

HIT ÉS KÉTELY VISZONYA KIERKEGAARD EGZISZTENCIAFILOZÓFIÁJÁBAN

HORVÁTH PÉTER

„Sohasem tántorítanak el tőle kételyek, sohasem
gyötör a kétség, hogy igazam is lehetne,
Istennel szemben sosem lehet igazam.”
(Kierkegaard)

Ha a kétely meghatározására teszünk kísérletet Kierkegaard egzisztenciafilozófiai gondolkodásában, módszertani szempontból elkerülhetetlen, hogy elsőként kétely és hit viszonyát tegyük elemzés tárgyává. Hinni és kételkedni a zsidó-keresztény kultúrában egymást implikáló, egymással szemben álló tevékenységformák, amelyekben a nyugati ember monoteizmuson alapuló világmegismerése nyeri el sajátos értelmét. Kierkegaard számára hit és kétely, ha nyilvánvalóan nem is azonos súllyal, az emberi egzisztencia alapvető önkifejezési és létértelmezési aktusai körébe tartoztak, segítségükkel kutathatta fel individuális ittlétének rejtett belső mélységét, s annak vonatkozását Istenhez. A kétkedő a *Vagy-vagyban* egy bűgőcsigához hasonló figuraként jelenik meg, aki a forgómozgás dinamikájánál fogva hosszabb-rövidebb ideig a csúcson tudja tartani magát, de a lendületvesztés után már arra is képtelen, hogy önmagában megálljon.¹ A hívő ezzel szemben olyan hétköznapi jelenség, aki teljesen otthon érzi magát a világban, s az élet minden pillanatában megingás nélkül érkezik földre, amikor az abszurd erejénél fogva megteszi a végtelenből a végesbe való ugrás mozdulatát.² Ha egzisztenciális kategóriákként fogjuk fel őket, akkor hit és kétely ontológiai jelentését egy olyan filozófiai tapasztalat hordozza magában, amelyet az ember egzisztenciális létmódja határoz meg; Sesztov mintegy ezt az állítást igazolandó írhatta Kierkegaard-ról: „*Filozófiáját egzisztencialistának nevezte, ez azt jelenti, hogy azért gondolkodott, hogy éljen, és nem azért élt, hogy gondolkodjon*”³. Az

¹ Kierkegaard: *Vagy-vagy*. Osiris Kiadó, Budapest, 2005. 28. Ford. Dani Tivadar.

² Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. In: *Az Ismétlés, Félelem és reszketés, Filozófiai morzsák. A szorongás fogalma*. Kierkegaard művei 5. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2014. 114-115. Ford. Soós Anita.

³ Lev Sesztov: *Kierkegaard, a vallásfilozófus*. In: uő: *Teremtés a semmiből*. Osiris Kiadó, Budapest, 1999. 281. Ford. Patkós Éva.

egzisztencia az európai filozófiatörténet modern kori felfedezése, amely révén a történeti-evilági feltételek közt szituált individuum úgy határozta meg életének létértelmeként saját magát, mint aki egy átléphetetlen határ előtt állva, önnön létében ismeri fel halandó mivoltát mint meghaladhatatlan antropológiai differentia specifikát. Erről a faktikusan létező egyénről joggal állapítható meg, hogy olyan fogalmilag levezethetetlen, megragadhatatlan léttel bíró Egyes (*Enkelte*), akinek a döntésben realizálódó, szenvedélyesen megélt bensőségességének (*Inderlighed*) saját szubjektivitása képezi egzisztenciális fundamentumát.⁴

Az egzisztencia az ember létmódja, amelyben tehát véges lényként tárul fel létének értelme. A világbeli ember eksztatikus létezőként mindig viszonyul a saját létehez, ami azt jelenti, hogy minden egyén szabadságra ítélve élheti úgy az életét, ahogy tudja és akarja. Az emberi egzisztencia ezért tárgyfüggetlen ontológiai önvonatkozás („*az önmagához viszonyuló viszony*”) abban az értelemben, hogy az elsajátítás aktusában mindenkor a saját életeként veszi birtokba a létezést. A lét elsajátításának módja bár különböző formákban valósulhat meg, mégis mindig egy *rejtett immanens én* önkonstitúciójában teljesedik be. Kierkegaard példája értelmében az elsajátítás (*appropriation*) nem egy lecke megtanulása vagy a katekézis felmondása, mivel általában véve nem sorolható be a tanítható tudás körébe. Aki maga nem vallásos személyiség, hanem annak csak „*megtervezett lehetősége*”, a vallás átsajátítási kísérletekor a kételyben tapasztalja meg önmaga határait: „*Mint lehetőség, megfelelek, de mivel a katasztrófán keresztül szeretném megismerni a vallási példaképeket, olyan filozófiai kétely támad bennem, amelyet senki emberfiával nem kívánok megosztani. A legfontosabb az elsajátítás mozzanata.*”⁵ Amint látható, Kierkegaard a „*filozófiai kétely*” kudarc tapasztalatán keresztül lép be a szerelmi szakítás után előálló vallásos krízisbe, ahol hit hiányában nem vallásos, hanem etikai-gondolkodó egzisztenciaként van jelen. Az egzisztencia immanens terében tehát az individuum kétkedőként is elsajátíthatja létét, azonban egyedül a hívő az, aki abszolút módon veszi birtokba Önmagát, s boldog kivételként áll Isten színe elé. Az emberi lét egzisztenciális értelmét ez az elsajátításban létesülő belső én mint Önmagaság (*Selbstheit, ipsiszeitás*) jelenti. Az ember csak egzisztálva lehet Önmaga, azaz, egy a külsővel összemérhetetlen belsőhöz való viszonyában hozza létre mindenki mástól különböző egyedi valóját. Mivel nem akar a tudás tárgya lenni, Sartre szerint Kierkegaard-nál az

⁴ Czakó István: *Sacrificium intellectus: hit és ész viszonya Søren Kierkegaard gondolkodásában*. In. Søren Kierkegaard 1813-2013. Szerk. Gyenge Zoltán. L'Harmattan Kiadó, Budapest, 2014. 191.

⁵ Søren Kierkegaard: *Stádiumok az élet útján. Kierkegaard művei 3*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2009. 230. Ford. Soós Anita.

emberben „*van valami visszavezethetetlen*”, ezért törekszik arra, hogy „*a maga egyediségében, saját végeessége szívében alany-abszolútum legyen, amelyet interiorításban a léttel való abszolút kapcsolat határoz meg*”.⁶ A minden külsőtől és tárgytól leválasztott immanens ént sajátként birtokba venni egyet jelent az Egyes mint kivétel felmutatásával.

A kivételként felfogott ember az az individuum, aki mindentől független bensőségénél fogva az, aki: az abszolút Önmaga mint Egyes. Az emberi egzisztencia ekkor a maga szingularitásában van jelen a világban, s ipszeitása megalapozza önkonstituáló ontológiai jelenlétét. Az immanens önmeghatározás szabadsága véges adottság, mert sosem képes lezárt formát ölteni, ebből származik az elfojthatatlan bűnösség érzése, a szellem szorongása. Az egzisztenciafilozófia által megteremtett filozófiai szubjektum ehhez a feltétel nélküli belső énhez képest ismer önmagára halandóságnak kitett egzisztenciaként, ami a lét abszolút viszonyítási pontjaként egyszerre kizárólagosan személyes, mégis elérhetetlenül idegen. Az embernek ez a belső mélységi ontológiai középpontja körül mennek végbe az önelvesztés és önelnyerés, az elidegenedés és önazonosulás, az összeszedettség és szétszóródás egymást feltételező kettős egzisztenciamozgásai.

Az európai gondolkodás történetében a létértelmezésnek ezt az új episztéméjét Kierkegaard nyitotta meg, az ő nevéhez kötődik az emberi egzisztencia filozófiájának a megteremtése. Az egzisztenciafilozófia etikai alapképletét senki nem dolgozta ki nála világosabb formában, amikor az esztétikai és a vallási stádiumot elválasztó szféraként határolta körül az erkölcs világát. Bár végzett teológus volt, Kierkegaard filozófusként gondolta végig, hogy mi választja el a gondolkodót a művésztől és a hívőtől, s a köztük felfedezett etikai mezőben találta meg saját ismeretelméleti pozícióját. Sem vissza, sem előre nem vezetett számára út, a szerelmi házasság és a hit általi megigazulás helyett egyetlen kimondható igazságaként az etikai - sem kivételes, sem hétköznapi - egzisztencia ellentmondásos helyzetéről adhatott számot.

