmények okozójára: az Istenségre." /36/ Kierkegaard ismerte, és nagyra értékelte Schleiermacher munkásságát, elfogadta kiindulópontját, de messze túl is ment rajta. Schleiermacher ugyanis mint az ugynevezett "racionális teológia" megalapozója, nem jutott el a paradoxig, sőt a mai protestáns teológiában mint Kierkegaard egyik ellenpólusát tartják számon. Schleiermachernál isten és ember érzelmileg átélt kapcsolata harmonikus, Kierkegaarnál azonban éppen diszharmonikus, és e diszharmonia kulcsát a kierkegaardi istenfogalom tartalmának vizsgálata adja kezünkbe. Kierkegaard istene mindenekelőtt nem azonos a keresz-

ténység istenével, mert akkor valami objektív lenne, ami ellenkezik egész gondolatmenetével. De nem azonos ez az isten a hegeli világszellemmel sem, mert hisz az önmagára ismer e fejlődés során, s feloldódik a tudásban. Mi tehát e paradox istenfogalomnak a tényleges tartalma? Kierkegaard maga adja meg rá a feleletet: "...Kockázat nélkül nincs hit. A hit éppen az objektív bizonytalanság és a bensőség /Immerlichkeit/ végtelen szenvedélye közti ellentmondás. Ha meg tudok ragadni egy objektív istent, akkor nem hiszek, de éppen mert nem tudom megragadni, ezért kell hinnem; és ha meg akarok maradni a hitben, állandóan résen kell lennem, hogy ezt az objektív bizonytalanságot megőrizzem; hogy t.i. az objektív bizonytalanságban hetvenezer ölnyi vizen vagyok, s mégis hiszek." /37/ Tehát objektív oldalon a teljesen bizonytalanság, szubjektív oldalon pedig a szenvedélyes hit magában ebben a bizonytalanságban. Lényegében ezzel a tétellel Kierkegaard a hit önfeloldozásához jut el, hiszen ez az isten egy üres fikció, a szubjektivitással, az egyén belső érzelmével egyenlő, lényegében csak azok számára létezik, akik hiszik. Kierkegaard természetesen ezeket a konzekvenciákat nem von-

ja le, hiszen akkor egész önmagát kellene megtagadnia, hanem körömszakadtáig védi az abszurditást, melynek teljes értetlensége az utolsó mentsvár isten számára. Őszinte, önmagát kinzó hangulataiban azonban maga is bevallja, hogy: "legmélyebben az istenfélelemben lappang örültül a szeszélyes önkény, mely tudja, hogy ő maga hozta létre istent..." /38/ Objektíve tehát az egész kierkegaard-i vallásfilozófia legalább annyira tekinthető a vallás önfeloldozásának, mint amennyire megmentésének. Ilyen alapon nem túlzás azt állítani, hogy a paradox kereszténység lényegében véve a vallásos ateizmus egy sajátos formája.

Figyelemreméltó, s egyben álláspontunkat igazoló mozzanat, hogy Feuerbach /39/ /és más korabeli ateisták/ valláskritikája a homlokgyenest ellenkező szubjektív célkitűzések és végkövetkeztetések ellenére, objektíve, nagyjából azonos vonalon mozog, mint Kierkegaard vallásvédelme. Feuerbach gondolatmenetének is az a lényege, hogy amennyiben az ember a külső világban nem tudja magát kibontatkoztatni, nem talál valóságos lényegét, egy gondolati lényegét tételez, s így saját képére és hasonlatosságára megteremti istent. Ezt, az ember kivetített önmaga lénye-

gét /istent/, Feuerbach azonban visszavezeti az emberre, az emberi érzelemre, s ezzel meg is szünteti.

Ugyanez történik Kierkegaard esetében is, csak ő a végső konkluziót nem vonja le, azaz isten feloldozása helyére a paradox abszurditást helyezi, hogy istent megmentse.

A két teljesen ellentétes célkitűzés objektív találkozásának oka végső soron az, hogy mindkét gondolkodó hasonlóképpen nyúl az elidegenedés problémájához, egyik sem ismeri fel annak valóságos gazdasági-társadalmi okait, s így a belőle való kiút keresése, az elidegenedés feloldása közepette szükségképp belevesznek az ideológiai szféra kölcsönhatásainak utvesztőjébe. Feuerbach esetében arról van szó, hogy nála az elidegenedés alapvető formája, s egyben oka a vallásos elidegenedés, melynek megszüntetése szerinte megoldja az elidegenedés minden problémáját. Tehát Feuerbach az elidegenedést ideológiai tényezőre vezeti vissza, minek következtében hamis utra téved, s a vallásos elidegenedést etikaival kénytelen felcserélni. Ezért valláskritikájának ateista konzekvenciái nem egyértelműek, s az ateizmus úgy jelenik meg nála, mint egy erkölcsi formába öltözte-

tett új vallás, a szeretetnek, mint az emberek közti alapviszonynak misztifikált vallássá lényegülése.

