

Siklósi István

Az ELTE-BTK filozófia szakának 26 éves hallgatója vagyok, ahol 2001-től folytatok tanulmányokat. Ezt megelőzően hallgatója voltam A Tan Kapuja Buddhista Főiskola vallásbölcseleti szakirányának. Az érdeklődési körömhöz tartozó, és további feldolgozás alatt álló témák közé tartozik a szabadság és az akarat megközelítése Søren Kierkegaard és Szent Ágoston filozófiájában. E mellett foglalkozom az isteni és az emberi természet viszonyának kérdésével Krisztusban, az 5. század első felének megközelítéseiben. A korai buddhista filozófia tárgyköréből az öntermészet (szabháva) és önjellegzetesség (szalakkhana) viszonyának kérdését vizsgálom, valamint az önmagátlanság (anattá) tételének értelmezéseit. Az e témákból írt dolgozataim TDK üléseken kerültek bemutatásra. Az *Én és a szabadság fogalma Kierkegaard filozófiájában* című dolgozat 2006 folyamán íródott és arra tesz kísérletet, hogy egy értelmezési lehetőséget nyújtson Kierkegaard szabadság-felfogásához.

SIKLÓSI ISTVÁN

Az Én és a szabadság fogalma Kierkegaard filozófiájában

Bevezetés

Hétköznapijaink során rengeteg emberrel találkozunk. De tulajdonképpen mi is az ember? „Az ember szellem. De mi a szellem? A szellem az Én. De mi az Én? Az Én [Selv, Selbst] olyan viszony, amely önmagához viszonyul, vagy a viszonyban az, hogy a viszony önmagához viszonyul; az Én nem viszony, hanem a viszonyban az, hogy a viszony önmagához viszonyul.”¹ – írja Søren Aabye Kierkegaard egy helyen. Máshol az Én meghatározásának tekintetében tömörebb a szerző: „Az Én – szabadság”.² Azonban ha az Énről teszünk említést – Kierkegaard felfogásában – nem csak erről van szó, hanem egy feladatot is teljesítenie kell az embernek ahhoz, hogy valóban Én legyen: önmagává, vagyis Énné kell válnia. Mit jelentsen mindez? Az egyén nem lenne Én, nem lenne énje, el kellene sajátítania, vagy létre kellene hoznia ahhoz, hogy Én lehessen? Mire lenne ez jó számára, miért érné ez meg neki? Az embert Teremtője hozta létre, és ezáltal szabadságot biztosított számára, elengedte, amivel lehetősége lett arra, hogy azzá váljon, amivé önmagát teszi, alakítja. Aki nem válik Énné – Kierkegaard szerint –, sosem jut el addig, hogy valójában éljen.

Mit kell érteni azon, hogy valaki valójában él? Azt, hogy abban a viszonyban, ami önmagához viszonyul, nem jelentkezik semmiféle olyan tényező, mely ezt a viszonyt, vagy pontosabban viszonyulást befolyásolná. Vagyis nem jelentkezik torzulás, mely kétségbeesést idéz elő, vagy nem jelenik meg szorongás. Hogyan válhat az ember Énné? Úgy, hogy abban a hatalomban alapozza meg önmagát, amely őt létrehozta. Hogyan vihető ez végbe? A hit által, egy olyan mozgás révén, aminek során az Én létrejön. Ez a mozgás pedig a viszonyulás mozgása, mozdulata, az embert létrehozó hatalomban történő megalapozás, mikor az ember hisz, hiszi, hogy ő maga szabadság, és nem terheli bűn.³ „Aki az életet, mielőtt élni kezd, nem hajózta körül, az sohasem jut el addig, hogy éljen”⁴ Tulajdonképpen ez lenne az a feladat, ami az Én előtt áll, hogy elkezdj

¹ *A halálos betegség* p. 19.

² Uo. p. 36.

³ Jelen dolgozatban tulajdonképpen azt szeretném állítani, hogy Kierkegaard-nál ezt jelenti a szabadság.

⁴ *Az ismétlés* pp. 8-9.

élni életét, a hit által megalapozott életét. Nyilván csak az képes egy ilyen utazásra, aki már él, mivel a nem-élő nem tehet utazást. A kérdés az, hogy mi lenne ez az utazás? A tömör válasz erre az lehetne, hogy helyben mozgás, olyan mozgás, aminek során az Én létre jön önnön lehetőségéből, amit az önmagához viszonyuló viszony jelent, illetve tesz lehetővé annak révén, hogy olyan viszony, ami önmagához viszonyul. A viszonyulás egyfajta szabadságot jelent, hogy az ember, az Én azzá váljon, amivé önmagát teszi. A kérdés ezzel kapcsolatban abban áll, hogy hogyan kellene felfognunk ezt a szabadságot. A szabadság itt a szabad választás szabadságát jelentené? Ha igen, akkor ez hogyan egyeztetethető össze azzal a kijelentéssel, hogy az „Én – szabadság”? Eme kérdéskörök körbejárása lenne az a cél, amit jelen dolgozat kitűz maga elé. Nem célja a kérdések teljes mértékű, kimerítő tárgyalása, különösen azért, mert a legtöbb említett kérdésre talán pontos és egyértelmű, legfőképpen végleges válasz nem adható.

Az Én fogalma Kierkegaard-nál

Mi az Én? Egy olyan viszony, ami önmagához viszonyul; pontosabban a viszonyban az, hogy a viszony önmagához viszonyul. A fentebb idézett meghatározás ennyit árul el. Ez értelmezésre szorul. A *halálos betegség* című műben a szerző, Søren Kierkegaard többet is elárul. Az Én végtelenség és végesség, mulandó és örök, szabadság és szükségszerűség szintézise. De az ember, eme tényezők szintéziseként tekintett egység, még nem Én. Akkor mi az, mi tekinthető Énnek? Az a viszony, amiben a viszony önmagához viszonyul. Ebben az esetben mit értsünk itt „szintézisen”? A „szintézis” kifejezés Kierkegaard korára már meglehetősen széles körben használt terminus volt, leginkább két, vagy több tényező együttesét, egységét jelentette/jelenti. Itt – mivel Kierkegaard szinte minden művében Hegel filozófiáját támaszt – Hegel eszméit szeretném áttekinteni.⁵

Hegel megközelítésében minden őt megelőző álláspont – Kant, Fichte, Schelling nézete – csupán elvont, formális elgondolás, aminek semmi köze nincs a valósághoz, mert kihagyja, eltekint a lényeges dologtól, az egyeditől, és nézete csak általános módon fogalmazódik meg. Schellingnél az objektum és a szubjektum az Én szintézisében azonossá válik.⁶ Ez az azonosság Hegel szerint csak egy elvont azonosság lehet, mert

nincsen valódi tartalma. Az azonosság schellingi tétele egyszerűen üres, mert ha valaki azt kérdezi „mit gondol azonosságon, s akkor kiderülne, hogy éppenséggel semmit sem gondol rajta, s hogy az azonosság neki csupán üres név”.⁷ Mitől nem üres az azonosság? Ha tételezzük, állítjuk az Ént, azt hogy az Én ilyen azonosság, akkor csak elvontan határoztuk meg, mire gondolunk. Az azonosság állítása maga után vonja a különbözőség állítását, az egyik tételezése tételezi a másikat. A probléma az ellentmondás tételében rejlik, mert ha valami azonosság, akkor nem lehet különbözőség az ellentmondás tétele szerint, mert „A” kizárja azt, ami „nem-A”. Jelen esetben az azonosság fennállása a különbözőség egyidejű fennállását zárja ki. Azonban az ellentmondás tétele nem képez problémát, mert az önmagára irányuló reflexió esetében, ha tételezzük az azonosságot szemlélt és szemlélő között, és ha a szemlélő tételezése a reflexióban a szemlélt tételezését, mint különös, egyes dolog tételezését vonja maga után, és ezek egységeként állítjuk a szemlélő és a szemlélt azonosságát, akkor az ellentmondást kiküszöböltük. Vagyis ha azt állítjuk, hogy két dolog azonos, és eme azonosság egyik tényezője a szemlélő, a másik a szemlélt, és maga a szemlélt az azonosság, akkor maga az azonosság feltételezi a különbözőség meglétét. Mert a szemléltben jelen van a szemlélő és a szemlélt, a szemlélő szemléli a szemléltet, majd visszatér magához, mint szemléltőhöz, aki egy tárgyat szemlélt. Ebben az esetben a különbözőség jelen van a szemlélt azonosságában, mint a szemlélt tárgya, amitől, amit felfogva tér vissza a szemlélő önreflexiója során saját magához, az azonossághoz, amely mozgással az ellentmondást kiküszöböltük.

A reflexióban ennek megfelelően a szemlélő, mint egy „dolog” áll szemben önmaga más-létével, ami, mivel más-lét, ellentétben áll a szemléltővel, mert szemlélt, de a lényegük, az öntudat azonos, ezért egy magasabb igazság tekintetében nem állnak ellentmondásban egymással. A szemlélő a pozitív, ellentéte, a szemlélt a negatív, de lényegi egyezésük magasabb igazságként tekintve pozitív egység. Itt azért van értelme magasabb igazságról beszélni, mert Hegel szerint minden filozófia hordoz magában igazságot, amit a rendszernek nem kizárnia, hanem beolvasztania, beemelnie kell magába, mint az ő igazságának kifejtéséhez vezető fokot. Valami lényege önmaga látszata, mely nem csupán látszat abban az esetben, ha nem mint elvontat tekintjük, hanem mintegy tartalommal bírót, vagyis olyat a maga különösségével, ami fogalma szerint kifejlődött, és ezzel együtt meghatározott. Az Én, az öntudat is végigjárja a maga fázisait, és szintéziseként jelenik meg, két tényező szintéziseként, két tényező, a tételezett én (szemlélt), a különös én (szemlélt, antitétel) egységeként. Ez az Én-fogalom már tartalmaz közvetítést, nem közvetlen egység. A közvetítés Hegel meghatározása szerint:

⁵ A következő bekezdésekben adott áttekintés vázlat csupán, pontosságra törekszik ugyan, de teljességre a hely szűke miatt nem törekedhet, célja az, hogy egyértelművé tegye mi az a szintézis, és hogy ennek révén megválaszolhatóvá váljon az, hogy szintéziseként tekintve az ember miért nem Én.