Filozófiatörténeti szempontból Kierkegaard talán legmeggyőzőbb gondolkodói teljesítményének a hit egzisztenciális értelmezését tarthatjuk, melyet mindmáig érvényes módon vitt véghez. Ha feltesszük a kérdést, hogy miben összehasonlíthatatlanul eredeti filozófiai számvetése a hitről, akkor a választ úgy fogalmazhatjuk meg: ő volt az első gondolkodó, aki úgy tárgyalta az etikai és esztétikai diskurzustól megkülönböztetve a hitet az emberi egzisztencia abszolút és véges igazságaként, hogy a kétely nem-igazságát sem tévesztette szem elől. Aligha igényel különösebb bizonyítást az az állítás, miszerint a

⁶ Jean-Paul Sartre: *Az egyedí egyetemes*. In: *Módszer, történelem, egyén. Válogatás Jean-Paul Sartre filozófiai írásaiból*. Vál: Tordai Zádor. Gondolat Kiadó, Budapest, 1976. 286., 289. Ford. Nagy Géza.

kétely önmagában is képezheti elméleti vizsgálódás tárgyát, függetlenül a hit kérdésétől, ezt igazolja, hogy a hellenisztikus szkepticizmustól a karteziánus módszerig gyakran elemezték saját jogon mint episztemológiai problémát. Kierkegaard jelentősége ebben a hatástörténeti folyamatban abban áll, hogy megmutatta miként lehet gondolkodni a kételyről a vallásos hittel való viszonyában. A hit csak a hívő számára lehet minden mástól független valóság, ami önmagában hordja létezésének okát és célját, Istent. A filozófus számára a hit szükségképpen elmélkedés tárgya, kevesen gondolták ezt végig Kierkegaard-nál következetesebben és mélyrehatóbban. Egzisztenciafilozófiai meghatározásában a hit egzisztálásának ontológiai feltétele, hogy az individuum számot vet a kétely jelentésével az esztétikai, az etikai és a vallási stádiumban. Nem létezik hívő egzisztencia, melyet soha ne kísértett volna meg a kételkedés, melyet legyőzve úgy nyeri vissza hitét, hogy kételyét bűnként ismerte fel. Kierkegaard számára a kétség és a hit mértékét egyaránt az egyén Istenhez való viszonya jelenti: a kétely a hit lelki próbatétele, amellyel megküzdve nyerheti el mélységét és intenzitását.⁷ A kétely a hívő testébe szúrt tövishez hasonlítható, kihúzása nem csupán a kiváltott fájdalom, hanem az egzisztenciális értelemben vett hit megszűnését is eredményezné. A kétely a hit szükségszerű, de nem elégséges feltétele, magából a kételyből nem következik, hogy a hitnek lennie kell, miközben a filozófus egzisztencia perspektívájából a hit mégsem létezhet kétely nélkül.

KIERKEGAARD KÉTELYEI

Kierkegaard egzisztenciafilozófiájának értelmezésekor azzal szembesülhetünk, hogy a kétely számos filozófiai témafelvetés kapcsán megjelenik az életműben, nem csupán a hithez való viszonyában. A következőben a teljesség igénye nélkül, mintegy bevezetésül a *Félelem és reszketés* elemzéséhez, röviden néhány olyan szöveghelyet érintenék, amelyből képet kaphatunk a dán gondolkodó kételyfelfogásáról.

Kierkegaard egyik legkorábbi írásának érdekessége, hogy benne a kétely az irónia ellenpárjaként bukkan fel. A mű szentenciózus konklúziója szerint, ahogy a humánus élet irónia nélkül, úgy az igazi tudomány kételkedés nélkül nem létezhet: „ami a tudomány számára a kételkedés, az a személyes élet számára az irónia”.⁸ Másutt mindazonáltal a magánügyként felfogott

⁷ Clare Carlisle: *Kierkegaard's Fear and Trembling: A Reader's Guide*. Continuum. London – New York, 2010. 160.

⁸ Kierkegaard: *Az irónia fogalmáról*. In. *Sören Kierkegaard írásaiból*. Szerk. Suki Béla. Gondolat Kiadó, Budapest, 1982. 115. Ford. Valaczkay László.

személyes kételkedés is feltűnik, akkurátusan elhatárolva a tudományos szkepszistól, de Kierkegaard saját bevallása szerint maga sem tudott érdemi válasszal szolgálni arra a kérdésre, hogy mi tudna kezdeni egy férj a kételkedéssel a házasságban. Míg a férj kételkedésének hasznával és kárával kapcsolatban még önmaga számára sem sikerült megnyugtatóan eloszlatnia a kételeyeit, a nők esetében meglehetősen határozottsággal szögezte le, hogy nekik egyáltalán nem szükséges megtapasztalniuk a kétellyel együtt járó szorongást és kint.⁹ A francia forradalmárok terrorjában - ahol mindent porig akartak rombolni, hogy az alapoktól építsék újra a világot -, a de omnibus dubitandum jelszavát látta a gyakorlatban megvalósulni.¹⁰ A kétely és a kétségbeesés szembeállításakor viszont a „szubjektivitás lovagját” (Sartre) már elsősorban a spekulatív filozófia és a dán hegelianusok kritikájának szándéka vezette, amely abból indult ki, hogy a gondolkodást mindig a kételkedéssel kellene kezdeni. Amíg a kétségbeesésnél az abszolútba való belépés a választással történik meg, s az egzisztencia mozgása az egész személyiséget magával ragadja, addig a kételkedés a gondolat belső mozgásaként jön létre, ahol a szubjektum személytelen, absztrakt valójában találja meg a nyugalmat a szükségszerűségben.¹¹ Kierkegaard hit és kétely viszonyát lételméleti problémaként *A filozófiai morzsák avagy egy csipetnyi filozófia* (1844) című írásában vizsgálta. A hit ezúttal a keletkezésre vonatkozik, ezért lehet Isten maga is keletkezett lét. Az érzékelésben adott tárgyhöz való eltérő viszonyulásmód alapján a hit tárgya a maga közvetlen létében tárul fel, míg a kétely tárgya a minden következtetéstől való tartózkodás (epokhé) révén észlelhető: „A hit a kétely ellentéte. A hit és a kétely nem a megismerés két fajtája, melyeket egymás folytatásaként lehetne meghatározni; hiszen egyik sem megismerési aktus, hanem egymással ellentétes szenvedélyek. A hit a keletkezés iránti érzék, míg a kétely tiltakozás a következtetés minden olyan formája ellen, mely túl akar lépni a közvetlen érzékelésen és a közvetlen megismerésen.”¹²

A következőkben annak bemutatására vállalkozom, hogy miként tárgyalja *Félelem és reszketés* című munkájában Kierkegaard a hit ábrázolásával összefüggésben két különböző formában a kétely kérdését. Az első eset mindjárt a mű elején Descartes-hoz kapcsolódik, s filozófiai kételyként nevezhetjük meg, a másik esetben Faust irodalmi figurája szemlélteti a kétkedő költői alakját. A kételyről szóló beszédet tehát saját kettősség jellemzi, amennyiben Descartes és Faust, a karteziánus filozófia és a goethei irodalom,

⁹ Kierkegaard: *Vagy-vagy*. 515-516., 720.

¹⁰ Uo. 515.

¹¹ Uo. 625-626.

¹² Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. In: *Az Ismétlés, Félelem és reszketés, Filozófiai morzsák. A szorongás fogalma. Kierkegaard művei* 5. 257. Ford. Soós Anita.

a módszeres kétely és az empatikus kétely együttesen definiálja a jelentését. A költő határfiguráján keresztül Kierkegaard a kétely bűnné való átváltozásában a vallási egzisztencia helyzetére is rávilágít.