Hasonló a helyzet Kierkegaard esetében is. Nála az elidegenedés alapja az objektivitás és a szubjektivitás közti feloldhatatlan ellentmondás, melynek szerinte legfőbb megnyilvánulási formája, elméleti szentesítése a hegeli filozófia. Az ő esetében tehát az elidegenedés absztrakt mozzanata jelenik meg úgy, mint az elidegenedés alapja, s mivel ez szintén az ideológiai szféra területe, az általa "megtalált" kivezető ut szükségképpen szintén csak az elidegenedés egyik formájának, a külső elidegenedésnek belsővel való felcserlését jelenthette. A befelé fordulás mint kivezető ut nála a paradox isten tételezéséhez vezetett, mivel azonban minden objektivitást tagadott, ez a "paradox isten" ténylegesen ugyanazt jelenthette csak, mint Feuerbachnál az isten önfeloldozása az emberi érzelembe való visszavezetése magával az érzellemmel, a szeretettel való azonosítása. Ez az objektív azonos gondolatmenet szinte kényszeríti Kierkegaardot, hogy esetenként a feuerbachival azonos konzekvenciákat vonjon le: "Meg vagyok győződve arról, hogy isten a szeretet, s ez a gondolat számomra eredeti lírai érvényességű...."



ha távol van, tőlem hevesebben vágyódom utána, mint a szerelmes szerelme után, de nem hiszek..." /40/
Itt tehát már annyira paradox-szá válik Kierkegaard istene, hogy lényegében semmifé foszlik. Ezért tulajás nélkül mondhatjuk, hogy Kierkegaard vallásossága legalább annyira ateisztikus, mint amennyire Feuerbach ateizmusa vallásos.

Kierkegaard, mélyen vallásos lévén, szubjektive teljes szenvedélyével ragaszkodik az abszurditáshoz, az objektív bizonytalanság fiktív inténéhez. Ez az objektívnek titulált bizonytalanság tulajdonképpen Kierkegaard szubjektív bizonytalanságát fejezi ki, azt t.i. hogy többé-kevésbé maga is tisztában van gondolatmenetének paradox kétértelműségével. Ezért istene éppen objektív bizonytalanságánál, paradox jellegénél fogva végtelen és megközelíthetetlen távolságban áll az őt tételező "egzisztenciája legszélére kítaszított" szubjektumtól. E felmérhetetlenség, az "abszolút különbözőség", az objektív bizonytalanság teszi, hogy félelmetes, haragvó istenről van szó, akit nem érthet az ember, akitől "halál" árad az emberre. Innen adódik, hogy a rettegés jelensége a hit fokán sem szűnik meg. J.Wahl írja: "Mi-

helyt az a másik távol áll tőlem, nem fogok vele közvetlenül érintkezni és szakadatlanul az lesz az érzésem, hogy lényegére nézve tévedhetek: innen ered a gondolat, hogy sohasem vagyunk biztosak, vajon Isten jelenlétében vagyunk-e. És a bizonytalanságnak ez az eleme megmarad a hitben is, ahogy Kierkegaard azt meghatározza." /41/ Ebből a vallásfilozófiai koncepcióból szükségképpen következik egy praktikus negatív-teológia. Mert erről a paradox, fiktív istenről egyrészt objektív bizonytalanságán kívül semmit sem lehet prédikálni, másrészt azért is, mert maga a tanítás már valami objektív rendszerezés, ami összeegyeztethetetlen Kierkegaard egész gondolatvilágával. Az egyetlen praktikus teológiai utmutatás, amit Kierkegaard ajánlani tud; Krisztus követése elsősorban az aszkézisben. Ez viszont ismét fiktív utmutatás, hiszen végső soron Krisztusról sem lehet lényegileg semmit sem mondani - márcsak a fentiek alapján sem - de azért sem, mert a "kierkegaardi ember" örök inkognitóban él, azaz a szubjektivitás annyira abszolút, hogy "az egyes a másik egyessel", ember az emberrel soha nem tudja magát igazán megértetni. /42/

Tehát Kierkegaard istene funkciójánál, sőt végső fokon tartalmánál fogva is ugyanaz, mint a modern egzisztencialistáknál a "Nincsen", a "Semmi" mítosza. Személyes tragikuma abban áll, hogy a kapitalista rendszer embertelenítő, izoláló viszonyaiból, a külső objektív elidegenedésből keresve a kiutat, áldozatává vált a belső elidegenedésnek, s miközben szubjektíve azt hitte, hogy megtalálta önmagát, objektíve - Marx szavaival élve - elvesztette, mielőtt megtalálta volna.

III.

Kierkegaard teológiai nézeteinek XX. századi

hatásáról.

Kierkegaard történeti jelentősége, hatása messze túlnő saját korán, sőt igazi virágzása csak a XX.században következik be, hisz az általa kidolgozott indirekt apológia mind vallási, mind filozófiai szempontból csak a XX.században válik objektív szükségletté a burzsoáziának. Mega Sartre jegyzi meg igen találóan: "A dán a XX.század elején lép fel, amikor a marxista dialektika ellen skarnak harcolni, szembeállítva vele a pluralizmusokat, a kétértelmőségeket, a paradoxonokat, azaz attól a pillanattól kezdve, amikor a burzsoa gondolat első ízben szorítkozik védelemre." /43/ Ő az, aki már a XIX.században anticipálja a XX.század polgári életformájának mély válságát, s ezt oly döbbenetes, szuggesztív írói erővel juttatja kifejezésre, hogy gondolatanyaga megtermékenyítőjévé válik a modern polgári gondolkodásnak mind a filozófia, mind az irodalom, mind a teológia, sőt bizonyos mértékig a pszichológia területén is. Ha némi tulzással is, de polgári nézőpontból helyesen jellemzi Koncz S. ezt a hatást amikor megállapítja: "A kierkegaardi gondolattartalom lesz századunk gyökere, aminek nedve felszívódik a különböző ágakba, hogy átívódják vele az egész élet. Nem kevesebbet köszönhetünk neki, mint azt a döbbenetet,