⁶ Schelling 1983, p. 99-103.

⁷ Hegel: Enciklopédia I. § 116-122, p. 192-203.

„kezdés és továbbhaladottság egy másodikhoz, úgy, hogy ez a második csak annyiban van, hogy vele szembenálló mástól érkezünk el hozzá.”⁸ Kezdetet jelenthet minden, amitől kiindulunk, ezt elsőként elvontan ragadjuk meg. A vizsgálódás, a filozofálás célja, hogy ugyanoda lyukadjunk ki, ahonnan elindultunk, de máshogyan, tartalommal telítve, nem elvontan, hanem áttekintve a hozzá vezető különös eseteket is.

Az öntudat, vagy az „Én vagyok” tétel esetében ez annyit jelent, hogy ha ez a kiindulópont, akkor kezdetben csak annyit tudok, hogy Én vagyok, de ez az ismeretem csak egy elvont ismeret, nem mond semmit sem. Mert – csakúgy, mint az azonosság fogalmánál – ha rákérdezek, hogy ez mit jelent, akkor nem tudom megmondani, de ha ez az ismeretem közvetítetté válik, ismeretté, akkor képes az ember elmondani, hogy mit ért rajta, például, hogy egy gondolkodó, akaró, kételkedő létező. A közvetítettség a meghatározás szerint, egy elvont kezdőponttól olyan továbbhaladást jelent egy másik ponthoz, ami a kezdőponttól függve nyeri el értelmét, mert csak annyiban más, amennyiben egy másik felől közelítjük meg, mint olyan szükséges másikat, ami előmozdítja a mozgást, a dolog kifejlődése felé. Minden tudás, ami tudásnak és ismeretnek nevezhető, csak közvetített lehet, közvetlen ismeret nem szolgáltat tudást, mert ha van valamiről egy elvont fogalmunk, amit önmaga másletére, vagyis egy konkrét, egyes, különös dologra vonatkoztatunk, és ez alapján jutunk el az általános-fogalmi létéhez, ami már ismeretnek nevezhető, közvetítést hajtottunk végre. Hegel eme séma, logikai keret mentén állította fel rendszerét. Hegelnél a logika egyben ontológiát is jelent, rendszere a világ struktúrájának felel meg alkotójának elképzelése szerint.

Az Én itt egy közvetített Ént jelent, ami egyben általános és konkrét, az Én eszméjét. Két tényező, egy általános, elvont Én és egy konkrét Én harmadik, közvetítésen átesett egységét jelenti, mely egység nem azonos egyik őt alkotó elemmel sem, de nem is különbözik tőlük. Ezekből épül fel, ezekből álló egység. Ha azt mondjuk, hogy az ember testből és lélekből áll, akkor az ember nem test és nem lélek, hanem test és lélek egyben, ezek egysége. Erről van itt is szó, olyan egységről, ami – a test-lélek példával élve – tud arról, hogy a test és a lélek egysége. Kierkegaard-nál viszont másról van szó. Nem fogadta el a rendszer létjogosultságát, nem tartotta megfelelőnek a valóság leírására a rendszert többek között azért, mert a rendszer nem enged teret a véletlennek, ami valóság része, ami jelen van a valóságban.⁹ Valamint azért sem, mert a valóság nem „van”, hanem történik, változásban van, „az, ami lesz”, és nem „az, ami van”.¹⁰ Szinte

⁸ Uo. § 12, p. 42.

⁹ *A szorongás fogalma* p. 16.

¹⁰ Uo. pp. 18-19.

mindegyik művében kritikával illeti Hegel, vagy más rendszeralkotó filozófus, rendszert alkotó tevékenységét és rendszerét.

Kierkegaard Hegellel szemben többször felhossa, hogy miközben előfeltevésektől való mentességre törekszik rendszere, magyarázat nélkül használ olyan fogalmakat, amik a rendszer lényegi elemét képezik. Ilyen például a közvetítés, a tagadás, az átmenet kategóriája, azok a mozgást, a rendszer dinamikáját adó fogalmak, tényezők, amik nélkül a rendszer elvesztené dinamikus voltát, és nem lenne képes magyarázatot adni a változásra. De voltaképpen, mivel nem magyarázza meg eme fogalmakat, kategóriákat nem is képes erre.¹¹ Emellett egy lényeges részét képezi Kierkegaard rendszerrel szembeni kritikájának az a megjegyzés, hogy egy rendszert alkotó filozófus nem áll a rendszerén belül, kívül reked az általa épített házban. Az egyén nem „történeti egyén”, az egyén számára nem mindegy, hogy a rendszer egyik elemét, vagy éppen őt éri valamilyen veszteség, vagy súlyos kimenetelű baleset.¹²

Ez a gondolat explicit módon jelenik meg egyik művében, ahol így ír: „Ha az egzisztáló saját magán kívül is valóban létezhetne, valami lezártat jelentene neki az igazság; de hol van ez a pont? Az Én-Én matematikai pont, melynek egyáltalán nincs ittléte (Dasein); ennyiben mindenki elfogadhatja ezt az álláspontot; nincs útjában egyik a másiknak. Csak pillanatonként lehet az egyes individuum egzisztálása közben a végesség és a végtelenség egységében, mely az egzisztálás fölé emelkedik.”¹³ Itt szóba kerül, hogy az Én-Én, vagyis az öntudat csupán matematikai pont, vagyis egy tudati absztrakció, vagy csupán objektív léttel bíró tényező. A rendszerben csak ilyen szerepe lehet az Éennek, mert az egzisztáló, az, aki egy adott esetben az igazságra vonatkozó kérdést felteszi, kinnreked saját magán, az Én-Én-en. Az az Én, ami felteszi az igazságra vonatkozó kérdést, azért reked kinn az igazságot kutató Én és tárgyának, az Énnek egyezéséből, mert nem egy, az egyedi létező által magára ismert általános, elvont fogalom, hanem csak az egyes, szellemmel bíró intelligencia, aki egzisztál, vagyis úgy létezik, hogy mindig keletkezésben, változásban van, befejezetlen. A rendszer viszont nem törődik a keletkezővel, a rendszer számára minden befejezett, elfordul attól, ami számára csupán átmenet, a mozgást, a valamivé – adott esetben fogalommal/eszmével – válást elősegítő kategória.

¹¹ Uo. p. 97.

¹² Mindezek mellett meg kell jegyezni, hogy sok gondolatot átvész Hegeltől. Ez tulajdonképpen érthető, hiszen ha egy filozófus egy másik filozófust kritizál, és ha célja nem több, mint hogy saját filozófiáját mutassa be a kritika által, akkor is fel kell használnia azt a fogalmi keretet, amit ellenfele használ, egyébként nem az adott filozófus kritikáját adná, hanem csupán egy feltételezett opponenssel perlekedne, de nem a megnevezett személlyel.

¹³ *Utóirat* p. 382.

Az, hogy az objektív az igazság, azt jelentheti, hogy a rendszer határozza meg, hogy mi az igazság, mi az ő igazságának, a rendszernek a része, és azt, hogy mi az, ami megvalósult létezőként magasabb szinten számít igazságnak. Igazságnak számít minden a hegeli rendszeren belül, csak a legtöbb igazságon túl kell menni, mert vagy dogmatikus, vagy szkeptikus, ez pedig teljesen kifejtve a filozófia rendszere. A rendszer maga viszont, mivel rendszer, úgy tekint magára, mint teljesre, vagyis mint igazra és valósra. Csakhogy a rendszer alkotója máshogy gondolhatja akkor, amikor felveszi a fizetését, amely cselekedet egyéni, és csak egy emberhez kötött,¹⁴ nem pedig a beteljesedett emberhez, az ember történetével, sőt a világ történetével együtt.

Az igazság Kierkegaard szerint a szubjektív, azonban a szubjektív folytonos alakulásban van, ezért jelentene valamilyen lezárttságot az, ha az egzisztáló magán kívül is létezhetne a rendszer egy pontján. Az egzisztáló egyes viszont nem meghatározott és nem lezárt, keletkezésben van, mert egzisztál, ami a szerző értelmezésében azt jelenti, hogy valami keletkezésben van, nincs kész, befejezetlen. Ha ettől eltekintünk, és az objektívet tartjuk igazságnak, akkor a rendszer eszméjével és az Én-Én tételével – ahogy az a rendszerben megjelenik – mindenki egyetértene, de ha kívülről tekintünk a rendszerre, és mintegy azt az embert nézzük, aki magát a rendszert alkotja azzal a céllal, hogy fény derüljön az igazságra, akkor ő maga, a kérdező nem szerepel önmaga rendszerében. Máshogy azt is kérdezhetnénk, hogy melyik az az ész, ami – Kant esetében – véghez viszi a tiszta ész kritikáját és elemzi önmagát, mert ha nincs ilyen ész, akkor az egész kanti elgondolás nem több – követve a kanti gondolatok menetét –, mint jelenség, beleértve a tiszta ész fogalmait is, a kategóriákat. Igaz, talán az így megfogalmazott kérdés elszórt, vagy téves, de jelenleg csak példaként szolgált.