A FILOZÓFIAI KÉTELY

A filozófiai kételyről való beszédet a hit problémájához való szoros kapcsolódása különbözteti meg a fausti kételytől. A *Félelem és reszketés* már felütésében egymás mellett említi a hitet és a kételyt, s ezáltal a kötet problémafelvetését a két fogalom összefüggésében exponálja. A megfogalmazott álláspont szerint a jelenkorban senki nem akar megállni a kételkedésnél és a hitnél, hanem mindenki továbbmegy, hogy túllépjen rajtuk. A továbblépés (*Weitergehen*) közvetlen Hegel és Martensen kritikájából¹³ következik, hogy Kierkegaard szerint a „*kételkedésben való készség*” éppúgy, mint a „*hithez való készség*” egy egész életre szóló feladatot jelent. Mi sem bizonyítja ezt jobban, mint a karteziánus filozófia, ami sosem kételkedett a kinyilatkoztatásba vetett hitben. Kierkegaard idézi *A filozófiai alapelvei* és az *Értekezés a módszer* passzusait, amelyekben az ész világosságával szemben Descartes a kinyilatkoztatás elsőbbségét hirdeti, illetve filozófiai kutatásai egyetlen eredményeként saját tudatlanságának belátását nevezi meg.¹⁴ A módszeres racionalista kétely tisztában van az ész használatának korlátaival, amikor vele szemben fenntartja a kinyilatkoztatásba vetett hit magasabb rendű voltát. A filozófiai kétely megkülönböztető sajátossága összességében abban ragadható meg Kierkegaárdnál, hogy a hithez való viszonyában az ész önmegismerésének külső episztemológiai határaként nyeri el jelentését. Hit és kétely mint az életre szóló szenvedély két fajtája kölcsönösen feltételezik egymást, érintkezési felületük kirajzolja közös határukat, amelyet egyikük sem léphet át anélkül, hogy fel ne számolna önmagát. Nem minden műben van ez így, a *Stádiumok az élet útján* (1845) a túllépést csak a hit kérdésében tematizálja, mondván Hegel óta nem lehet megállapodni a hit közvetlenségénél, ezért új módon kell beszélni róla.¹⁵ Maga Kierkegaard tehát annyiban követi Descartes-ot, hogy ő sem kételkedik a hit ész feletti létjogosultságában, mindemellett önmagát mégsem hívó egzisztenciaként ábrázolja művében.

A *Félelem és reszketés* jellegadó filozófiai ismertetőjegye, hogy az „örök tudathoz” társított végtelen rezignáció nézőpontjából tárgyalja témáját, a hitet. A rezignáció Kierkegaard értelmezésében azt jelenti, hogy az egyén a

¹³ Carlisle: I. m. 33.

¹⁴ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. 85-86.

¹⁵ Kierkegaard: *Stádiumok az élet útján*. 258.

világról való lemondás fájdmájában eljut a létezéssel való megbékélésig. A rezignáció a filozófiai szubjektum megkülönböztető vonása, az „örök tudat” állapota, ahol a bensőségesség igazsága „*az elválasztottság, melyben mindenki az igazban maga magának egzisztál*”.¹⁶ A filozófiai individuum a véges és a végtelen dialektikájánál fogva ehhez a „boldogtalan tudathoz” kötődik,¹⁷ a szellem végtelen mozdulatának közvetítésével saját erejénél fogva jut el szellemi fejlődésének végpontjára. Az örök tudat szellemi állapotában az ember elérkezik arra a határra, ahonnan a hit vallási abszolútuma veszi kezdetét. Az individuum az etikai teleológia felfüggesztésével lép át ezen a határvonalon az általánosról a vallásos egzisztencia szintjére. Az abszolút viszonyban megképződő „*kivételes individuum*” (*the single individual = den/hiin Enk*) példértékű alakja Ábrahám, aki az Istenbe vetett hitével haladja meg az örök tudat rezignációját. A hit lovagját Kierkegaard boldog emberként festi le, aki a „*végesség letéteményese*”, vele szemben a végtelen lemondás szubjektuma „*külföldi idegennek*” hat.¹⁸ A szellem végtelensége és a hit végessége együttesen nyitja meg az egzisztáló alany vallásos dimenzióját, amikor az ember immanens szellemi lehetőségénél fogva az „*istenhez való viszonyra ébred a bensőségességben*”.¹⁹

A *Félelem és reszketés* implicit szerzőjének nézőpontját meghatározza, hogy saját bevallása szerint nem tudja feladni a végtelen rezignáció helyzetét, képtelen megtenni a hit mozdulatát, azaz „*lehunyni a szemem és bizalommal belevetni magam az abszurditás szakadékába*”²⁰. Ez a vallomás mintha alátámasztaná azt az értelmezői belátást, miszerint Kierkegaard legjobban gyengeségének tudatától szenvedett, amelyet a hit hiányaként mint tehetetlenséget élt meg.²¹ A *Félelem és reszketés* ettől függetlenül valódi vallásfilozófiai munka, amelyben a hit azért lehet filozófiai diskurzus tárgya, mert nem a hívő konfesszionális vagy testamentáris retorikája szólaltatja meg, hanem egy „*magánzó*” gondolkodó beszél róla. Kierkegaard filozófiai álláspontja az örök tudatével azonos, ami azt jelenti, hogy a hit ebből a perspektívából jelenik meg az erkölcsöt az abszurd erejénél fogva felfüggesztő, ebbe az életbe mint véges létbe visszatérő boldog létállapotként.

A *Félelem és reszketés* a hitről mint Ábrahám hitéről beszél, tehát vallástörténeti szempontból a zsidó vallás, a judaizmus hittapasztalatát állítja a

¹⁶ Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai töredékekhez*. In. *Kierkegaard írásaiból*. 448. Ford. Valaczkay László.

¹⁷ Sartre: I. m. 288-289.

¹⁸ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. 123.

¹⁹ Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai töredékekhez*. 445.

²⁰ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. 108-109.

²¹ Sesztov: I. m. 305.

középpontba. Ezt a látszólag evidens tényt azért érdemes külön is jelezni, hogy ne feledkezzünk meg a zsidó és a keresztény hitfogalom közti különbségről, utóbbira Kierkegaard kései munkája *A keresztény hit iskolája* (1850) nyújt példát, amely műnek a keresztény hittapasztalat, a krisztushit az elsődleges témája. A *Félelem és reszketés*ben azonban csak a hitről, illetve Ábrahám hitéről esik szó, arról viszont, hogy ez a specifikusan a zsidóság hite lenne, az argumentáció feltűnő módon már nem tér ki. A filozófus egzisztencia gondolkodásának tárgya a hit atyja, Ábrahám, aki a végtelen lemondásból egy ugrással a véges evilági hit alakjává nemesül át. Johannes de Silentio az egzisztáló alany, Ábrahám mint a hit atyja az ő gondolkodásának képmása, ez a kettősség definiálja a negativitásban (rezignáció) végtelen etikai reflexió és a pozitivitásban (boldogság) véges vallásos hit viszonyának alapképletét. Elvileg Kierkegaard választhatott volna egy olyan beszédpozíciót, amelyből a hívő szólna arról, hogy mit jelent számára a filozófia, ebben az esetben azonban épp ennek az ellenkezőjéről van szó. Az erkölcs világából kivitelezett ugrás a hitbe a határátlépés döntő aktusa, amivel a gondolkodás megnyitja az egzisztencia bensőségességének terét a vallás irányába.