hogy a XIX. század korlátlan lehetőségeinek századából a XX. század lehetetlen korlátainak százada lett.^{n/44/} Azaz, Kierkegaard tételei adekvátul fejezik ki a XX. század polgári világának rezignált, a polgári valóság történetileg meghatározott ellentmondásait időtlenné abszolutizáló, az élet problematikáját a halál koncepciójából megközelítő életérzését. E hatás magyarázza, hogy Nyugat-Európában ma szinte áttekinthetetlen irodalma van, melynek feldolgozása részterületenként is külön-külön tanulmányt igényelne. Ezért a teljesség minden igénye nélkül, pusztán jelezni kívánjuk befolyásának fő területeit, a dolog természeténél fogva első-sorban a teológiában.

Azonnal szembetűnő és közismert, hogy gondolatanyaga egy ellentmondásszerűségében is igen jelentős irodalmat termékenyített meg. Elegendő ebben az összefüggésben csupán Rilkére, Ibsenre, Brandesre, vagy általában a skandináv, illetve a mai modern egzisztencialista irodalomra utalni.

Rendkívül mély és tartós befolyást gyakorolt általában a teológiára, de különösen a protestantizmusra, nézetei sok vitára adtak és adnak okot ma is. Ez a hatás rendkívül szerteágazó, bonyolult és több ok-

ból kifolyólag is nehéz megszerezni. Részben, mert sokan foglalkoztak vele anélkül, hogy ténylegesen felhasználták volna gondolatait, részben mert sokaknál konkrét, filológiaiilag bizonyítható hatás nem mutatható ki és mégis érezhető, de legfőképp azért, mert Kierkegaard hatása egymással kibékíthetetlen teológiai irányzatokban, illetve ezek felett egyes teológusokban érvényesül. Azaz, a Kierkegaard hatás, csakély kivételtől eltekintve, nem teremt rendszereket, hanem különböző rendszerekben nyilvánul meg. Némileg eltulozva, de végső fokon helyesen állapítja meg Kone S., hogy Kierkegaard befolyása: "...gondolatainak abban az egyetemességében van, mely a legkülönbözőbb felekezetek és irányok képviselőit - anélkül, hogy ezeket egyébként bármilyen más módon egységesíteni lehetne - bizonyos szintézisre hozza."/45/ Nem teszi hozzá, hogy a közös alapelv, mely Kierkegaard befolyását indokolja, a vallás védelmét, az első világháború utáni helyzetben talán legcélravezetőbben szolgáló - általa kidolgozott - indirekt apológia-modell.

Kierkegaard hatása tehát közvetlenül, vagy közvetve a protestáns teológia ugyyszólván minden modern irányzatát érinti általában, de gondolatanyaga

egészen közvetlenül az ugynevezett "dialektikai teológiát" termékenyíti meg. Ezen irányzat legpregnansabb képviselője K.Barth /46/, aki Kierkegaard gondolatmenete alapján az ugynevezett "teológiai dualizmus" elvét hirdette meg. Az "abszolút különbség" kierkegaardi kategóriáját felhasználva, Barth teológiai alapelvevé nyilvánította isten transzcendenciája és az ember immanenciája közti teljes feloldhatatlanságot, azaz isten emberi módon való felfoghatóságának abszolút lehetetlenségét. Barth mellett szintén Kierkegaard alapján, bár az isten és ember közti "differencia" tételének bizonyos fokig enyhébb változatait dolgozák ki: Heim az ugynevezett "harmonizáló dualizmus", Althaus az "őstörténeti dualizmus" és Berdjaev - az orosz miszticizmust a kierkegaardi gondolatokkal egyesítő - ugynevezett "szimbolikus dualizmus" teológiai doktrínáiban, melyek mindegyikének lényege, a vallás indirekt apológiája. Külön helyet foglal el a Kierkegaardot követő protestáns irányzatok körében R.Bultman /47/, aki az egzisztencializmus modern, Heidegger és Jaspers féle változatát kísérli meg összeegyeztetni egy pozitív teológiával, így nála Kierkegaard hatása már erősen közvetett.

Kierkegaard befolyása azonban nem korlátozódik pusztán a protestáns teológiára, hanem a katolikus teológián belül is érezhető. Többek között R. Guardini /48/, berlini teológus vette át gondolatait, s "A kereszténység lényege" c. művében messzemenően felhasználta saját teológiai elméletének kialakításában. Guardini e munkájában nem a hagyományos dogmatika vonalán mozog, hanem inkább pszichológiai, költői megalapozását igyekszik adni a vallásnak. A kereszténység lényegéről adott meghatározásában különösen kitűnik a kierkegaardi gondolatokkal való rokonsága. A kereszténységnek, mint írja: "...nincs elvont meghatározás. Nincs doktrína, nincs morális értékrendszer, nincs vallásos állásfoglalás, se életprogram, mely elválasztható lenne Krisztus személyétől, és amelyről mégis ezt mondhatnánk: ime ez a kereszténység. A kereszténység Ő-maga; az őmi általa eljut az emberhez, és az a kapcsolat, amely általa Isten és az ember közt létezhet... Jézus Krisztus személyisége maga az a kategória történelmi páratlanságában és örökragyogásában, amely meghatározza a kereszténység létét, cselekvését és tanítását. Ez paradoxon." /49/ Tehát Krisztus személye Guardininál is, akárcsak Kierkegaard-

nál, mint az öröknek és történetinek a paradoxonja jelenik meg, ha nem is olyan éles megfogalmazásban. Ez a tény, valamint Krisztus követésének, illetve a Krisztus iránti szeretetnek mint alapvető vallásos magatartásnak - a könyv egyéb helyein történő - állandó hangoztatása egyértelműen Kierkegaard közvetlen hatását bizonyítja.