Kierkegaard elgondolásában az egzisztencia csak pillanatonként létezhet a végtelesség és végesség egységében. Az egzisztáló ugrál, ugrást (Spring, Sprung) hajt végre egyik pillanatból a másikba. Itt nincsen közvetítés, nincs átmenet, illetve más jelenti az átmenetet. Az átmenet az ismétlés kategóriája. Ismétlés az esztétikum szintjén, a hétköznapi élet fizikai területén nem lehetséges, csak a vallás szintjén fordulhat elő. De mi ismétlődik? Az ismétlés fogalmát Kierkegaard úgy érti, hogy ami volt, az megint lesz. Az ismétlés „az egykor-voltat újjá teszi”.¹⁵ Ez az egzisztencia esetében az egyik pillanatról a következőre való átmenetet biztosító „önazonosság”.¹⁶ E közben felmerülhet, hogy valaki kétségbeesetten nem akar Önmaga lenni, vagy kétségbeesetten Önmaga

akar lenni, de mindenképpen mozdulnia kell, mert az egzisztencia jellegzetessége éppen abban ragadható meg, hogy folyamatos változás alatt áll, pontosabban keletkezése folyamatosan történik. Itt válik láthatóvá a szubjektív igazsága, ami mintegy az Én szintéziséhez viszonyítva, külső pontból nyeri igazságát, igaz voltát. Az egzisztencia estében erről van szó, különösen akkor, ha a „vallásos egzisztencia” esetét nézzük.

Térjünk vissza a kierkegaard-i Énhez. Az Én – Kierkegaard fentebb idézett meghatározása szerint – olyan viszony, ami önmagához viszonyul, nem viszony, hanem a viszonyban az, hogy a viszony önmagához viszonyul. Mit jelent ez a fentiek tükrében? Ha a viszony a test és a lélek kapcsolata, akkor ez még nem Önmaga, nem Én, mivel a viszonyban az egyes elemek korántsem biztosan tudnak arról, hogy ők elemek egy kapcsolatban.¹⁷ Elképzelhető, hogy a lélek nem tud arról, hogy egységet képez a testtel, és az is megeshet, hogy a test – eltekintve attól, hogy a klasszikus dualizmus szerint nem tudatos – sosem lesz képes tudomást szerezni arról, hogy mellette létezik a lélek is, sőt nem csupán mellette, hanem vele egységben. De ha tudnak egymásról, akkor már egy olyan viszonyról beszélhetünk, ami önmagához viszonyulva tud arról, hogy egy viszony, ami önmagához viszonyul. Tisztában van azzal, hogy milyen elemek alkotják, és hogy minek az egysége, sőt önmagával szemben állást foglalhat, elfogadhatja, vagy vissza is utasíthatja magát. Csak akkor beszélhetünk Énről, ha jelen van a tudatosság is, azonban a tudatosság jelenléte nem elegendő ahhoz, hogy az ember Önmaga legyen. Ha az ember test és lélek viszonya, akkor megeshet, hogy a lélek tudatos, tud mindenről, kivéve egyetlen egy dolgot: nevezetesen, hogy viszonyban áll a testtel. Ebben az esetben a test és a lélek egységében jelen van a tudatosság, mégsem beszélhetünk arról, hogy egységük tudatos lenne. A viszonyról kell tudnia annak, aki Önmaga. Valaki akarhat Önmaga, vagy nem-Önmaga lenni, attól függően, hogy egy létező viszonyhoz milyen viszonyulás fűzi. Ezért az Énné válásban, és ezzel együtt a szabadságban a viszonyulás tényezője a döntő.

Az Én nem két tényező viszonya, hanem egy pozitív harmadik, mely létrehozza magát az Ént. Nem negatív harmadik, hanem pozitív egység.¹⁸ Szintézis, két tényező,

¹⁷ Alastair 2003, pp. 375-382.

¹⁸ A halálos betegség p. 19. Taylor a szöveghelyet úgy értelmezi, hogy itt a „valós” és az „ideális” Én megkülönböztetését kell látnunk. (Taylor 1945, pp. 142-180.) Azonban Taylor megkülönböztetése kérdéses eme kontextusban. Az Én egysége „valós” egység Hegelnél is, nem csupán ideális, Hegel éppen a közvetítés szerepének kiemelésével igyekszik rámutatni, hogy nem csupán arról van szó, hogy egy üres egység kell tételeznünk, hanem egy olyan létezőt, aminek tartalma van. A különbség inkább a viszonyulás tényezőjében lehet, mely elem nem szerepel Hegel rendszerében, mely egy olyan viszony, amiben két tényező egyesül egy olyan egységben, mely magasabb szintű igazságot jelent. Kierkegaard-nál nincs magasabb szintű igazság, valamint olyan viszonyról van szó, amiben a viszony önmagához viszonyul. Értelmezésemben ez jelenti a különbséget pozitív és negatív egység között.

¹⁴ Uo. pp. 376-377.

¹⁵ Bacsó 1994, pp. 87-95.

¹⁶ Az ismétlés pp. 27-28.

még hozzá két egymással ellentétben lévő tényező egysége, de nem csupán ez jellemzi. Valami más is, nevezetesen az, hogy a két elem viszonya viszonyul önmagához, azon viszony fennállása során, amit a két entitás kapcsolata jelent. A szabadság és a szükségszerűség, az örök és a mulandó, a végtelenség és a végesség egymással szemben állnak, ellentétek. Egységük azonban nem meghaladott egység, itt nincs szó hegeli értelemben vett meghaladásról, közvetítésről. Itt nem cáfolja meg az egyik a másikat, hogy a más-lét negativitása révén eljuthassunk a kettő szintéziséhez. Az ellentétek nem oldódnak fel egy harmadikban, illetve egységet képezve megmaradnak annak, amik. Az ellentétek oly módon harcolnak egymással, hogy egy egységet képeznek. Ez az egység az Én.

Itt nincs meghaladott egység, valamelyik elem az egymással szemben álló tényezők közül győz. Győzelme viszont csupán pillanatnyi. Az egzisztencia folyamatosan változik, pillanatról pillanatra keletkezésben van, ezért nem maradhat tartós valamely állapot.¹⁹ Ez alól természetesen kivételt képez az az eset, mikor az ember Isten előtt éli életét, mert ekkor örökre az, amivé magát tette, mert aszerint ítéltetik meg, amilyen éppen. Ez viszont azért áll fenn, mert Isten változhatatlan és nem azért, mert az egzisztencia az. A szükségszerűség és a szabadság viszonya az emberben, a választás esetében az lehet – a kétségbeesést hozva fel például –, hogy az ember, vagy kétségbeesett, vagy sem, vagy önmagává válik, és megalapozza létét az őt létrehozó hatalomban, vagy nem. Vagy megházasodik, vagy nem teszi meg. Az ő döntésén múlik, mivé válik, mivé lesz, mivé teszi, alakítja magát, házassá emberré, vagy agglegénnyé/hajadonná. Az Én a test és a lélek példáján szemléltetve nem mást jelent, mint azt, hogy a test és lélek viszonya viszonyul ahhoz, hogy ő a test és a lélek viszonya.²⁰

De hogyan viszonyul hozzá? Többféle módon viszonyulhat, lehet elutasító, érzéssel fűtött, vagy torzulás is jelentkezhet abban a viszonyban, ami önmagához viszonyul, vagy éppen szorongás jelenhet meg benne megváltoztatva ezzel az Én szerkezetét. Mert az a viszony, ami önmagához viszonyul úgy teszi ezt, hogy például a kétségbeesés esetében, ez a viszony torzzá válik. Ha torzzá, vagy szorongóvá válik a viszony, akkor egyrészt adott a bűnösség lehetősége, másrészt a torz viszonytal adott a bűn maga. Mert a bűn nem más, mint az, ha kétségbeesetten Önmagunk, vagy kétségbeesetten nem Önmagunk *akarunk* lenni Isten előtt. Az Isten előtti lét teszi mindezt etikai színezetűvé és ez az a felelősség, amivel az járt, hogy Teremtője elengedte teremtményét, lehetővé téve ezzel azt, hogy a viszony viszonyuljon önmagához és egyben mászhoz is.

Itt egy sajátos önreflexióval állunk szemben, mivel az önreflexió csupán tud arról, hogy ő az, akiről szó van, de a viszonyulás tényezője a hozzáállás milyenségére vonatkozik, sőt, ennek ténye fokozódik, ha azzal szemben viszonyul önmagához, aki őt magát létrehozta. Ez tehát egy olyan sajátos értelemben felfogott önreflexió, ami tud arról, hogy egy önreflexió, és mivel reflexió, tud arról, hogy önreflexió, azonban ez még nem adna magyarázatot arra, amit keresünk, a kierkegaard-i Énre. Kierkegaard-nál nem csupán viszonyról van szó, vagy két tényező valamilyen kapcsolatáról, ami lehet reflexív is, hanem egy ezektől különböző tényező jelenlététől lesz más az így felfogott Én, attól, hogy a viszony önmagához viszonyul. Ha csak negatív egység volna, akkor két dolog reflexív viszonya már olyan szintézist eredményezne, ami Önmagát, Ént képez, de az ember, noha több dolog viszonya, ha csupán viszony, akkor még nem Én. Ehhez még hiányzik a minőség tényezőjét lehetővé tevő viszonyulás, különösen azzal szemben, aki létrehozta azt a viszonyt, aki ő maga.