Az egzisztencia az abszolút immanencia helye, ahol az egzisztált Ábrahám a hit paradoxonát szemlélteti. A bensőségesség ontológiai állapotát annyiban jellemzi a tárgy hiánya, hogy Ábrahám hite felfüggeszti az őt tárgyként elgondoló gondolkodást, amivel megteremti az Önmagát paradoxonát. A hit lovagja ebben az értelemben az egzisztencia nem objektíválható Önmagasága. Amikor a filozófiai egzisztencia (Silentio) elsajátítja ezt az Önmagálétet (Ábrahámot), a hit betölti a bensőségesség terét, hogy vertikális értelemben megnyissa a vallási abszolútum irányába. A Kierkegaard által leírt ugrás vertikális mozgásának felívelő szakaszában az ipszeitás kapcsolatba lép Istennel (az odaút a Mórija hegyére), majd az alábukó szakaszban tökéletesen kivitelezzi a földet érést, amivel halandóként visszatér az evilági életbe (hazatérés Izsákkal). Az abszolútumhoz való viszonyban, s csak abban táruul fel a végesség mint az egzisztencia jelentése. A végességében abszolút, azaz feltétel nélküli hitében halandó Ábrahám az egzisztencia képmásbeli ipszeitása, amivel a végtelen rezignáció örök tudata (Silentio) önkonstituáló jelenletre tesz szert. A hit ebben az értelemben a filozófiai egzisztencia autentikus létmódja, amikor elmondhatja magáról, hogy 'én saját magam vagyok', vagy Sartre szavaival: „*én magam nem-tárgy vagyok, mert a saját létemnek kell lennem*”²². Az emberi egzisztencia inautentikus lenni-tudása az esztétikai stádiumot foglalja magába, amikor a választással egyenértékű elsajátítás hiányában az individuum nem veszi birtokba egzisztenciáját. A hit ebben a szempontból tekinthető a tudat

²² Sartre: I. m. 321.

kompenzativ felfüggesztésének, a végtelen lemondásállapot megszüntetésének. Az elsajátításban a tárgy helyettesítése a képmás megalkotásával valósul meg, Ábrahám Silentio képmása, akiben Önmagát mint hívót láthatja viszont. Az egzisztenciafilozófia rejtett immanens énje egy képmás, ez az Önmaga az egzisztáló saját maga létének nyitott bensőségségében. Ábrahám a belső térben teszi meg a hit mozdulatát, amelynek célja, hogy „*az immanencia utolsó talpalatnyi földjét is elveszítsük a lábunk alól, s mögötte az örökkévalóságot is, és eljutva az egzisztencia legvégső pontjába, az abszurd erejénél fogva egzisztáljunk*”²³. Ábrahám mint az Önmaga képmása az ugrással visszatér a véges világba, hogy az abszurd erejénél fogva újra megragadjon azt, s az önkonstitúció szubjektumaként megtalálja az örömet és földi boldogságot az emberek között.

AZ AKEDAH: IZSÁK MEGKÖTÖZÉSE

Kierkegaard a *Félelem és reszketés* című művében a hit ábrázolása egy zsidó családi dráma, Ábrahám és Izsák történetén keresztül valósul meg. A bibliai hagyomány legfélelmetesebb epizódjaként leggyakrabban Izsák megkötözését, az *Akedah*ot szokás megemlíteni. A megnevezés a héber akedah szóból származik, amely megkötözést jelent. A Teremtés könyvében (22,1-19) olvasható történet Ábrahám próbatételéről szól, akit Isten felszólít, hogy áldozza fel neki égőáldozatul (*ólah*) fiát, Izsákot a Mórija hegyen.²⁴ Derrida szerint nem csupán a legfélelmetesebb, hanem a *mysterium tremendum* értelmében az egyik legrettenetesebb történetről van szó. A rettegés ebben az esetben ugyanis az abszolút áldozathoz kapcsolódó olyan tapasztalatot jelöl, amelyben a kizárólagos áldozati felelősség a titokra vonatkozik.²⁵ Az *Akedah* megformáltságát emellett sajátos „*irodalmi paradoxon*” jellemzi, amely a szövegben tetten érhető különböző írástílusoknak megfelelő hangok elfojtásával megalkotott monoteista hang révén leplezi el Isten megbomlott egységét. Mindez a kétely szempontjából is fontos, mivel a hitnek ez a monofonikus elbeszéléstechnikája nem képes kiküszöbölni „*a kétely modern formáját*”. Geoffrey Hartman

²³ Kierkegaard: *Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai töredékekhez*. 461.

²⁴ Uri Hasaf: Három Ákédá változat. In: *Vigília* 2009. 8. 568-573. A téma szakirodalmához: *Akeda – Ábrahám és Izsák története az egyházatyák értelmezésében*. Szerk. Heidl György. Kairosz Kiadó, Budapest, 2004., *Izsák megkötözése. Történet és hatástörténet*. Xeravits Géza szerk. Budapest. L' Harmattan Kiadó – Sapientia Szerzetesi Hittudományi Főiskola, 2010., Lukács Ottilia: *Aqedah – Izsák megkötözése: meddig mehet el Isten?* In: *Az elbeszélés ereje*. Kovács Gusztáv – Lukács Ottilia szerk. Pécsi Püspöki Hittudományi Főiskola, Pécs, 2019. 47-66.

²⁵ Jacques Derrida: A halál adománya. In: *Vulgo*, 2000. II. 3-4-5. 152. Ford. Szabó László.

végkövetkeztetésében, ha Ábrahám próbatételét nem a hit, hanem a szöveg felől olvassuk, az annak ellenére kiküszöbölhetetlen formában ébreszt kétséget Isten irányában, hogy Izsák történetében a kétely formálisan megoldódik.²⁶

Kierkegaard Akedah-értelmezésének újdonsága abban ragadható meg, hogy nála a hit próbatételében „*az etika a kísértés*”.²⁷ A hit lovagjának az etikán kell túllépnie, amikor megkötözi Izsákot, hogy feláldozza őt Istennek. Ábrahám döntését az erkölcs és a vallás, az apai szeretet és az Isten iránti szeretet szembenállása határozza meg, ahogy Kierkegaard fogalmaz „*tettéből azáltal lesz áldozat, hogy Izsák iránti szeretete paradox ellentétben áll Isten iránti szeretetével*”²⁸. A pátriárka cselekedetét sajátos kettősség jellemzi, amennyiben a rezignációnak megfelelő erkölcs általános szintjén gyermekgyilkossággént, míg a hitnek megfelelő vallás abszolút szintjén rituális áldozatként értelmezhető. Ebből fakad a hit paradoxona, amelyben Ábrahám arra szolgáltat példát, hogy az abszurd erejénél fogva az abszolút viszonyban az egyes magányos kivételként magasabb rendű mint a mindenkre általánosan érvényes etika.

Az etika az általános világa, a közösségi értékrend által szabályozott társadalmi érintkezések tere. Kierkegaard úgy gondolta, hogy az etikai nem függeszthető fel a közösség érdekében, mert az egyes feláldozását sohasem igazolhatja a közjó. Ezért bizonyul Agamemnón bűnösnek Iphigeneia áldozati rituáléjával, a műkenéi király hiába vállalja cselekedetével magára a tragikus hős szerepét és sorsát: „*Az etikus teleologikus felfüggesztése nem jelent tehát mást, mint hogy a közösség norma-rendszere, a theszei kerül felfüggesztésre a phüszeire való hivatkozás által.*”²⁹ A mitológiai univerzumban a természet emberfeletti rendje megköveteli a vétkes halandóktól az istenek, ez esetben Artemisz kiengesztelését, a sacrificium ennél fogva minden esetben valamely meghatározott cél érdekében történik. Az ember állattal való helyettesítése mind Iphigeneia, mind Izsák esetében feltételezi az ember és az áldozati állat rituális azonosítását,³⁰ azonban Ábrahám áldozathozatala hitéből fakad, ezért a célt és a kiengesztelés mozzanatát egyaránt nélkülözi.

A hit Kierkegaard által kifejtett meghatározásában a hívő abszolút viszonyban áll Istennel. Kierkegaard Istenről alkotott felfogása sok szempontból

²⁶ Geoffrey H. Hartman: Az Akedah gyengéje. In. *Café Babel*, 1997. 3. 6. Ford. Pusztai Dóra.

²⁷ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. 180.

²⁸ Uo. 144.

²⁹ Gyenge Zoltán: *A Bűn heteronómiája – Richard, Agamemnón avagy Ábrahám*. In. *Lábjegyzetek Platónhoz 2-3. A Bűn*. Szerk. Dékány András – Laczkó Sándor. Szeged Pro Philosophia Szegediensi Alapítvány - Librarius, Szeged, 2004. 57.