Kierkegaard teológiai befolyása tehát mind a protestantizmus, mind a katolicizmus vonatkozásában jelentős, bár kétségtelenül nem egyértelmű. A K. Barth féle kísérlettel a katolikusoknál megnyilvánuló hatásokig, mindent megvannak a teológiai ellenakciók, melyek ha nem is nyíltan, de azt jelzik, hogy a kierkegaardi gondolatokkal való kacérkodás, esetleg igen veszélyes következményekkel járhat a teológiára nézve, éppen mert, mint megpróbáltuk kimutatni, a paradox kereszténység legalább annyira feloldozza a vallást, mint amennyire védi. Némi leegyszerűsítéssel azt mondhatnók, hogy az indirekt apológia, melynek virágzása - itt nem elemezhető okok miatt - inkább a két világháború közti időszakra tehető, a második világháború utáni korszakban fokozatosan háttérbe szorul. A hivatalos teológia, különösen a katolikus, fokozatosan

ujra előtérbe helyezi a hagyományos, objektív-idealista alapelveket, - melyeket egyébként az indirekt apológiák virágkorában sem vetett el hivatalosan - és a direkt apológia módszereit. Katolikus részről e tendencia egy alapvető dokumentuma, a "Humani Generis" kezdetű 1950-ben kelt pápai enciklika, mely fő vonalaiban az Aquinoi Tamás féle klasszikus-katolikus filozófiai alapokra való egyértelmű támaszkodást hirdeti a korunkban elterjedt, s a katolicizmust romlással fenyegető "bizonyos hamis véleményekkel" szemben. A klasszikus tomista alapelvek jegyében fejti ki elméleti tevékenységét J. Maritain, aki többek között az egzisztencializmusról írott tanulmányában az egzisztencializmus összes ateista változatait sommásan elítéli, a kierkegaardit pedig sajnálatos szerencsétlenségnek tartja, mely Kierkegaard minden szubjektív valóságos szándéka ellenére sem alkalmas szerinte a hit védelmére. Eközben igen szellemesen jellemzi, s fosztja meg minden valóságos értékétől az egzisztencialisták "aggódás" kategóriáját: "Az aggodalom - írja - mint bölcsellettudományi kategória semmit sem ér... a szubjektivitás része. A filozófusban van és nem a fi-

lozófiában; és ha bekerül filozófiájába, az annak a jele, hogy filozófiáját megfertőzte személyisége, és annak is, hogy énje ezt az eszközt találta a megkönnyeb-
bülésre." /50/ Az aránylag liberálisabb, és Kierke-
gaardot hivatalosan is inkább elfogadó protestáns teo-
lógiai körökben, ha lehet, még élesebbek a viták, az
ellentmondások mint a katolikusoknál. Kierkegaard ön-
magában való kétértelmősége - hogy tudniillik tételei
ateista konzekvenciák levonására is alkalmasak - az
ateista egzisztencializmus /Heidegger, Sartre/ előre-
törése, mely Kierkegaard kétértelmőségét a teológia
szempontjából egyre veszélyesebb egyértelműséggé sti-
lizálja, szűkezőképp Kierkegaard ellenes offenzívára
determinálja a hivatalos teológiai tényezőket. E. Peter-
son egészen világosan felismeri teológiai oldalról e
probléma lényegét, midőn a következőket állapítja meg:
"Eljutottak addig - elsősorban Heidegger hatására -
hogy mellőzték a kierkegaardi gondolkodás teológiai
és keresztény alapját, és hogy feloldották hittudomá-
nyi tartalmu fogalmait egy magában vizsgált emberi lé-
tezés fogalmaiban, aminek az lett a következménye,
hogy nemcsak megváltoztatták a teológiai fogalmakat,
hanem meg is fosztották őket minden jelentéstől. -

Ezért léptem fel 1925-ben Barth azirányu kísérlete ellen, hogy Kierkegaardot a protestáns teológiába bekebelezze, és ennek következményeként Barth maga is elismerte egy ilyen vállalkozás lehetetlenségét."/51/ E viták hatására Barth valóban el is távolodott a kierkegaardi alapoktól, bár nyomai még ma is fellelhetők teológiai rendszerében. Kierkegaard tehát részben önön kétértelműsége, részben pedig a gondolatai nyomán kialakult ateista egzisztencializmus - őt is más megvilágításba helyező - hatása következtében, meglehetősen ellentmondásos helyet foglal el napjaink hivatalos teológiai világképében, ami természetesen nem azt jelenti, hogy az általa és követői által alkotott nem hivatalos, de divatos, vallásossá mitizált isten-nélküli világkép, ne hatna igen erősen, főként polgári intellektuel körökben, mely körök szellemi színvonalát, rezignált életérzését, indirekt jellegénél, bonyolultságánál, extravagánsnak tűnő tételeinél fogva, sokkal adekvatabbul fejezi, s egyszerűsággal elégit ki, mint a hivatalos teológiák. Ezen sajátos, ellentmondásos helyzetből adódik, hogy teológiai oldalról gyakran szinte majdnem egyenlő erővel hadakoznak a kierkegaardi gondolatokból kiserjadt egzisztencializ-

mus és a marxizmus ellen, azonossági jelet téve a két irányzat közé. Mint Maritain írja: "...ez a két ellenséges filozófia, az egyik racionális, a másik irracionális, egy teológianélküliség világosságánál fejlődik ki, melynek ancillája." /52/ Maritain-nak kétségtől igaza van abban, hogy a marxizmus racionalista az egzisztencializmus pedig irracionalista, messzemenően téved azonban a marxista és a lényegében polgári egzisztencialista ateizmus azonosítását illetően.