Úgy tűnik, hogy a viszony két dolog kapcsolatát jelöli, míg a viszonyulás két dolog kapcsolatának milyenségét meghatározó tényező. Egy másik emberhez fűz egy kapcsolatot, lehet idegen, barát, családtag vagy ismerős. Viszont ismeretlenként lehet szimpatikus, vagy nem szimpatikus, barátságos stb., vagy egy már ismert személyhez való viszonyomat is beárnyékolhatja a harag, vagy éppen a barátság derűje. Minden esetben úgy tűnik, hogy egy másik emberhez fűződő kapcsolat milyenségét éppen az határozza meg, hogyan viszonyulok hozzá. Ehhez az illetőnek jelen sem kell lennie, hiszen egy szobában magányosan üldögélve gondolhatok a legutóbbi vitámra az egyik családtaggal, akivel összekötő viszonyomat éppen a harag jellemzi. Ebben az esetben haraggal viszonyultam ahhoz a viszonyhoz, ami a családtag és köztem áll fenn. Kierkegaard-nál ennél nagyobb jelentősége van eme fogalmaknak, mert az Én „ontológiai”²¹ struktúrájába tartoznak és meghatározzák magát az Ént. Az Én, Önmaga: szellem, és mint szellem csak tudatos lehet.

Maga az Én, a szellem, annak révén jelenik meg, hogy a viszony önmagához viszonyul, ez pedig annak révén viszonyul önmagához, hogy az, aki magát a viszonyt teremtette, elengedte őt, és hagyja, hogy azzá váljon, amivé lesz, amivé magát teszi. Ha ez nem történt volna meg, vagyis az ember nem lenne teremtetett, akkor nem lehetne szellem. Teremtése által viszont lehetősége van arra, hogy szellemmé, Énné váljon.

21 Kierkegaard-nál, mivel elvetette a rendszer gondolatát, és mert nála az egyes, a személy egzisztencia, befejezetlen, folytonos alakulásban van, nem lehet olyan értelemben vett ontológiáról beszélni, mint Hegel, vagy bármely más kortárs vagy más filozófus esetében. Ezért talán pontosabb lenne 'szubjektív ontológiáról' beszélni, de eme szófordulat szokatlan, és talán értelmezést igényel, melyre itt sajnos helyhiány miatt nincs lehetőség.

19 Alastar 2003, pp. 380-382, Taylor 1945, pp. 163-170.

20 Vajda 1994, p. 380; Alastair 2003, p. 381.

Hogyan? Viszonyulhat önmagához azáltal, hogy viszonyulhat a máshoz, és fordítva azáltal, hogy viszonyulhat a máshoz, viszonyulhat önmagához.²² Ez egyben felelősséget is jelent annak tekintetében, hogy az egyén mivé válik, hogyan viszonyul a máshoz és önmagához, ezzel mintegy teret adva az etikának, valamint a szabad akarat jelentőségének is. Ebben rejlik a viszonyulás jelentősége az Én Énné válásának, és Énként való létének folyamatában.²³

A viszonyulás ad lehetőséget az Én számára, hogy egyáltalán Én lehessen. Ennek révén kerülhet kapcsolatba valahogyan – és éppen ez a „valahogyan” az, amit a viszonyulás, mint a viszony milyenségét meghatározó tényező, megszab – annak a viszonynak az alkotójával, aki én magam vagyok, az Istennel, aki az Én szabadságát ezzel a teremtető aktussal hozta létre, azáltal, hogy elengedte teremtményét.²⁴ Valamint ennek köszönhető, hogy kétféle kétségbeesés létezik, és azért, mert kétfajta kétségbeesés létezik, tudható, hogy valami alkotta a viszonyban önmagához viszonyuló viszonyt. Ez az érvelés körben forgó. Az, hogy az ember Önmaga legyen, feladat saját maga számára, nem csupán egy lehetőség, hanem egyfajta kötelesség Teremtőjével szemben, aki megadta számára ezt a lehetőséget és kegyelme, Krisztus által biztosította a kivitelezést a hit, az Igazságban való hit révén. Ehhez viszont véghez kell vinni a hit mozgását. Énné kell válnia, képesnek kell lennie a hit mozdulatának végrehajtására, amelynek révén kiküszöbölődik a körben forgás. Az Én feladata ugyanis az, hogy Énné, Önmagává váljon. De mivel az Én mindig az, amivé lesz, egzisztálva, keletkezve „létezik”, ezért mindig újra és újra el kell sajátítania magát, ha teljesíti feladatát. Hogyan viszi ezt végbe? Hogyan válik az Én Énné?

Az Én mozgása és a hit

Az Én feladata az, hogy önmagává váljon. Eme feladat teljesítése közben, ha az embernek sikerült „önmagává válnia, akkor egyúttal konkréttá vált” a végesség és a végtelenség meghatározásának tekintetében. „A fejlődésnek tehát abban kell állnia, hogy az ember önmagától végtelenül elszakad, s ezzel végteleníti az Ént, s hogy ugyanakkor önmagához végtelenül visszatér, amivel pedig végesíti.”²⁵ Itt Kierkegaard egyfajta mozgást ír le, amit ki is mond a lehetőség és a szükségszerűség meghatározásának szempontjából véghezvitt elemzésben: „...ha önmagunkká válunk, éppen akkor kerülünk

a helyünkre. A keletkezés kimozdulás a helyről, viszont az önmagunkká válás helyben mozgás”.²⁶ Mit jelent ez a „helyben mozgás”? Az Én egy olyan viszonyulás, ami attól létezhet, hogy az ezt létrehozó hatalom, Isten mintegy elengedi, hagyja kicsúszni a kezéből teremtményét, az Ént, ezáltal válhat azzá ami, ettől válhat Énné. Olyan Énné, Önmagává, ami szabadság,²⁷ a szó azon értelmében, hogy bármi lehet, nincsen megkötve, nem meghatározott az, hogy mi lehet. Így az Én az, amivé válik, „amivé lesz”.²⁸ „Az Én a lehetőség szerint éppannyira lehetséges, mint szükségszerű; mert hiszen az Én Önmaga, de azzá kell válnia. Amennyiben az Én Önmaga, úgy szükségszerű, amennyiben viszont önmagává kell válnia, annyiban lehetőség.”²⁹ Itt talán érdemes elidőzni a szabadság fogalmánál.

Kierkegaard-nál a szabadság felfogása az akarat szabadsága felé hajlik. A *Vágy-vagy* több helyen hangsúlyozza, hogy a szabadság számára liberum arbitriumot jelent, azaz szabad akaratot.³⁰ A szabad akarat az akarat szabadsága annak döntési lehetőségében. Az akarat azt választhatja, amellel kötelezheti el magát, ami mellett akar, döntése független bármely más tényező bárminemű szerepétől. Ez a vagy-vagy eszméje mellett érthető, mert az Én, az Önmaga az, ami mellett választásával elkötelezi magát, amivé válik. Máshol azonban nem ilyen egyértelmű a szabadság fogalma. Amikor a szerző azt írja, hogy „Az Én – szabadság”³¹, akkor vajon mire gondol? Úgy tűnik arra, hogy az Én azzá válhat, az lehet, ami akar. Mélyebben tekintve, mivel az Én szerkezetében egységet alkotva jelen van a szükségszerűség és a szabadság, valamint a lehetőség, így a választás „ontológiai”, és nem csupán etikai értelmet is kaphat. Az Én azért lehet a szabadság, ebben az értelemben, mert az, amivé szabadságából eredően válik, keletkezik. Az Én, az individuum egzisztencia, folytonos keletkezés, ezért nem lehet más, mint pillanatról pillanatra önmagává alakulás. Az alakulás pedig azt eredményezi, amivé az Én önmagát teszi, amit választ, a választás ontológiai értelmében. Más szavakkal: a lehetőség és szabadság nélkül nem lenne képes az Én a valamivé válásra. Azonban az Én képes rá, az, amivé önmagát teszi, ezért az Én lehetőséggel rendelkezik, szabad.³²

A szükségszerűség és a lehetőség viszonylatában az Én nem létezhet se lehetőség, se szükségszerűség nélkül, a kettő szintézise, nem csupán egysége, hanem egy ezekből

22 Dupré 1963, pp. 41-42.

23 *A halálos betegség* p. 22.

24 Vajda 1994, pp. 377-386; Dévény 2003, pp. 126-127.

25 *A halálos betegség* p. 37.

26 Uo. p. 44.

27 Uo. p. 36.

28 Uo. p. 37.

29 Uo. p. 43.

30 Például *Vágy-vagy* p. 591.

31 *A halálos betegség* p. 36.

32 Ezt a dolgot későbbi részében fejteném ki, illetve igyekszem mélyebben megvizsgálni.

képződött harmadik. Viszont, hogy az Én Énné váljon, ahhoz ama hatalomban kell megalapoznia magát, amely hatalom őt létrehozta, vagyis Istenben. Istennél minden lehetséges, ennek elfogadása maga a hit. Aki ezt képes elfogadni, az képes hinni.³³ Ha az Én önmagává válásában hiányzik a szükségszerűség, akkor az Én nem képes konkrétá válni, számára a valóság mint lehetőség létezik. Minden pillanat mást és mást tartalmazhat, ami a következő pillanatra elveszti létét. Ami az egyik pillanatban lehetséges, a következőben elveszti lehetőségét, és minden lehetségessé válhat. Ekkor viszont nem Istennél lehetséges bármi, hanem mindenkor és mindenhol minden lehetséges. Az Én ekkor nem egy szilárd hatalomban alapozta meg magát, hanem megmaradt a lehetőség-nél, amiből számára nem létezik kiút. Mert – Kierkegaard példájával élve – ahhoz, hogy az ember magát lássa a tükörben, az szükséges, hogy konkrét ismerete legyen magáról, más esetben csak egy embert látna, de nem magát. A lehetőségben, fantáziában, képzelődésben „ragadt” Én nem képes megismerni, felismerni semmi konkrétat, így saját tükörképét sem. Számára e kép megmarad azon lehetőségben, hogy vagy magát látja vagy csak egy embert, számára semmi nem tartalmaz szükségszerűt, aminek révén képes lenne meghatározhatni bármely partikuláris létezőt, kiemelten saját magát.