³⁰ Mircea Eliade: *Vallási hiedelmek és eszmék története*. Osiris Kiadó, Budapest, 2006. 846. Ford. Saly Noémi.

kritizálható,³¹ annyi azonban bizonyosnak tekinthető, hogy azon a zsidó-keresztény monoteista hagyományon alapul, amelyben az egyén számára a hit jelenti az Istennel való kapcsolat zálogát. Hinni Istenben a hívő embert feltételezi, aki hitén keresztül egzisztálja saját hívő Önmagát. A hegeli spekulatív hitfelfogással szemben Kierkegaard számára a hit a „*par excellence nem objektíválható egzisztenciális aktus*”.³² A hit egzisztenciafilozófiájának része az a határtapasztalat, amely az észérveken túl hívja életre az individuum elsajátított szubjektív igazságát: „*Ez a filozófia akkor kezdődik, amikor az ember által elgondolható minden lehetőség és valóság a teljes kiüttlanságról tanúskodik, azaz a végről, amikor a spekulatív filozófia elhallgat.*”³³

Kierkegaard-kritikájában a hit összemérhetetlen, minden külső feltételtől független szubjektumát Lévinas mint az „*önmagára feszülő egzisztencia*” (*tension sur soi*) példáját írta le. Ez a hívő egzisztencia egy örökre kifejezhetetlen titkot őriz magában, ami a bűn égető érzésével azonos. Ábrahám és a megalázott Isten a négy szemközti magányban találkozik egymással, kapcsolatuk a dialektika győzelmes igazságával ellentétezt hittel a „*szenvedő és üldözött igazság*” formájában mutatja fel. Lévinas szerint a hit révén felfokozott belső dráma a többi ember kirekesztésével egyedül Istent nyitja meg az egyén számára. Lévinas szerint a hit révén felfokozott belső dráma a többi ember kirekesztésével egyedül Istent nyitja meg az egyén számára. Kierkegaard alátámasztja ezt a kritikai megállapítást, amikor a kereszténnyé válást a feltétlen befelé fordulás másokat kizáró aktusához köti: „*a keresztényi élet próbájának kezdete az, hogy az ember annyira befelé fordul, hogy a többiek megszűnnek létezni a számára, annyira befelé fordul, hogy meglehetősen szó szerinti értelemben egyedül marad az egész világon, egyedül marad Isten számára*”³⁴. A bensőségesség felé megtett fordulat magában foglalja a „*fennálló kereszténységtől*” való nyílt elhatárolódást, a hívő egzisztencia ekkor

³¹ Mezei Balázs Kierkegaard Istenét olyan embertelen, részvétlen istenséggént írta le, aki a kozmoteológia őstapasztalatának elvesztéséből és az optikai tapasztalatból adódó távolság rávetítéséből, valamint a tragédia etikai redukciójának a tragédia valóságkonstituáló erejét megszüntető tendenciájából jött létre. A szerző álláspontja szerint absztrakt paradoxonként való felfogása elfeledteti, hogy Isten mindig az emberhez kötődik, akivel elkülöníthetetlen és összekeverhetetlen sorsközösséget az analógiatan, illetve a schellingi pozitív filozófia jobban megragadja mint Kierkegaard filozófiája. Mezei Balázs: A filozófia átalakulása. Töprengések Kierkegaard és Jaspers kapcsán. In. *Vigília*, 2013. 7. 491-500.

³² Czákó: I. m. 22.

³³ Sesztov: I. m. 294.

³⁴ Kierkegaard: A kereszténység elsajátítása. In. *Pannonhalmi Szemle*, 1993. 1. 42. Ford. Miszoglád Gábor.

akként létezik, „ami én a rejtett bensőségességben vagyok”³⁵. Az immanens rejtett énnel végbemenő tárgy nélküli azonosulás - a képmás létrehozásával járó elsajátítás aktusa - megalkotja az egzisztencia faktikus jelenlétét, amelyben az ember a maga egyedi mivoltában ismer Önmagára. Az individuum számára tehát az a magányban megszülető hit „rejtett bensőség”, ami nem találkozik a másik arcával, hanem olyan szubjektumot konstituál, amely a lét önmagára feszüléséből és az eltúlzott felelősség duzzanataként jön létre. Lévinas konklúziója szerint erre vezethető vissza, hogy Kierkegaard-nál az Istenhit alanyának egzisztenciális igazsága végső soron nem más, mint a „szubjektum ontológiai egoizmusa”.³⁶ Ezt az elvitathatatlanul releváns egzisztenciakritikát annyiban árnyalhatjuk, hogy a hit vallási tapasztalata mintha már eredendően magába foglalna egy olyan Egót, ami szükségképpen a maga szubjektumává válik. Legalábbis ez olvasható ki Serres *Ego Credo* című írásából, ahol a hit egyetemes szubjektivitása „azt a kontingenciát jelöli, amely a bizonyosságot és a kételyt, a meggyőződést és annak tagadását, a fényt és a sötétet, a tudást és a tudatlanságot egyesíti magában”³⁷. A Szent Pál által megteremtett új hívő én azáltal áll elő, hogy a csoportbehovatározásból eredő összes partikuláris kötöttség felszámolásával definiálja önmagát a hit singuláris alanyaként. A „hiszek, tehát vagyok” szubjektuma egy hármas kontingencián, a meghatározhatatlan remény és a feltétlen szeretet mellett nem utolsósorban hit és kétely egységén alapul. A kierkegaard-i egzisztenciafilozófia szubjektumtípusának további behatóbb értelmezése helyett ezen a

³⁵ Uo. 41.

³⁶ Emmanuel Lévinas: Kierkegaard. Egzisztencia és etika. In. *Vulgo*, 2000. II. 3-4-5. 255-256. Ford. Tarnay László. A témát illetően érdemes Bacsó Béla és Tarnay László megjegyzéseit figyelembe venni. Írásában Bacsó mutatott rá arra, hogy egyedül a Lévinas által kritizált póre szubjektivitás részesülhet az abszolút viszonyon belül a legmagasabb rendű önmegvilágosodásban. Ennek nem pusztán az általánosan érvényes erkölcsi törvény leküzdése a feltétele, hanem „immanens rögzítettségének” a megkérdőjelezése is. Bacsó Béla: *Ismételhető-e az ismétlés?* In. *Kierkegaard Budapesten*. Nagy András szerk. Fekete Sas, Budapest, 1994. 90., Tarnay kritikai összevetésében Kierkegaard és Lévinas egyaránt az érzékiség hit általi meghaladására törekszik, előbbi a stádiumok bejárása után a hit elérésekor „önmagába fordul és a platóni önmagával párbeszédet folytató lélek mintájára önmagában Istennel közvetlenül színről színre találkozik”, utóbbi számára a transzcendens, örökre megfejthetetlen Másikkal a hívő csak az önmagából kilépés ekstázisában találkozhat egy véget nem érő dialógusban. Az elemzés szerint Lévinas erőszakos volta miatt bírálta a kierkegaard-i szubjektivitást, ami kilépett a hit félhomályából az erőszakot feltételező fénybe, s az etikai fölé helyezett vallási stádiumban az ént „önmagára feszítette” azzal, hogy belső párbeszédre kényszerítette Istennel. Tarnay László: Az etika kihívása vagy a "kihívás" etikája Lévinas – Kierkegaard. In. *Passim*, 2002. 1. 79-80., 85-86.

³⁷ Michel Serres: *Ego Credo*. In. *Pannonhalmi Szemle*, 2022. 2. 28. Ford. Lovász Ádám.

ponton csak annyit érdemes megjegyezni, hogy a rejtett immanens képmás-ként egzisztáló Önmagalét és a nyilvánosság kívánságában transzcendens tárgyként adott Egó mint belső és külső megkülönböztetése a hívó és a kétkedő kettősségének leírására is alkalmazható.