Ez a problémafelvetés azonban már átvezet a teológiából a filozófiába, és Kierkegaard teológiai nézeteinek legalább leegyszerűsített filozófiai szintézisét, illetve - filozófiai hatásának legalábbis vázlatos összegzését kívánja meg. Kierkegaard filozófiai jelentősége, hatása bizonyos értelemben még nagyobb, mint a teológiai. E kérdés teljes feldolgozása a meglévő óriási irodalom ellenére, távolról sem befejezett, sem a marxista, sem a problémával sokkal többet foglalkozó polgári filozófiatörténetben. Az egymásnak sokszorosan ellentmondó, gyakran zavaros értékelések, felfogások tömkelegében azonban néhány alapvető mozzanat, melyben a felfogások nagyjából egyesnek, máris

felfedezhető. Mindenekelőtt abban, hogy Schopenhauer mellett Kierkegaardtól származnak az összes modern indirekt apológétikus filozófiák. Tágabb értelemben a Nietzschével kezdődő, és a két világháború közti időszakban uralkodóvá váló ugynevezett "életfilozófia" /53/ különböző árnyalatai, szűkebb és közvetlenebb értelemben pedig a modern egzisztencializmus /54/ minden változata. Ebből kifolyólag éppen ez az óriási hatás magyarázza többek között, hogy egyes polgári filozófiatörténészek Kierkegaard szerepét, filozófiatörténeti jelentőségét egyenesen Marxéval vetik egybe. Sőt újabban egyre többen tesznek kísérletet Marx és Kierkegaard szintézisére /55/, azon az alapon, hogy mindketten Hegel kritikájából kiindulva alakították ki saját elméletüket. És itt térünk vissza a tulajdonképpeni kiindulópontunkra, a kierkegaardi teológia koncepciójának filozófiai szintézisére, illetve Marx-al való egybevetésére. Kétségtelen tény, hogy Marx és Kierkegaard Hegel elleni kritikái kiindulópontjukban, sőt bizonyos értelemben mélységükben is sok hasonlóságot mutatnak. Mindketten az ember felszabadítása, az emberi személyiség harmonikus kibontakoztatása nevében ismerték fel az eldologiasodást, az elidegenedést, s kísérelték meg

feloldani, orvosolni. Azonban mint a dolgozatban ezt részletesen kimutattuk, Kierkegaard a hegeli hamis szintézist feloldva, minden objektívét elvetve, ellenkező irányu elidegenedéshez jutott, a belső elidegenedés áldozata lett. Amit mint egyedül igaz realitást tételezett, az szükségképp nem lehetett igazi realitás, hus-vör ember, hanem a minden valóságos vonatkozásából kiszakított, következésképp teljesen üressé misztifikált emberi szubjektum, mely éppen azért, csak egy irracionálisában is abszurd istenben találhatott támaszt. Gondolkodói nagyságára vall viszont, hogy az általa választott utat következetesen és teljes mélységében végigjárva akaratlanul is bebizonyította, hogy ez az út járhatatlan, s egyszersmind az elidegenedés bizonyos olyan fiziológiai forrásait és pszichikai aspektusait tárta fel megrázó erővel, melyek, bár szinte elválaszthatatlan összefonódottságban jelentkeznek a magántulajdon által ~~re~~terminált, és a polgári társadalom szerkezetéből adódó, alapvető elidegenedési formákkal - amit ugyan Kierkegaard egyáltalán nem lát - mégis bizonyos értelemben és egészen más relációban - főként a szubjektum vonatkozásában - időfölöttiek /ember és természet, betegség, halál pszichikai vonatkozásai stb./.

Ezzel szemben Marx az elidegenedés valóságos gazdasági-társadalmi okait ismerte fel, következésképp nem veszett bele az elidegenedés egyes megjelenési formáinak elvesztőjébe, hanem annak valóságos pozitív feloldását adta, olyan feloldását, mely nem az egyes formák felcserélését, hanem az elidegenedés anyagi alapjainak, s ezzel összes lényeges formáinak megszüntetését, így az ember, a konkrét valóságos ember, önmagára találását, felszabadulását eredményezi:

"A kommunizmus, mint a magántulajdonnak - mint emberi önelidegenülésnek - pozitív megszüntetése, és ezért mint az emberi lényegnek az ember által és az ember számára történő valóságos elsajátítása; ezért mint az embernek társadalmi, azaz emberi emberként - teljes tudatosan és az eddigi fejlődés egész gazdaságán belül létrejött visszatérése." /56/