Ennek másik oldala az, ha az Én számára minden szükségszerűvé válik, és elveszik a lehetőség. Ebben az esetben az Énnak nincsen lehetősége valami mellett dönteni, vagy mélyebb értelemben valamivé válni. Egy olyan esetet ír le Kierkegaard, hogy egy ifjú elképzelt magának valamit, egy olyan eseményt, dolgot, ami őt megrémítette és ettől kétségbeesett. Harcol a kétségbeesése ellen, de harca maga a kétségbeesés, így a küzdelemben eleve elbukott. A hívő esetében, annál, aki képes abban hinni, hogy Istennél minden lehetséges, ez nem történhet meg. Bukása nem bukás, mert ha a küzdelmet magát el is veszti, hisz abban, hogy ez nem történhet meg. Hitének tárgya Isten, akinél minden lehetséges. Ezért tényleg nem történhet meg, ha Isten az, akinek révén nem fog megtörténni, ami Isten nélkül, végtelen lehetőség nélkül, megtörténhet. Mert ebben az esetben értelmetlen, nincs értelme ama feltevésnek, hogy a kétségbeesés vége, az e felett aratott győzelem, a kétségbeesés megszűnését jelenti, és nem a kétségbeesés azon formáját, amit a nem-kétségbeesés kétségbeesése jelent. Ennek csak a hit által kifejezett megalapozás vethet véget abban az alapon, ami őt létrehozta. A váltás itt minőségi és nem mennyiségi változásban ragadható meg.

A kétségbeesés ellen folytatott küzdelem addig küzdelem marad, amíg nincsen lehetőség a harc befejezésére. A lehetőség jelenléte, megléte jelen esetben a kétségbeesés megszűnését is jelenti, mert nem lesz, ami miatt kétségbe tudna esni, bukása csak

emberi mértékkel számít bukásnak. Énné vált, azzá az Énné lett önnön szabadságából, akit Isten elengedett. De hogyan vitte ezt végbe? A hívő „elveszti eszét”. Ez egy lényeges kitétel, mert Kierkegaard ezzel elhatárolja a tudás és a hit területét. A hit nem lehet a racionalitás tárgya, az értelem „felfüggesztődik” a hit előtt. Ennek indoka Kierkegaard szerint az, hogy a hit, éppen azért, mert hit, alapvetően különbözik az értelemtől. Nem adható a hit területén racionális magyarázat a hit tárgyát illetően, csak leírható a hit mozgása, de a hit egyéni „érzlete”, vagy „ténye” nem tehető interszjektívvé, mint egy matematikai tétel. Az egyén szférájába kerül, és nem lépheti át ebben az értelemben privát világának határát, csak úgy, mint Kierkegaard szerint a szubjektum maga, az individuum, amely szintén „zárt világ” a többi ember megközelíthetőségének tekintetében. Eme tényről függetlenül annak, aki hiszi, hogy Istennél minden lehetséges, lehetséges van elkerülni a kétségbeesés bukását, a végességet. Mert ha Istennél minden lehetséges, akkor, ami emberi értelemben bukás, az még korántsem számíthat bukásnak az Isten előtti létezés tekintetében. Ezért lényeges a hit, ami révén képes az egyén Énné válni azáltal, hogy megalapozza magát ama hatalomban, akinél minden lehetséges, Istenben.

Kierkegaard azt írja, hogy: „A hitben ez a dialektikus. Általában az ember semmi mást nem tud, minthogy ez vagy az a dolog vele remélhetőleg, valószínűleg stb. nem fog megtörténni. Ha mégis megtörténik, akkor elbukik. A vakmerő fejest ugrik a veszélybe, amelynek a lehetősége ennyi és ennyi; ha aztán a baj utoléri, akkor kétségbeesik és elbukik. A hívő látja, és emberi értelemben megérti a bukását (abban, ami vele történt vagy abban, amit mert), de hisz. Ezért nem bukik el.”³⁴ Az ember valami miatt esik kétségbe, ami lehet egy ifjú fantáziája, amint elképzelt „egy szörnyű dolgot”. Ez a „szörnyű dolog” kétségbe ejti, és ettől nem képes szabadulni, mert a kétségbeeséstől való szabadulás igyekezete még mindig kétségbeesés. A vakmerő viszont, mert vakmerő, tisztában van ezzel, mégis fejest ugrik, de nem hisz. Hasonlóképpen mint a *Félelem és reszketés* című műben szereplő végtelen rezignáció lovagja, szemben a hit lovagjával. A különbség a két 'szint' mozgásában lelhető fel. A hívő és a végtelen rezignáció lovagja arisztotelészi értelemben vett mozgást hajt végre, abban az értelemben, hogy a mozgás valamiből valamibe tartó átmenetet jelent.³⁵ Ez jelen esetben a lehetőségből az aktualitásba, beteljesült lehetőségbe való átmenetet írta le.

Ha ezt az átmenetet úgy értjük, hogy egy A pontból irányul B pont felé, akkor valamiből valami lesz. Ez érthető minőségi, mennyiségi értelemben, így beszélhetünk keletkezésről, pusztulásáról, vagy egy dolog minőségi értelemben vett megváltozásáról.

³⁴ Uo. p. 47.

³⁵ Ross 2001, pp. 116-117.

³³ Uo. p. 46.

Jelenleg két szempontból érdekes a mozgás: mint változás és mint keletkezés. Az Én tekintetében az addigi állapotból való kimozdulás és egy teljesen új minőség fellépése azonos folyamatnak tűnik. Mivel ha létezett is a hit révén történő megalapozás (Istenben történő megalapozás) előtt az Én, az akkor sem volt az az Én, akivé vált, ha Istenben alapozta meg magát, mert eme mozgás következtében megszűnik kétségbeesése és egy másfajta Én jön létre, vagy Önmaga mássá válva lesz Önmaga. A fentebbi idézet szerint „A keletkezés kimozdulás a helyről, viszont az önmagunkká válás helyben mozgás.”³⁶ Az idézetben szereplő „viszont” kifejezés arra enged következtetni, hogy az önmagunkká válás esetében nem lehet szó keletkezésről, csak változásról. Itt a cél nem az, hogy nem-Énből Én, hanem éppen az, hogy az Én lehetőségéből Én legyen. A mozgás megmarad átmenetnek, de nem A-ból B-be irányul, hanem A-ból A-ba. Ábrahám hitt, mint a hit atyja képes volt elrugaszkodni A pontból úgy, hogy nem tudta van-e B pont, vagy bármi más, de hitt abban, hogy vissza fog érkezni ugyanoda, A pontba. Ennek elemzéséhez Kierkegaard vizsgálatát venném igénybe és az ő példáját, Ábrahám történetéből Izsák feláldozását.

A történetben miben hitt Ábrahám? Abban, hogy Isten – akitől egyszülöttjét, az ígért gyermekét kapta – nem kívánja Izsák halálát. Ábrahám nem kérdezte Istent, miért kellene így tenni, nem próbált alkudozni Istennel, mint Sodoma és Gomora esetében. Ábrahám szó nélkül elindult Mórija hegyére és – Kierkegaard szerint – hitte, hogy Isten nem kívánja Izsák halálát. Ábrahám elindult feláldozni egyszülött fiát, lemondott róla, de ha abban hitt, hogy Isten nem kéri tőle Izsákot, akkor lemondásával egyidőben vissza is kapta azt, akiről lemondott, azáltal, hogy hitte, Isten ezt nem kívánja. *A halálos betegségben* szereplő kifejezéssel élve, Ábrahám abban hitt, hogy Istennél minden lehetséges, és még ha fel is kell áldoznia fiát, valahogy vissza fogja kapni, mert ha Istennél minden lehetséges, akkor ez is lehetséges. Ábrahám lemondott arról a lehetőségéről, hogy megtartsa fiát, engedelmeskedett, és ezzel lehetőségétől megfosztva magát, szükségyszerűvé vált. A szükségyszerűvé válást olyan értelemben használnám, hogy egy döntés mellett kötelezte el magát, hogy – jelen esetben – feláldozza fiát, ami által elveszett azon lehetősége, hogy megtartsa Izsákot ellenszegülve Isten parancsának.

„Ábrahám azonban hitt” abban, hogy Isten nem akarja Izsákot, ennek révén visszakapta azon lehetőségét, amit fel akart áldozni, amiről lemondott. Itt Ábrahám a lemondás által elindult egy adott pontból és nem egy másikba, hanem a hite által ugyanoda érkezett vissza. Kierkegaard szavaival: „A hittel semmiről sem mondok le, ellenkezőleg, a hittel mindent megkapok, pontosan abban az értelemben, hogy akinek akkora hite

van, mint a mustármag, hegyeket tud elmozdítani.” Kissé lejjebb ez áll: „az abszurd erejénél fogva mindent az utolsó fillérig visszakapsz, ha képes vagy hinni.”³⁷ A rezignáció lovagja, vagy a tragikus hős, a vakmerő nem képes megtenni a hit mozdulatát, vagyis visszajutni ugyanoda, ahonnan mozgása kezdetét vette, de az ugrást ő is megteszi, elrugaszkodik A pontból, de nem ér el sehova sem, vagyis elbukik.³⁸

A kétségbeesés betegsége abban áll, hogy az ember nem képes meghalni, örök Énnel rendelkezik. A fizikai értelemben vett halál nem jelent végleges elmúlás. Emberi értelemben igen, hiszen meghal a test, de ezen halál nem végleges, mert az Én örökre az, amivé vált. A vakmerő képes elnyerni, vagy valamilyenné tenni, alakítani Énjét, de nem képes kilábalni, meggyógyulni a kétségbeesés halálos betegségéből, amit minden pillanatban megkap az Én. A hit lovagja viszont képes megtenni az ugrást, lemondani a végesről, a végtelenről és elindulni, elrugaszkodni a semmi felé, a „senki földjére”, ahonnan hite révén képes visszatérni. A visszatérésre a rezignáció lovagja képtelen. Egy kötéltáncos esetében a legnehezebb az lehet, hogy egy ugrással kerüljön a megfelelő pozícióba a kötélen. Ha a rezignáció lovagja a kötéltáncos, akkor sosem képes megtenni ezt, de a hit lovagja igen.