FAUST A KÉTELKEDÉS REPREZENTATÍV FIGURÁJA

Faust a német irodalmi hagyomány jól ismert alakja, akinek története a késő középkor múltjába nyúlik vissza. A források szerint feltehetően egyszerre volt asztrológus, sarlatán és csodadoktor, akinek ellentmondásos személyisége egyesítette magában a lelki üdvösségbe vetett középkori hit és a reneszánsz mágikus-természeti kutatásainak egymással összehétközhetetlen tendenciáit. Mint a tudás emberének archetipikus megjelenítője, a természetfeletti hatalom megszerzéséért alkut kötött a Sátánnal, a mágia által elérhető tudásért cserébe lelki üdvözülését kínálva fel Mefisztónak. A hitét veszített, ördöggel cimboráló Faustot sokáig ebben a szerepben, mint a tévútra jutott vagy elkárhozott tudósok sztereotip alakját őrizte meg az irodalmi emlékezet. A hagyományozás folyamatában Goethe mítoszmunkája, az *Ős-Faust* (1775) és a *Faust* (1831) megírása eredményezett fordulatot, amennyiben megfosztotta diabolikus vonásaitól hősét, akinek a története ettől kezdődően vált német nemzeti mítosszá. A Faust-mítosz a történelem mozgatórugóját a korlátokat leküzdő emberi tudásvágyban mint jellemzően német lelki-szellemi tulajdonságban foglalta össze.³⁸ A tudás különböző, közösségileg elismert képviselői közt a tudós figurája a 19. század elején lépett fel önálló szereplőként az európai társadalmi nyilvánosságban. A korszak tudományképe Mary Shelley regényhőse, Frankenstein doktor volt a szimbolikus alakja, aki a tudás birtokba vételéért már nem paktált le az ördöggel, mint Faust: természettudósként tevékenykedett, és ebben a minőségében mint természettudós vallott kudarcot a munkájában.³⁹

Kierkegaard-ot pályájának legkorábbi időszakától kezdve foglalkoztatta Faust alakja, aki később is végig kísérte gondolkodói útján. Garff értelmezése szerint elsősorban a polgári konformitást elutasító intranzigens modern értelmiségit látta benne, akit nem lehetett beilleszteni az ellentmondásokat

³⁸ Herfried Münkler: *Szörvetség az ördöggel. Doktor Johann Georg Faust*. In. A németek és mítoszaik. Európa Kiadó, Budapest, 2012. 65-68. Ford. Liska Endre.

³⁹ Mester Béla: A tudós mint társadalmi szerep a 19. század magyarországi vitáiban. In. *Tudósok a megismerés színterein. A romantikus tudományok és a 18-19. századi tudóssztereotípiák*. Gurka Dezső szerk. Gondolat Kiadó, Budapest, 2012. 64-65.

feloldó dialektikus világról alkotott képbe.⁴⁰ Mindenesetre korai, 1835 és 1839 közt keletkezett feljegyzéseiben olyan gyakran említette, hogy abból egy félbe-maradt projektre lehet következtetni, amely a „fausti kétkedő” szemszögéből írt levelekből állt volna össze. Kierkegaard könyvet készült írni róla, szándékáról csak Martensen *Megjegyzések a Faust-eszméről Lenau Faustjára tekintettel* (1837) című könyvének elolvasása után tett le végérvényesen.⁴¹ A *Félelem és remegés* megírása előtt, 1842–1843 telén Kierkegaard hozzá kezdett a *Johannes Climacus avagy De omnibus dubitandum est* című, végül befejezetlenül maradt filozófiai szatírájához, melynek Martensen volt a célpontja.⁴² A korszakban Faust iránt megnyilvánuló intenzív intellektuális érdeklődés összefüggött a Goethe iránt tanúsított kultikus tisztelettel, akinek művét Heiberg fordításában állították színpadra, míg Bounonville balettelőadást szentelt neki. Kierkegaard-t Goethe összes munkája közül „a Faust igézte meg leginkább és legtartósabban”, akiről 1935 tavaszán rajzolta meg első portróját. Faust-stúdiumai során idővel elvetette Goethé-nek a hős megtérésére fókuszáló ábrázolásmódját és a *Faust* második részét, helyette a saját engesztelhetetlen kétkedő képéhez közelebb álló 1586-os német eredetinek a rövidített dán népkönyv-változatát kezdte el tanulmányozni. Hegel ikerpárjaként Goethe a korszellemet meghatározó német idealizmus irodalmi reprezentánsa volt Kierkegaard számára, ők ketten képviselték az „emberfeletti szellem” és az „általános reflexió anonim hatalmát”, amellyel az általánossal szemben leértékelték a konkrét Egyest.⁴³ Kierkegaard Faustja eredeti vonásokkal rendelkezik, melyek világosan megkülönböztetik irodalmi előzményeitől. Ricœur meglátása szerint a dán filozófus kivételes tehetséggel alkotott az ellentétek közti konceptuális játék révén különböző embertípusokat, akikben a képzeletbeli végtelenítő folyamata öltött alakot.⁴⁴ Ezt tanúsítják többek között az a vallás három irányát szemléltető, az emberi tulajdonságok sorából kiemelt archetípusok is, akik közül a vágyat Don Juan, a kétségbeesést az örök zsidó, míg a kételyt Faust figurája képviselte: „Ez a fausti elem érvényesül bizonyos szinten minden intellektuális fejlődésben. Ahogy őseink számára a

⁴⁰ Joachim Garff: *Søren Aabye Kierkegaard*. Jelenkor Kiadó, Pécs, 2014. 66-67. Ford. Bogdán Ágnes, Soós Anita.

⁴¹ Mason Tattersal: *Faust's Dog: Kierkegaard, Despair & the Chimera of Meaning*. In. *Eras Journal*, 2015. 2. 16.

⁴² Carlisle: I. m. 34.

⁴³ Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*. Attraktor Kiadó, Gödöllő – Máriabesnyő, 2007. 153.

⁴⁴ Paul Ricœur: *Kierkegaard és a rossz*. In. *Vulgo*, 2000. II. 3-4-5. 225. Ford. Orosz László.

vágyakozást egy istennő testesítette meg, a kétely megszemélyesítője véleményem szerint Faust.”⁴⁵

Kierkegaard művei közül Faust először a *Vagy-Vagy* (1843) koncepciójában jelenik meg kulcsszereplőként. Már ekkor a démoni képviselőjeként lép színre, s ez az első jelentéstársítás a későbbi munkákban is meghatározó marad, s nem következik be érdemi módosulás benne az évek múlásával sem. A *Vagy-vagyban* Faust Don Juan-nal együtt szemlélteti az érzéki és a szellemi démoni két típusát: „*Don Juan tehát az érzékiként meghatározott démoni kifejezése, Faust pedig annak a démoninak a kifejezése, mely mint szellemi van meghatározva, s melyet a keresztény szellem kizár.*”⁴⁶ Kierkegaard különösen Faust Margaréta iránt érzett szerelmének szentel hosszabb fejtegetést. A szellemi természetű kétely mérgére Faust a lelki közvetlenségben szándékozik megtalálni az ellenszert, a szöveg ebbéli szerepében a fiatal lány vérével önmagát megfiatalító vámpírhoz hasonló szeretőként ábrázolja: „*Számára az érzékinek csak akkor lesz jelentősége, miután már egy egész előző világot elveszített, ám e veszteség tudata nincs kitörölve, hanem mindig jelen van, s ezért az érzékiben nem annyira élvezetet, mint inkább feledést keres. Kétkedő lelke semmit sem talál, ahol megnyugodhatna, s így megragadja a szerelmet, nem mintha hinne benne, hanem mert a szerelemben a jelennek olyan mozzanata van, mely egy pillanatra nyugalmat ad, és olyan törekvés is van benne, mely feledtet és eltereli a figyelmet a kétség semmiségéről.*”⁴⁷ Faustnak tehát a kételytől nyugtalan lelke a feledés enyhét ígérő szerelemben keres gyógyírt. Egyetlen szerelmét az különbözteti meg Don Juan hódításaitól, hogy a közvetlenséget érzékileg kívánja, vágyának tárgya, az alázatos Margaréta ezért nem művelt asszony, hanem maga a „közvetlenség”, a „női lélek tiszta, zavartalan, gazdag, közvetlen öröme”. Faust a csábító fölényével igézi meg a gyermeki hittel érte rajongó polgárleányt, aki semminek érzi magát a férfi kiválóságához képest, s amíg az el nem hagyja, teljesen feloldódik benne. Kierkegaard már a *Vagy-vagyban* megfogalmazza a lány ártatlansága iránt kíméletet tanúsító önkorlátozó kételyre vonatkozó állítását, ami a *Félelem és reszketésben* újfent előkerül: „*Faust egy pillanat alatt felméri azt a nagyszerűséget, melyet a leány birtokolni vél, és látja, hogy ez nem bír megállni Faust kételyével szemben, ám Faust ezt nem kívánja tönkretenni, és már az is bizonyos jóindulat, hogy így viselkedik.*”⁴⁸ Kierkegaard írásaiban a kételyben rejlő destruktív, mások tisztaságát, naív hitét lerombolni képes szellemi erővel szemben az ártatlanság jelenti azt az

⁴⁵ Garff: I. m. 66.