Világnézeti tekintetben ez azt jelenti, hogy az elidegenedés feloldásának ezen a marxí fokán, amikor az ember a magántulajdon megszüntetése révén, mint társadalmi ember önmagára talál, amikor az emberi lét és lényeg egybeesik, az embernek nem lesz szüksége rajta kívül álló lényegre konstruálni és hinni, hiszen ez a lényeg önmaga lesz. Így a vallás, mint az

ember lényegtelenességének tételezése, elveszti létjogosultságát. Figyelemreméltó és az elidegenedés marxi feloldásának mélységét és jelentőségét igazolandó J.P. Sartre álláspontja, akiről köztudott, hogy filozófiája a kierkegaardi alapokra vezethető vissza, Marx és Kierkegaard Hegel kritikájának összehasonlításából levont konzekvenciái, mégis messzemenően Marxot részesítik előnyben: "Kierkegaardnak igaza van /Hegellel szemben/, hogy az emberek fájdalma, szükséglete, szenvedélye, kinja, brutális realitás, amit nem lehet sem túlhaladni, sem megváltoztatni a tudás által, az ő vallásos szubjektivizmusa joggal lehet a vallásos idealizmus csúcsa, de Hegellel szemben haladást jelez a realizmus felé, mivel mindenekelőtt ragaszkodik egy bizonyos realitásnak a gondolatra és annak elsődlegességére való visszavezethetetlenségére... Marxnak azonban egyidőben igaza van Hegellel, sőt Kierkegaarddal szemben, tudniillik ő a konkrét embert vizsgálja, aki munkája által definiálódik, és nem az üres szubjektumot." /57/ (tudniillik mint Kierkegaard). Sartre megállapítása, bár - főként Hegel és Kierkegaard összehasonlítását illetően - sok vonatkozásban erősen vitatható, egy vonatkozásban azonban kétségtelenül a lényegét ra-

gadja meg. Abban tudniillik, hogy Marx és Kierkegaard kiindulópontjuk minden hasonlósága ellenére sem hozhatók szintézisre, hogy minden ilyen törekvés, a filozófiatörténeti összefüggések félreértése, esetleg tudatos összezavarása. Sartre megállapítása márcsak azért is bizonyító erejű, mert - mint erről már szoltunk - éppen ő az, aki az utóbbi években a legtöbb elméleti erőfeszítést tette a marxizmus egzisztencializmussal való szintézisére. A marxi és a kierkegaardi filozófia közt antagónisztikus különbségek ismeretének birtokában azonban arra kényszerül, hogy e különbségeket szubjektív célkitűzése ellenére beismerve, Marxot részesítse előnyben saját filozófiai őisével szemben, egyszersmind azt is bizonyítva, hogy a marxi gondolat hatása alól a polgári filozófia legnagyobbjai sem vonhatják ki magukat.

J e g y z e t e k

- 1./ Engels Fr.: L. Feuerbach és a klasszikus német filozófia felbomlása. = Marx-Engels: V.M. Budapest, 1949. 361.1.
- 2./ Peterson E.: Existentialisme et theologie protestante. Dieu Vivant, 1948/10 = Picon G.: Korunk szellemi körképe. Washington, 1961. 344.1.
- 3./ A kérdéssel és társadalmi vonatkozásaival kapcsolatban lásd: Szigeti J.: "Sören Kierkegaard-a profán egzisztencializmus vallásos őse" c. részletes tanulmányát.
Vö.: Szigeti J.: Utban a valóság felé. Budapest, 1948. 33.skk.
- 4./ Schelling Fr.W.J.: Sämtliche Werke. Stuttgart, 1856. II.III. 57/58.1. = Lukács György: Az ész trónfosztása. Budapest, 1956. 144.1.
- 5./ Schelling Fr.W.J.: i.m. I. VI.35.1. = Lukács Gy.: i.m. 122.1.
- 6./ Lenin V.I.: Materializmus és empiriokriticismus. = Lenin Művei 14. köt. Budapest, 1954. 147.1.
- 7./ Kierkegaard életrajzának és munkásságának részletes ismertetésétől itt eltekintünk. Legfontosabb adatait a következőkben közöljük: Kierkegaard Sören Aabye Koppenhágában született 1813. május 5-én. 1830-ban kezdte meg egyetemi tanulmányait. 1837-ben ismerkedett meg szerelmével, Regina Olsen-nel, akinek igen jelentős, bár polgári interpretátorai által meglehetősen eltorzított szerepe volt nemcsak Kierkegaard életében, hanem egyszerűen mind filozófiájának kialakításában. 1840-ben eljegyzi, 1841-ben máig sem tisztázott okok miatt

felbontja eljegyzését és teljesen a filozófiának, illetve a teológiának szenteli életét. 1841-ben jelenik meg disszertációja: "Az ironia fogalmáról állandó tekintettel Szokráteszre." címmel. 1841/42 telén Berlinben tartózkodik, Schelling előadásait hallgatja. Ezután szinte évenként írja jelentős filozófiai, illetve teológiai munkáit. Elméleti munkásságában két szakaszt szokás megkülönböztetni. Az első 1843-1846-ig tart, ez az úgynevezett "pseudonim" korszak, ekkor írja filozófiailag legjelentősebb műveit. /1843-ban jelenik meg az Entweder-Oder, a Furcht u. Zittern és a Die Wiederholung, 1844-ben a Philosophische Brocken és a Der Begriff der Angst, 1845-ben a Studien auf dem Lebensweg, majd e korszak záróaktusaként az Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift 1846-ban/ A második szakasz 1846-1855-ig tart, s ebben a korszakában már döntően teológiai jellegű tanulmányokat, főleg prédikációkat ír. Élete utolsó éveiben állandóan a hivatalos dán egyházzal polemizál. 1855-ben meghal.

Műveit először dánul adták ki Koppenhágában 1900-1906-ig.