„A végtelenség lovagjai táncosok, akik képesek lebegni [...] De amikor aláhullanak, nem képesek rögvést felvenni azt a helyzetet, egy pillanatra meginognak. [...] De hogy olyan legyen, mintha állna vagy menne, hogy az életbe való ugrást járássá változtassa, hogy a fenségest a leghétköznapi módon fejezze ki – erre csak az a lovag képes [a hit lovagja] –, ez az igazi csoda.”³⁹ Itt a különbséget a visszaszerzés mértékében látja Kierkegaard a két lovag között. Másik helyen azt írja, hogy: „a rezignációhoz nincs szükség hitre, de hogy a legcsekélyebbet is elnyerjem az örök tudatomon túl [ez itt a másik mű kontextusában talán jelentheti az Ént], ahhoz már hit kell és éppen ez a paradoxon.”⁴⁰ A halálos betegség tárgyalandó helyén viszont más viszony rajzolódik ki, miközben a mozgás, az Én Énné válása ugyanezen 'A'-ból más módon 'A'-ba tartó mozgást ír le a hívő esetében, míg a nem-hívő esetében 'A'-ból 'B'-be irányul a mozgás, ahol 'B' a biztos bukást jelenti.

A hívő Istenre bízva a segítség módját, de közben hiszi, hogy Istennél minden lehetséges. Ha a vakmerő fejest ugrik a veszélybe azzal, hogy szembeszáll a kétségbeeséssel, akkor a hívő nem ezt teszi, hanem bízva Istenben megalapozza magát benne és re-

37 *Félelem és reszketés* p. 81.

38 Uo. p. 79.

39 Uo. p. 66.

40 Uo. p. 80.

36 *A halálos betegség* p. 44.

ménykedik abban, amiben hisz, hogy ha Istennél minden lehetséges, akkor az is, hogy a kétségbeesés harcából, a küzdelemből Isten ki fogja vezetni. Ennek révén képes önmagává válni, mert „ez az Istenhez való viszony révén valósítható meg”.⁴¹ A hívő bukása lehetetlen, mert éppen abban hisz, hogy nem fog elbukni, így ha emberi értelemben el is bukik, isteni tekintetben nem bukott el, sőt örök életet nyert. Ha Jézus korában Jézus segíteni akart valakin, akkor annak hinnie kellett ahhoz, hogy segíthessen. Bízni kellett abban, hogy emberi mértékkel megmenthetetlen, és abban is, hogy a jelenlévő hatalom, vagy hitének tárgya képes segíteni, megdönteni a megmenthetetlenséget, és meg tudja menteni.⁴²

Ennek során véleményem szerint szintén két mozdulat történik, egy elrugaszkodás és egy megérkezés. Az attól való elrugaszkodás, hogy a szituáció megváltoztathatatlan és hogy valami képes megváltoztatni, majd pedig bizalom abban, hogy a megváltoztatást képes valami véghez vinni. Így a mozgás egésze olyan ugrás, ami A-ból indul és egy másfajta A-ba érkezik. A-ból indul, abból, hogy helyzete megváltoztathatatlan, és képes hinni az „abszurd erejénél fogva”, hogy mégis megváltoztatható, ami által visszatér ugyanoda, de már nem ugyanúgy. A változást a hit általi segítség ténye jelenti. Az jelen esetben mellékes, hogy a segítség fizikálisan végbement-e vagy sem, jelen szempont szerint az a lényeges, hogy az a mozgás hogy megy végbe, amit a hit jelent, vagyis az ugrás. Az ugrás olyan mozgás, ami egy szilárd pontból irányul a hitben megfogalmazódó dolog felé az abszurd erejénél fogva, hogy bár látszólag nem az áll fenn, mégis az fog bekövetkezni, amit a hit remél.⁴³

A segítségre szoruló esetében végtelen rezignációt jelent, ha képes lemondani arról, hogy megmenthetetlen, hogy „mekkora szenvedéllyel értette meg a segítség lehetetlenségét” – rezignáció lovagja; míg a hit mozdulatát az képviselheti, hogy „mennyire őszinte azzal a hatalommal szemben, amely neki segített” – hit lovagja. Itt először lemondva a segítség lehetőségéről, lemond a véges világról is, ahol megmenthetetlen, és egy másikban alapozza meg magát, ahol van segítség, ami segített neki – meggyógyította. Ez a mozgás az önmagává válás folyamatában szilárd alapot teremt az Énnak, hogy Önmaga lehessen, örökre az, ami eme mozgás által lenni képes.

Az elemzett szövegrészeknél történő mozgás az Én alakulása során mehet végbe, amikor azzá válik, ami. Az Én lehetőség szerint nem létezik, a valóság, a beteljesült lehetőség felől tekintve az, amivé lesz. Ennek során, illetve ahhoz, hogy az Én Énné, önmagává váljon egy önmagából Önmaga felé irányuló mozgást végez. Eközben viszont megalapozza magát az őt létrehozó hatalomban és ennek révén minőségileg változik meg. A mozgás ilyen értelemben minőségi változást előidéző történés. Az idézett szövegrészben az áll: „A fejlődésnek tehát abban kell állnia, hogy az ember önmagától végtelenül elszakad, s ezzel végteleníti az Ént, s hogy ugyanakkor önmagához végtelenül visszatér, amivel végesíti.” Ha az egyén lemond lehetőségéről, és hiszi, hogy Istennél minden lehetséges, beleértve azt is, amiről lemondott, akkor visszakapta azt, amiről lemondott. A lemondás révén az egyén végtelenül elszakad önmagától, lehetőségeinek elhagyása miatt szükségszerűvé válik, abban az értelemben, hogy nincsen választási lehetősége, ami alapján irányt szabhatna valamivé válásának. Azonban ha hisz, akkor hite által visszakapja azon lehetőséget, amiről lemondott. E közben válik az Én azzá, ami, megalapozza létét Istenben, vagyis potenciális létezőből aktuálissá vált, beteljesült lehetőséggé. Két 'síkon' történt változás: létrejött az Én, mint aktuális entitás és ennek során minőségi változás zajlott le, létre jött az Én, a hívő Én, a hívő tette által. A hívő egy mozgást hajtott végre, ami során kiinduló állapotába tért vissza. Minőségi változáson ment át, a hit révén hívő Énné vált, ezzé tette önmagát, mint Ábrahám.

A kétségbeesés, a szorongás és a hit

Platón és Arisztotelész szerint a filozófia a csodálkozással kezdődik, Kierkegaard szerint viszont a kétségbeeséssel.⁴⁴ A kétségbeesés jelenti a filozófia kezdetét, és nem a csodálkozás. De mi a kétségbeesés? A kétségbeesés a halálos betegség. A szerző *A halálos betegség* című művének elején Lázár feltámasztásáról tesz említést. Lázár betegsége nem volt halálos, hiszen Lázár feltámadt, mintha csak aludt volna, és álmából ébredt volna fel. János evangéliumában az áll, hogy „a betegség nem okozza halálát”.⁴⁵ Ezt úgy kell érteni, hogy a halál nem volt halálos? Tulajdonképpen igen, mivel az Én örökre az, amivé magát teszi ama hatalom előtt, aki létrehozta. A hívő élete éppen ebben különbözik

41 *A halálos betegség* p. 37.

42 Uo. p. 48: „...mert hiszen különös kényességre vall, hogy ezernyolcszáz évvel ezelőtt történhetett egy ember csodálatos megsegítése. Hogy csodálatosképpen segítségben részesül-e az ember, az lényegében attól függ, mekkora szenvedéllyel értette meg a segítség lehetetlenségét, majd nyomban azt, mennyire őszinte azzal a hatalommal szemben, amely neki mégis segített.”

43 Ábrahám esetében, hogy Isten nem kívánja Izsák halálát, míg a segítségnyújtásnál, hogy meggyógyítható.

44 Sesztov 1999, p. 287.

45 Jn 11, 4. Itt meg kell jegyezni, hogy a latin és a görög szövegben szó szerint az áll, hogy „a gyengeség nem [vezet] halálhoz” („infirmis haec non est ad mortem”, „aszthenia ouk esztin prosz thanaton”), mely sokkal közelebb visz ahhoz, ahogy Kierkegaard a kétségbeesést érti. A Károli-féle fordítás ezt úgy oldja meg, hogy „ez a betegség nem halálos”. Itt és a fentebb szereplő fordításban nem válik láthatóvá az „ad mortem”, illetve a „prosz thanaton” kifejezés, ami szó szerint „halálhoz” jelentéssel bír.

a nem-hívó életétől, hogy életét Isten előtt éli. Ezért lehetséges a bűn is, amit a bűnös mindig Isten előtt követ el, ettől bűn a bűn. Ez az, ami örökre bűnössé formálja az embert az üdvösség kérdésében, melynek elnyerését megnehezíti, vagy lehetetlenné teszi. Azonban a hívő számára semmi sem lehetetlen, mert hisz abban, hogy Istennél minden lehetséges, és az is, hogy a bűnös üdvözüljön. Ez az a gondolat, ami megbotránkozást szül abban, aki nem hisz, és hitre buzdítja azt, aki hisz.⁴⁶ Ha olyanná válik, aki abban az igazságban alapozta meg magát a hit mozgása által, aki őt magát létrehozta, úgy a halál betegsége nem halálos. Ellenkezőleg: az a betegség, hogy a halál nem halálos. Ez abból következik, hogy a kétségbeesés betegsége önsorvasztást jelent, olyan önsorvasztást, ami egy végtelen folyamat, hiszen az az Én akarja elsorvasztani magát, aki képtelen elsorvasztani önsorvasztás által. Nem tud eltűnni, vagy nem tud olyan Önmaga lenni, amilyen szeretne lenni. Ha például valaki azt mondja, hogy „Caesar leszek, vagy semmi”,⁴⁷ és nem Caesar, akkor kétségbeesik, mivel nem tud nem lenni, képtelen arra, hogy semmi legyen, mivel akkor nem lenne, és nem semmi lenne.