⁴⁶ Kierkegaard: *Vagy-vagy*. 89.

⁴⁷ Uo. 200.

⁴⁸ Uo. 203.

ellensúlyt, ami visszafogja a kételkedés szubverzív potenciálját. A fausti kételkedés a *Vagy-vagyban* összességében az esztétikai stádiumban jelen lévő démonikus jelenlétét fejezi ki.

FAUST KÖLTŐI ALAKJA A FÉLELEM ÉS RESZKETÉSBEN

A *Félelem és reszketés* kapcsán, némileg különös módon, ritkán esik szó a benne olvasható Faust-elemzésről. A műnek Ábrahám mint a hit atyja a kulcsszereplője, akihez képest a kételyt megtestesítő Faust másodrangú figura. A kételkedőt Kierkegaard úgy jellemzi, mint akit kettős éhség gyötör: „*Akinek van elképzelése arról, mit jelent a szellemből táplálkozni, az azt is tudja, mit jelent a kétely éhsége, s hogy a kételkedő éppúgy éhezik az élet mindennapi kenyerére, mint a szellem tápláléka után.*”⁴⁹ A szövegben felvonultatott szereplők sorában Ábrahám, a hit lovagja mellett Faust az eszményi kételkedőt testesíti meg, aki a szellemi létforma egy különálló típusát, a démonit reprezentálja. Az isteni és a démoni közös határsértő vonása, hogy hallgatagságuknál fogva mindketten külön-külön feltárják az etikai általános határvonalát, a megbánás küszöbét. Míg az etika a hallgatni képtelen tragikus hősben találja meg szubjektumát, addig a démoni igazi csapdája a hallgatásban rejlik, ahogy az Egyes és az Isten viszonyában a hallgatás a közös tudást foglalja magába. Kierkegaard azért tulajdonít nagy jelentőséget a hallgatásnak, mivel „*tulajdonképpen a titok és a hallgatás teszi az embert naggyá, mert a bensőségesség jellemzői*”.⁵⁰ Ábrahám a Mórija-hegyre vezető útjának nem az abszolútum a végállomása, mivel a szenvedély mozdulatával visszafordul a szellem világából az evilági létezés felé, s végül a földi életben találja meg a boldogságot azáltal, hogy az abszurd erejénél fogva a hit felfoghatatlan csodájaként visszakapja fiát, Izsákot. A démoni ezt a kettős mozdulatot önmagától soha nem tudja megtenni. Kierkegaard több „*költői példát*” hoz az általános etika érvényességi körén kívül eső démonikus létezőkre. Közéjük tartozik az Agnetét elcsábító víziszellem, Sára, akinek Tóbiás érkezéséig mind a hét férjét megöli a szerelmes gonosz démon, az örület által üzött zseni, valamint a púpos, az együttlérzést elviselni képtelen III. Richárd. Mindannyian kívül rekedtek az általánosan, ezért lehetnek a pszichológiai elemzés mintapéldái, miután közös sorsuk, hogy „*vagy elvesznek a démoni paradoxonban vagy megszabadulnak az isteniben*”⁵¹.

⁴⁹ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. 175.

⁵⁰ Uo. 156.

⁵¹ Uo. 172.

A *Vagy-vagy*hoz hasonlóan Faust a *Félelem és reszketés*ben sem egyszerűen a kétely önmagában vett szubjektuma. Az egyén és az általános viszonyát szemlélteti, ahol az individuum rejtőzködésével és némaságával akarja megmenteni az általánost. Faust az empatikus kételkedő költői alakja, aki együttérzést tanúsít a világ irányában. III. Richárd démonisága abból ered, hogy elutasítja a testi fogyatékoságából személye iránt tanúsított együttérzést, Faustot egy fontos megszorítással élve úgy ábrázolja Kierkegaard, mint „*együttérzéssel megáldott kételkedőt*”. Ez a „*költői alak*” birtokában van a kételyben lakozó szenvedélynek, ami tehát ezúttal nem filozófiai téma, mint Descartes esetében, hanem a költői ábrázolás problémája: „*A kétely csak akkor ölthet költői alakot, ha Faust ily módon önmagába fordul, s tulajdonképpen csak ekkor fedezi fel a valóságban is annak minden szenvedését.*”⁵² A teoretikus kételkedő a bensőségesség felé való odafordulásban alakul át költői figurává, s ekkor fedezi fel a mások számára szenvedés forrását jelentő kétely sötét oldalát. Új tudása birtokában egyik első felismerése, hogy a létezés inherens módon szellemi, s kételyből eredő tudása szellemi hatalommal ruházza fel, amellyel bármikor képes lenne oly módon romba dönteni az emberi élet öntudatlan boldogságát, hogy közben a „*szorongás sikolyai*” kísérik lépteit. Mivel Faust „*együttérző lélek*”, ezért a létezés iránti szeretetéből fakadóan önkorlátozó magatartást tanúsít szellemi képességének használatakor. Ahogy a szellem végtelen rezignációjából a hit lovagja átugrik a hit véges ittlétébe, a kételkedő alakmása is feladja a birtokában lévő végtelen szellemi erőt. Faust azonban nem az egzisztenciális ugrást választja, hanem befelé fordul, s empatikus költőként van jelen az evilági életben. A *Félelem és reszketés*ben a világról lemondó végtelen szellem átalakulása a világba visszatérő véges egzisztenciává Ábrahám és Faust esetében az ugrás és a befelé fordulás két egymástól különböző mozdulatának a kivitelezése révén történik meg.

Faust cselekedetében Margit iránti szerelme játssza a döntő szerepet. Jellemében sajátos kettősség fedezhető fel, amennyiben az egyöntetű szellemi tudásvágy mellett fogékony az élet mindennapi örömei iránt. A *Félelem és reszketés*ben úgy jelenik meg, hogy kételyének szellemi hatalma megsemmisíti számára a valóságot, ezt ellensúlyozandó, életszeretete mégis alkalmassá teszi arra, hogy beleszeressen Margitba. Ettől függetlenül azonban Faust éppúgy a démoni szerelemre példa, ahogy a víziszellem története. A csábító démon tragikus hőssé váló átalakulása Kierkegaard-nál az ártatlanság hatalma által megy végbe. Ennek példája Agnete, aki ártatlanságánál fogva győzi le a víziszellemet, örökre megfosztva azt a csábítás hatalmától. A víziszellem a megbánás dialektikus csúcán két dolgot tehet: okosan visszavonul a tenger

⁵² Uo. 174.

mélyére, vagy belépve az abszolút viszonyba hagyja, hogy Agnete szerelme megmentse a házasságban. A víziszellem a csábítás bűnével kilépett az etikai általános köréből, ahova a házassággal csak akkor térhet újra vissza, ha előtte belép az abszolút viszonyba, mert „a bűnben az egyes már a démoni paradoxon felé haladva is magasabb rendű mint az általános”⁵³. A paradoxon végül az általános etika restitúciójában teljesedik be: a víziszellem képes megtenni önerőből a megbánás végtelen mozdulatát, amivel levetkőzi démoni nivoltát, de ezt követően az abszurd erejénél fogva már nem képes újra megragadni a valóságot.

A KÉTELY ÉS A BŰN PARADOXONA

A csábítás szubjektumaként a démoni az esztétikai stádiumban fejti ki hatását. Kierkegaard a vízidémon és Agnete szerelmi történetén keresztül szemléltette a démoninak az etikai általános régiójában végbemenő integrációját. A csábítás bűnként való leleplezésével a végtelen szellem világában a démoni átalakul tragikus hőssé, ahol létmódja megfelel a halhatatlan lélekének.