Német kiadások:

Gesammelte Werke, 12 B. Chr. Schrempf kiadása
Jéna, 1909. skk.

Gesammelte Werke, 12 B. H. Gottsched és Chr.
Schrempf újabb kiadása Jéna, 1922-1925.

Legújabb kiadás: Sören Kierkegaard Werke
/Rowohlt Verlag / Hamburg, 1961.
I. skk.

Jelen dolgozatban, ahol Kierkegaard szövegeit idézzük, e legújabb Rowohlt sorozat kiadványaira hivatkozunk.

Megjegyezzük, hogy a Kierkegaardra vonatkozó legfontosabb művek részletes felsorolása 1937-ig bezárólag megtalálható Koncz S.: "Kierkegaard és a világháború utáni teológia" Miskolc, 1948. c. monográfiájában. i.m. 38 és 184. skk. A második világháború utáni korszak teljes Kierkegaard bibliográfiájának feldolgozása, a dolgozatban érintett és a jegyzetekben megjelölt szerzőkön túlmenően, meghaladná e tanulmány szerény kereteit.

- 8./ Vö.Thust M.: S.Kierkegaard. Der Dichter der Religion. Grundlagen eines Systems der Subjektivität. München, 1931.
- 9./ Kierkegaard: Werke II. 143., III.145.ssk.
- 10./ Kierkegaard: VII.80.1.
- 11./ Mátrai L.: Bevezetés J.P.Sartre Existencializmus c. tanulmányához. Vö. J.P.Sartre: Existencializmus. Budapest, é.n.23.1.
- 12./ Kierkegaard: Werke III.49.1.
- 13./ Kierkegaard: Gessammelte Werke VI. Jéna, 1910. 367.1. = Lukács Gy.: i.m. 215.1.
- 14./ Kierkegaard: Werke III.49.1.
- 15./ Kierkegaard: Werke III.29., 61.1.
Megjegyzendő, hogy az eredeti szöveghez képest a jegyzet 142. lapja módosítva hozza az általunk idézett részt. Az eredeti szöveg így hangzik: "In der Zeit vor dem Ausgang war Abraham weder in jeder Minute ein Mörder, noch standen wir vor dem Paradox, das höher als alle Mediationen ist. /61.1./ A jegyzetszerkesztők interpretálásában viszont így: "...Entweder war Abraham in jeder Minute ein Mörder, oder wir stehen bei dem Paradox, das höher ist als alle Mediationen." /142 l./ Furcsa a pontatlanság, bár feltehető, hogy a jegyzet a "sem...sem" "vagy...vagy" szavakkal való felcserélésével azért egyszerűsítette le a szöveget, hogy a mondanivalót érthetőbbé tegye abban az értelemben, hogy: Abraham vagy gyilkos volt amikor a kőst Izsákra emelte, vagy mi állunk paradox előtt. Első közelítésben ez a megoldás u.i. kézenfekvőbbnek tűnik.

- 16./ Kierkegaard: Werke III.91.1.
17./ Kierkegaard: Werke III.65.1.
18./ Vö. Lukács György: i.m. 217.1.
19./ Kierkegaard: Werke III.50.1.
20./ Kierkegaard: Werke III.26.1.
21./ Kierkegaard: Werke III.42.1.
22./ Rohm W.: Motto-studien. Kierkegaards Motti.
Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft.
Wilhelm Szilasi zum 70. Geburtstag.
/szerk.H.Höfling/ München, 1960.271.1.
23./ Kierkegaard: Werke III.39.1.
24./ Kierkegaard: Werke III.39.1.
25./ Kierkegaard: Werke III.43.1.
26./ Kierkegaard: Werke III.42.1.
27./ Wahl J.: Existence humaine et Transcendance.
Neuchatel, Ed.La Baconnière, 1944. =
Ficon G.: i.m. 79.1.
28./ Kierkegaard: Werke IV.239.1.
29./ Hegel: Enciklopédia I. Budapest, 1950.312.1.
30./ Lukács Gy.: i.m. 78.1.
31./ Kierkegaard: Werke III.142.1.
32./ Peterson E.: u.o.
33./ Peterson E.: u.o.
34./ Kierkegaard: Werke III.28.1.
35./ Kierkegaard: Werke IV.233.1.

- 36./ Vö. Török I.: Theologiai Enciklopédia. Debrecen, 1959. 16.1.
- 37./ Kierkegaard: Werke VII.189.1.
- 38./ Kierkegaard: Werke IV.238.1.
- 39./ Vö. Feuerbach L.: A kereszténység lényege. Budapest, 1961.
- 40./ Kierkegaard: Werke III.30.1.
- 41./ Wahl J.: u.o.
- 42./ Kierkegaard: Werke III.passin.
- 43./ Sartre J.P.: Critique de la raison dialectique. Paris, 1960, 21.1.
- 44./ Koncz S.: Kierkegaard és a világháború utáni teológia. Miskolc, 1938.27.1.
- 45./ Koncz S.: i.m. 35.1.
- 46./ Az első világháború utáni protestáns teológia két nagy irányzatra oszlik: egyrészt tovább folytatódik a hagyományos XIX.századi vonal, másrészt kialakul az új irányzat, mely ismét csak két nagy csoportra tagolódik. Van az u.n. szociális és az u.n. reformátori teológia. A reformátori irányzaton belül a legjelentősebb csoport a dialektikai teológiát képviselő kör. Elsősorban erre a körre hatott Kierkegaard, bár hatása közvetve kétségtelenül érintette a reformátori irányzatok összes árnyalatát. A "dialektikai teológia" álláspontjának főbb képviselői: K.Barth, E.Brunner, R.Bultmann, Fr.Gogarten és E.Thurneysen. Rajtuk kívül közvetlen hatással volt még Kierkegaard H.E.Weberre, M.Dibeliusra, P.Althausra, E.Holmre stb. Legkövetkezetesebb kierkegaardianus azonban kétségtelenül K.Barth annak ellenére, hogy az utóbbi időben eléggé szembefordult régebbi elveivel. Barth műveinek és a vonatkozó irodalomnak részletes felsorolását adja 1937-ig Koncz S.: i.m.