A kétségbeeső valami miatt esik kétségbe, ez a valami pedig bármi lehet, de leginkább Önmaga, az, hogy valaki kétségbeesetten Önmaga akar lenni, vagy az, hogy valaki kétségbeesetten nem akar Önmaga lenni. De tulajdonképpen a kétségbeesés második formája feloldható az első formában, tekintve, ha az Önmaga nem akar Önmaga lenni, akkor olyan Önmaga akar lenni, aki Önmaga, csak az az Önmaga, aki változni szeretne, aki nem egyezik meg azzal, akivé szeretne változni. Például ha valaki elképzei, hogy milyennek kellene lennie, vagy társas kapcsolatai révén nyert képe nem egyezik meg azzal, amit tapasztal önmagáról, akkor előfordulhat, hogy nem akar az lenni, aki nem egyezik meg az addig róla kialakított képpel. De ebben az esetben kétségbeesetten Önmaga akar lenni, csak másik Önmaga, de Önmaga.

A kétségbeeséssel viszont nem úgy áll a dolog, hogy az ember vagy kétségbeesett, vagy sem. Nem lehet úgy elkapni, mint a náthát, hogy aztán gyógyszerek hatására, vagy az immunrendszer jóvoltából meggyógyuljunk. Itt másról van szó. A nem-kétségbeesett-lét ugyanolyan kétségbeesést jelent, mint az, ha kétségbe vagyunk esve, sőt talán még rosszabbat, mivel aki tudja, hogy kétségbe van esve, az keresheti a kiutat a kétségbeesésből, de az, aki nem tud kétségbeesett voltáról, kiutat sem keres a kétségbeesésből. A kétségbeesést nem lehet egyszer elkapni, és sosem válhat múlttá, nem tűnhet el úgy, hogy azt mondhassuk „igen, egyszer kétségbeesett voltam”. A kétségbeesést az ember mindig az adott pillanatban kapja el, pontosabban: vagy jelentkezik abban a viszonyban, ami ön-

magához viszonyul, vagy nem.⁴⁸ A kétségbeesés éppen azért halálhoz vezető betegség, és nem halálos betegség, mert nem okoz halált, hanem éppenséggel azt idézi elő, hogy az ember nem tudja elsorvasztani Énjét, Önmagát, akkor, mikor szeretné, vagy éppen ellentétesen, nem tud én lenni, mikor Én akar lenni. Ezért vagy kétségbeesetten Önmaga akar lenni, vagy kétségbeesetten nem akar Önmaga lenni. Ez különösen akkor jelent problémát, ha valaki Isten előtt nem akar, vagy Isten előtt akar Önmaga lenni. Mert ebben a bűn jelenik meg azáltal, hogy az ember nem szilárdítja meg magát az őt létrehozó hatalomban, hanem valamilyennek fel akar tűnni előtte.

A kétségbeesés egy torz viszony azon a viszonyon belül, ami önmagához viszonyul. De tulajdonképpen nem a viszony torz, hanem a torzulás abban a viszonyban jelentkezik, ami önmagához viszonyul. Ha a viszony lenne torz, akkor az ember nem is törekedhetne arra, hogy mentesüljön a kétségbeeséstől, mivel hozzá tartozna az Énnek, Önmagának a szerkezetéhez. Ha az önmagához viszonyuló viszonyhoz tartozik a torzultság, akkor a torzultság megszüntetése a viszony megszüntetését jelentené, és a viszony újbóli helyrehozatala, létrejötte ismét a torzultság megjelenésére adhatna okot.⁴⁹ De ha a torzultság abból a viszonyból következik, vagy csupán következhet, ami önmagához viszonyul, akkor már létezhet maga a viszony torzultságtól mentesen, sőt létezhet az a viszonyulás is, ami egy viszonyhoz viszonyul úgy, hogy maga a viszony nem torz.⁵⁰

A viszony léte szükséges a torzultság megjelenéséhez, de a torzultság nem áll fenn minden esetben, ha a viszony fennáll, mivel magából a viszonyból bármi következhet a viszony milyenségére, minőségére vonatkozóan, bármiféle minősítés lehetősége adott. Ha éppen a torzultság révén a kétségbeesés halálos betegségét kapja meg az Én Énné válása során, akkor ez nem a viszonyból ered, hanem abból, ami a viszonyhoz való viszonyulás. Más lehetőség a torzultság megjelenésére nem lehetséges, ha azt a viszonyt nézzük, ami önmagához viszonyul. Természetesen ahhoz, hogy ez egyáltalán megjelenhessen, az szükséges, hogy létezzen az Én, a szellem, mert minél nagyobb a tudatosság az Énben önmagát illetőleg, annál nagyobb a kétségbeesés foka. Az, aki nincs tisztában azzal, hogy szellem, nem is esik kétségbe önmagát illetőleg, mert eltekint attól a problémától, hogy Önmaga, vagy ne Önmaga legyen, vagy másik esetben nincs tudomása arról, hogy mennyire kétségbeesett, amely jelenthet mély kétségbeesettséget is. De leginkább az nevezhető kétségbeesettnek, akinek van tudomása arról, hogy szellemi entitás, magát szellemiként határozza meg, de nincs tudomása kétségbeesett voltáról, mégis sokszor akar, illetve sokszor nem akar Önmaga lenni.

48 Uo. p. 23.

49 Uo. p. 22.

50 Uo. p. 20.

46 A halálos betegség pp. 100-101.

47 Uo. p. 26.

A szorongással is hasonló a helyzet, de csupán hasonló. A szorongáshoz is elengedhetetlen a szellemiség jelenléte, ha nincs szellem, akkor nem jöhet létre az a viszony, ami önmagához viszonyul, és így nem jelenhet meg se a torzultság kétségbeesést okozva, se a szorongás, szorongást okozva. A szorongás viszont Kierkegaard szerint először akkor jelentkezett az emberi nemnél, mikor megtörtént a bűnbeesés. Ekkor viszont még a szellem csak álmodott, nem volt tudatos. Sőt „a szorongás az álmodó szellem meghatározottsága”, nem az „ébredő”.⁵¹ Mégis akkor jelentkezik, ha a szellem önmagához „szorongásként viszonyul”.⁵²

A szorongás részletesebb elemzését kezdjük a bűnesetnél. Ádám a Paradicsomban egy tiltást kapott Istentől, azonban ebből csak a szavakat érthette meg. A mondat lényegét, a tiltó szándékot nem érthette, mert tudatlan volt afelől, hogy a tiltással ellentétes cselekedet milyen következménnyel jár. Ez azért lehetett így, mert Ádám előtt még nem volt bűn, pontosabban: bűnösség. A bűnösség már egy másfajta lehetőséget jelent a bűn elkövetésére, mint az, ami az ártatlanságot követi. Az ártatlanság tudatlanság, különösen Ádám esetében, mivel ő volt az első „bűnöző”, ezért nem lehetett tisztában azzal, hogy tette bűnt jelent. Ám ahogy megtörtént a tiltás megszegése, már szó lehet a tudatosságról. Ekkortól már a bűnösség lehetősége adott minden ember számára. Az ártatlanság is a bűn lehetőségét jelenti, de Ádám esetében, az elsőbbség érvénye miatt még nincs szó bűnösségről, itt jelenik meg a világban először a bűn. Egy minőségi ugrással jelenik meg, és ezzel lehetőség adódik minden további nemzedék számára a bűn elkövetésére. Mi történt? Mi vezethette Ádámot a bűnre? A tiltás vágyat szül, hogy az ember megtegye azt, ami tilos. Tulajdonképpen ez történt Ádámmal is. Tudatlan volt afelől, hogy mi fog történni, nem lehetett tisztában tette következményével, de mégis csábítást érezhetett a tiltás megszegésére.

Az ártatlanságban a szellem álmodik, a szorongás pedig „az álmodó szellem meghatározottsága”.⁵³ Az álmodó szellem szellem, tudatos, de nem abban a tekintetben, mint a későbbi emberek esetében. Mit jelent az álmodó szellem? Szellemet, ami nem viszonyul a máséhoz, csak önmagához, mert álomban a más nem létezik, nem valóságosan létezik, jelen lehet, de jelenléte nem egyezik meg a valóságos személy jelenlétével.⁵⁴ Mint álmodozás során, csak felcsillan valami lehetősége a szellem előtt, „a szellem utánakap,

de elillan, mihelyst a szellem utánakap, és semmivé lesz, ami nem tud egyebet, csak szorongást okozni.”⁵⁵ A szellem által elképzelt tárgy csupán megmutatja magát, majd eltűnik. Miért szül ez szorongást? A „szorongás a szabadságnak, mint a lehetőség számára való lehetőség valósága.”⁵⁶

Lehetőség számára való lehetőség valósága ez az állapot, mert felmutatja azt, ami lehet, majd eltűnik, tehát csupán egy lehetőség volt a sok közül. Olyan dolgok összessége, melyek mindegyike lehetséges, azonban nem csak lehetséges, nem csak egy 'lehetséges világban' valósulhat meg, hanem ebben a világban válhat bármelyik valósággá. Ebben az értelemben lehetőség is és valóság is, sőt a szabadság rémisztő mélysége is, mivel semmi nem meghatározott, bármi lehet, minden elképzelt dolog lehetősége fennáll mint valóságos alternatíva. A tudatosság még nem fejeződik ki a szellem álmodása során, éppen azért nem, mert ennek a viszonynak a jellemzője az, hogy szorongásként viszonyul önmagához. Ádám tettével megjelent a bűn a világban, egy minőségi ugrás eredményeképpen. Minőségi ugrás ez, mert ezt megelőzően nem volt jelen a bűn a világban, csak ennek lehetősége, amit a szorongás maga testesít meg az álmodó szellemenben. A későbbi generációk számára viszont már adott a bűnösség lehetősége, mivel már megjelent a bűn a világban.