Kierkegaard a fausti kételyről szóló eszmefuttatását a *Félelem és reszketés*ben a vallási stádiumba való belépés lehetőségének a felvillantásával zárja. A tudós kételkedővel szemben Faust azért lehet képes a végtelen szenvedély birtokában erre a szintlépésre, mert költői alak. A költőt Kierkegaard az *Isméltés* című munkájában a szellem embereként ábrázolja, akinek a szerelem az elsődleges tapasztalata, s poétikus igazsága a lírai hangulatban nyilatkozik meg. Ha Faust költői alakját ebből a szemszögből értékeljük, akkor róla is elmondható, hogy az etika szintjén „általánosságban kivétel”, s ebben a pozíciójában az átmenetet jelenti a vallásos egzisztenciához.⁵⁴ A költő képzeleténél fogva magasrendű szereplőket képes teremteni, hőseit a démoni eszmeiség határozza meg, akiknek démonisága abban áll, hogy szenvedéseik közepette is elutasítják a külső segítséget.

A *Félelem és reszketés*ben Kierkegaard az abszolútumhoz való viszony két típusát különbözteti meg: Ábrahám a hit, Faust a bűn paradoxonára nyújt példát. A paradoxon az istenbizonyíték eszközeként az ész szenvedélye, amelynek az a célja, hogy felfedje azt, amit a ráció nem képes elgondolni. Kierkegaard egyrészt a szkepszisnek ezt az elhibázott, mert végletekig feszített

⁵³ Uo. 166.

⁵⁴ Kierkegaard: *Isméltés*. In. *Kierkegaard művei* 5. 80. Ford: Soós Anita.

használatát nevezi bűnnek, amelyben az ész önpusztító szenvedélyként lepleződik le.⁵⁵ A bűn paradoxona másrésről a kétely döntő átalakulását eredményezi: *„Ha ellenben a kételkedő egyessé tud válni, aki mint egyes abszolút viszonyban áll az abszolúttal, akkor felhatalmazást kap a hallgatásra. Ebben az esetben kételyét bűnné kell változtatnia. Ebben az esetben paradoxonba kerül, viszont kételyéből kigyógyul, még ha újabb kétely is kerítheti hatalmába”*⁵⁶. A bűn paradoxonának megértéséhez a bűnt a tagadásra visszavezető hegeli nézettel szembeállított azon álláspont visz közelebb, amely úgy szól, hogy *„a bűn állítás – de nem olyan, amit fel lehet fogni, hanem paradoxon, amiben hinni kell”*⁵⁷. A felfoghatatlan bűn tehát csak a hitben tárul fel paradoxon formájában, ami egyúttal azt is jelenti, hogy a bűn teljes mélységét csak a hit mutathatja meg. Kierkegaard azonban megkíméli a kételkedőt az Akédah-hoz hasonló próbatételtől, amelyre már csak azon okból kifolyólag sem kerülhet sor, mivel Faust alakja nem illeszthető be a zsidó-keresztény hitvallás hagyományába. Faust Isten helyett Mefisztóval állt kapcsolatban, akinek a történet szerint egykor eladta a lelkét, a *Félelem és reszketésben* azonban ez a tény egyáltalán nem jelenik meg. A kétkedőnek a bűn paradoxona által kiváltott állapotváltozását sem ábrázolja részleteiben a szöveg, ahogy azt Agnete és a vízidémon esetében megtette, mindössze arról ír, hogy Faust egy leküzdött betegség után visszanyerte egészségét, s végérvényesen kigyógyult kételyéből. A vallási stádium határtapasztalata mintha egy terápiás kezelést feltételezne, melynek rejtélyeibe és lefolyásába mindazonáltal nem nyer beavatást az olvasó.

A bűn és a kétely összefüggése azért lényeges Kierkegaard filozófiájában, mert a bűn legfontosabb jelentése a hit felől írható le. Elemzésében Ricœur utal rá, hogy *„a hit egy létmód, Istennel szemben, Isten előtt”*, a bűnnel kapcsolatban pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy *A halálos betegségben* a leg súlyosabb vallási vétségről, a kétségbeesésről szintén elmondható, hogy ez *„a bűn Isten előtt-való”*.⁵⁸ *A halálos betegségben* Kierkegaard a költői alakként ábrázolt Fausthoz hasonló *„vallási irányultságú költői egzisztencia”* típusát mutatja be. Ez a költői egzisztencia a kétségbeesés és a bűn közti dialektikus határvidéken lelhető fel, s elsősorban sajátos bűnfelfogása teszi egyedivé, amennyiben számára a bűn egy állítást feltételező létezési mód. Ahogy arra Ricœur rámutatott, a szellem születési pillanatát magába foglaló eredendő bűnt jelölő szorongáshoz képest a kétségbeesésben a bűn *„véglege-*

⁵⁵ Sutyák Tibor: *Kierkegaard és a paradoxon*. In. *Søren Kierkegaard 1813-2013.*, 220.

⁵⁶ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. 176.

⁵⁷ Kierkegaard: *A halálos betegség*. Göncöl Kiadó, Budapest, 1993. 114. Ford. Rác Péter.

⁵⁸ Ricœur: I. m. 222., 225.

sen áttevődik a törvényszegés etikai szférájából a hit-nélküliség vallási szférájába”, a testi vétkek világából a szellem szférájába. Az ember ontikus lehetőségeként elgondolt bűn ettől kezdődően foglalja el az erény helyét a hit ellenpólusaként: „a bűn Isten előtti természetes létezési módunk, ez maga az egzisztencia mint elhagyatottság”.⁵⁹ A költő érdemét ennek alapján abban kellene látni, hogy felfedi, a bűnös ember mint Egyes Isten előtt állva a maga elhagyatottságában jelenik meg. Ricœur rendkívül fontos, hit és bűn oppozíciójára vonatkozó felismerését érdemes tovább gondolni, s közelebbről megvizsgálni, hogy miként jelenik meg a jelzett egzisztenciális ellentét Kierkegaard írásaiban. Ebből a szempontból elsőként azt kell konstatálnunk, hogy a bűn paradoxona és a hit paradoxona egyazon ontoteológiai helyzethez kötődik. Ebben a szituációban az emberi egzisztenciát az tünteti ki, hogy elérkezett arra a pontra, ahol Isten előtt áll. A hit és bűn az Isten-előtt álló ember pozíciójában azonos helyen, mégis egymással ellentétes jelentésben nyerik el helyiértéküket. Ábrahám a hit abszurd erejénél fogva visszakapja fiát, s megtalálja az evilági életben a földi boldogságot. A *Félelem és reszketés*ben azonban megválaszolatlan marad az a kérdés, hogy mi a sorsa annak az elhagyatott bűnös egzisztenciának, aki a bűn paradoxonában hisz, miként kell elképzelünk őt, amikor visszatér az életbe. Kierkegaard mindenesetre nem beszél arról, hogy a szellemi démoni költői figurájaként Faust lenne az, aki kételyét bűnné formálva át, az abszolút viszonyban bűnősként állhatna Isten színe elé. Csak annyit tudunk, hogy hinni többek közt azt is jelenti, mint nem kételkedni, s ha volt valaki, aki Kierkegaard számára ezt mindenki másnál igazabb módon tanúsította, az a hit lovagja, Ábrahám volt: „*De Ábrahám hitt, és nem kételkedett, hitt a képtelenségben. Ha Ábrahám kételkedett volna, akkor másként cselekszik, valami nagyszerűt és csodálatosat tett volna, mert hogy is tehetett volna mást, mint nagyszerűt és csodálatosat!*”⁶⁰ A kétely nagyszerű és csodálatos cselekedetéhez képest a hitben semmi nagyszerű, semmi csodálatos nincs. És mégis, csak benne van jelen az, akihez képest az emberi egzisztencia a kételyre mint a hittel szembeállított bűnre ismer rá.

⁵⁹ Uo. 226.

⁶⁰ Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. 98.