196. szk. Az azóta eltelt időszakban kifejtett munkásságának összegzését adja s élete főművét jelenti z: Die kirchliche Dogmatik. Zürich, 1939-1955. Ezenkívül jelentős vallástörténeti munkája A: Protestantische Theologie im 19 Jahrhundert. Zürich, 1947.

- 47./ Vö: Robbe M. cikke: Demitologizálás és egzisztencializmus. Világosság, 1961. április.
- 48./ Kierkegaard nézeteinek legismertebb katolikus képviselői Adam K. Guardini, R. Przywara és Unamuno M. Különösen figyelemreméltó közülük Guardini tevékenysége. Főbb művei: Das Wesen des Christentums. Würzburg, 1938. Freiheit, Gnade, Schicksal. München, 1948. Die letzten Dinge. Würzburg 1949. Von lebendigen Gott. Leipzig, 1954.
- 49./ Guardini R.: Das Wesen des Christentums. Würzburg, 1938. = Picon G.: i.m. 357.1.
- 50./ Maritain J.: Court Traité de l'Existence et de l'Existant. Paris, 1947. = Picon G.: i.m. 326.1.
- 51./ Peterson E.: u.o.
- 52./ Maritain J.: i.m. 325.1.
- 53./ Az u.n. életfilozófia Nietzschével kezdődően Németországban alakult ki, s az első világháború után élte fénykorát. Legismertebb képviselői: Dilthey W. Simmel G. Spengler O. Scheler M. stb. Külön irányzatát jelenti a német egzisztencializmus./Heidegger, Jaspers/ A kérdés részletes, elemző kifejtését lásd: Lukács Gy.: i.m.
- 54./ A modern egzisztencializmus Kierkegaarddal kezdődik, ma azonban számtalan árnyalatot jelölhetünk ezzel a kifejezéssel. Az egyes irányzatok elfogadható rendszerezése sem a polgári, sem a marxista filozófia részéről nem történt meg. Vannak ugyan kísérletek az egzisztencializmus

történeti, nemzeti, avagy világnézeti alapokon történő rendszeresítésére, mindazonáltal még az a kérdés is vitatott, hogy az egyértelműen egzisztencialistáknak ellogadott szerzőkön kívül kiket lehet ehhez az irányzathoz tartozónak tekinteni. /Vitatott pl. Derridajev, Barth, Bergson vagy Scheler hovatartozása stb./ Nagyon egyszerűsítve és a könnyebb eligazodás kedvéért, csupán a világnézeti alapokat tekintve, két, aránylag élesen elkülönülő irányzatot különböztethetünk meg a modern egzisztencializmus áramlataiban. Egyfelől az ateista, másfelől a vallásos áramlatokat. Az ateista irányzat klasszikussá vált alakja, aki az egzisztencializmus elméleti fundamentumát, terminológiáját, a fenomenológiai módszerrel /Husserl E./ való kombinálását kidolgozta Heidegger M. működése döntően a két világháború közötti korszakra esik. Az ateista irányzat mai vezéralakja, az egzisztencializmus "nagy népszerűsítője", a köztársaságban bizonyos értelemben továbbfejlesztője pedig Sartre J.P. és környezetje: Beauvoir S., Fonty M. stb. Részben szembenálló áramlatot képvisel a szintén ateista Camus A. A vallásos irányzat legismertebb képviselői pedig: Jaspers K., Marcel G., Chestov L., stb.

- 55./ Marx és Kierkegaard filozófiatörténeti szerepe anonimitásának gondolatát képviseli többek között Brock W. Erre vonatkozóan lásd: An Introduction to Contemporary German Philosophy. Cambridge, 1935. c. könyvét. Jóval tulmogy álláspontján Löwith K., aki a filozófiatörténeti összefüggéseket összekuszálva már szintézist akar létrehozni Marx és Kierkegaard között Hegel-ellenes kritikáik alapján. Erre vonatkozólag lásd: Von Hegel bis Nietzsche. Zürich-New-York, 1941.c. művét. A marxizmus egzisztencializmussal való teljes egybeolvasztásának mai legközismertebb képviselője pedig J.P. Sartre, aki 1945 óta tolván több ilyenértelmi nyilatkozatot, sőt legutóbbi munkájában komoly elméleti alátámasztással kísérelte meg álláspontja indoklását. Erre vonatkozólag lásd: Les Temps Modernes folyóiratának cikkeit, egy, az Új Magyarország c.

lapban /1947, 25.sz. 10.1./ közölt nyilatkozatát, és főként a Critique de la raison dialectique c. művének vonatkozó részeit stb.

56./ Marx K.: Gazdasági-filozófiai kéziratok. Budapest, 1962. 68.l.

57./ Sartre J.P.: i.m. 21.l.