A bűnösség ebben a tekintetben azt jelenti, hogy az emberi nem tagjai számára adott a bűnbeesés lehetősége. Ezt nevezi Kierkegaard objektív szorongásnak.⁵⁷ Ez voltaképpen az eredendő bűn tanításának becsempészését jelenti a kierkegaard-i elgondolásba, mert éppen azt mondja ki, hogy a bűn átszármazik nemzedékről nemzedékre, és nem olyan lehetőség a bűn elkövetése, mint amilyen Ádám számára volt adott, nem is ennek személyre szabott vetülete, hanem az emberiség számára adott bűnösséget jelenti, mely az egyén számára az egyéni bűn elkövetésének lehetőségével szolgál. Az egyén már nem tudatlan – Ádámot követően – afelől, hogy mi számít bűnnek és mi nem, illetve, hogy mivel jár a bűn elkövetése. Az objektív szorongás a bűnösség visszatükröződése a világban, a bűn minőségi jelenlétét fejezi ki. Ha ennek egyéni oldaláról teszünk említést, akkor már szubjektív szorongásról kell beszélni, mely ugyan minőségileg azonos Ádám szorongásával, mennyiségileg különbözik tőle. De az előbb éppen azt mondtuk, hogy Ádám óta a bűnösség átszármazik nemzedékről nemzedékre. Hogyan kellene érteni, hogy most, a XXI. század elején valaki ugyanolyan ártatlan állapotban lehet, mint amilyenben Ádám volt?

51 *A szorongás fogalma* p. 51.

52 Uo. p. 54.

53 Uo. p. 51.

54 Uo. Kierkegaard itt nem foglalkozik azzal a kérdéssel, hogy az álomban jelenlévő személy az álmodó számára jelenlévőnek, valóságosnak tűnhet. Ennek taglalása viszont nem tartozik szorosabb értelemben jelen dolgozat tárgyához.

55 Uo. pp. 51-52.

56 Uo. p. 52.

57 Uo. p. 68.

Úgy tűnik, hogy erre a kérdésre nincs megfelelő válasz. Kierkegaard nem utasítja el a bűn átöröklésének gondolatát, azonban formájában változtat rajta. Szent Ágoston Pelagius egyik követőjével folytatott vitájában azt az álláspontot képviselte, hogy elfogadhatatlan az a gondolat, hogy a bűnbeesés óta a halál árnyékában élő emberek valaha is olyan ártatlanok lehetnek, mint amilyen Ádám volt. Különösen azért, mert a halál miatt, a mulandóságnak köszönhetően bizonyítékunk is van rá, hogy a bűnös állapot átöröklődött. A mulandóság ad ehhez megfelelő bizonyítékot, ami a bűnbeesés következménye. Ráadásul éppen ennek köszönhetően az akarat is gyengült, méghozzá annyira, hogy Isten kegyelme, Krisztus nélkül az ember nem is akarhatja a jót. Az akarat tehát nem azt akarja, amit akar, ha a jóra törekszik, ha ezt célozza meg, akkor annak révén akarja ezt, hogy Krisztus jelen volt/van a világban. Az akarat nem elegendő a jó választásához, és ebben a tekintetben az akarat nem független, nem önmagától független hoz döntést valamit illetően, hanem Isten kegyelme révén. Ezzel szemben Pelagius tanítványa, Caelestius szerint Isten lehetőséget ad az ember számára, hogy mi felé, a bűn, vagy Isten felé forduljon az egyén. Az akarat egy független tényező, az akarat képes bármit akarni.⁵⁸ Ez az álláspont elbukott a hosszas viták során és az Ágoston által képviselt nézet nyert teret az Egyházban.

Kierkegaard, mint lutheránus teológus, nem valószínű, hogy réges-régen eretneknek ítélt álláspontot képviselt volna, különösen azért, mert a bűn erős jelenlétére maga Luther is hangsúlyt fektetett, aminek bocsánatához szükség van Isten kegyelmére, Jézus Krisztusra. E mellett Kierkegaard több művében is elítélően említi meg a pelagianizmust, mint egy eretnek és tarthatatlan álláspontot.⁵⁹ Talán elfogadható az a válasz, hogy fenntartotta az eredendő bűn tanítását, mint a bűn lehetőségének nemzedékről nemzedékre történő átszármazását és jelenlétét a világban – ennek nyoma az objektív szorongás. Azonban az egyén szempontjából értékelve az egyén ugyanabban a helyzetben találja magát pillanatról pillanatra, mint amiben Ádám volt a szorongás tekintetében – szubjektív szorongás.⁶⁰

A szellem addig alszik, míg meghatározottságra nem talál Önmagában, illetve abban a viszonyban, ami önmagához viszonyul. Az egyénnek pillanatról pillanatra el kell sajátítania magát, méghozzá olyan módon és formában, hogy örökre az, amivé a következő pillanatban válik, amivé lesz, mert az egyén egzisztál, keletkezésben „van”. Mivel életét Isten előtt éli, nem lehet titok semmi, így az sem, hogy az ember az adott pillanatban

milyen, és mivel Isten tudja, hogy milyen, és mert Isten örökkévaló, ezért örökre olyan, amivé magát teszi Isten szemében, és az üdvösség elnyerésének kérdésében. De hogyan szabadulhat meg a szorongástól, a kétségbeeséstől és a bűnösség terhetől? A hit által, a hit mozgása, mozdulata révén, annak révén, hogy megalapozza magát Istenben, és ezzel megszabadul a bűn lehetőségétől is, szabaddá válik egy bizonyos értelemben.

Ha a kétségbeeséstől szabadulni szeretnénk, az ugyanolyan kétségbeesést jelentene, mert ha kétségbe vagyunk esve, akkor minden mozdulatunk, minden, amit tenni akarunk, amivé válhatunk, csak kétségbeesett lehet. Ez a kétségbeesettségből adódik, mert ez éppen azt jelentené, hogy kétségbeesetten nem akarunk kétségbeesettek lenni, vagy kétségbeesetten nem akarunk olyanok lenni, mint aki kétségbeesett, miközben egyre inkább elmélyülünk a kétségbeesettségben, és egyre inkább kétségbeesetté válunk. A tudatosság hatványozza a kétségbeesést, de egyben felvillantja annak lehetőségét is, hogy megszüntethetővé váljon. Hogyan teszi ezt? A kétségbeesés szellemi kategória, csak ott jelenhet meg, ahol jelen van a szellem, mivel egy torz viszony, vagy abban a viszonyban jelentkező torzulás, amely viszony önmagához viszonyul. Ha több a tudatosság, akkor fokozódik a kétségbeesés, minél intenzívebb a szellem jelenléte, az ember minél inkább szellemi a létező, annál nagyobb az esélye annak, hogy tudatossá váljon előtte kétségbeesése. Így tekintve a legkétségbeesettebb az ördög, aki tiszta szellem, ezért tiszta kétségbeesés. Ha valakinek nincs tudomása arról, hogy kétségbe van esve, akkor ez számára csak annyiban előny, hogy nem kíván szabadulni kétségbeesésétől, ami által nem bonyolódik bele még mélyebben eme torzultságba, azonban távol van attól, hogy megszüntesse állapotát. Ha valaki tisztában van azzal, hogy kétségbeesett, akkor bizonyos tekintetben előrébb van, közelebb jár a kiúthoz, mint az, aki nem tud erről, mert lépéseket tehet a kétségbeesés kiküszöbölésére. A szorongás esetében is ez a helyzet, mivel ez is szellemi kategória, bár ott is jelentkezik, ahol a szellem álmodik.

De ha így nem szüntethető meg az, ami a viszonyon belül jött létre, akkor hogyan? Úgy, hogy a viszony struktúrájában megy végbe változás azáltal, aki a viszonyt magát létrehozta. Hogyan mehet ez végbe? Ama viszonyulás révén, ami abban a viszonyban lép fel, ami önmagához viszonyul. A torzultság „az önmagához viszonyuló viszonyban jelentkezik”.⁶¹ Ehhez hasonló a szorongás is, ami szintén a viszonyban jelentkezik, amiben a viszony „szorongásként viszonyul” önmagához. Ebben az esetben a viszony nem képes megváltoztatni magát, csak bízni abban, hogy Istennél minden lehetséges, ami megszabadítja őt a szorongástól és a kétségbeeséstől. Ha viszont valaki abban hisz, hogy Istennél minden lehetséges, akkor ezzel ahhoz viszonyul, aki azt a viszonyt létre-

58 *De peccato originali* 3.3-4

59 Például *A halálos betegség* p. 95.

60 Czákó 2001, p. 103.

61 *A halálos betegség* p. 20.

hozta, aki ő maga, vagyis azzal, hogy viszonyul a máshoz, viszonyul egyben önmagához is. A viszony önmagában nem képes arra, hogy változást eszközöljön önnön szerkezetében, csak az a viszony képes megváltozni, amelyik létében, fennállásában viszonyul ahhoz a viszonyhoz, ami ő maga. Ha a viszony nem viszonyul önmagához, akkor nincs tudatában annak, hogy miből mivé kellene válnia, és nincs tudatában annak sem, hogy rá milyen hatással van, mennyiben érinti őt személyesen az, ha Istennél minden lehetséges. Ha valaki bízik ebben, hiszi, hogy Istennél, szó szerint, minden lehetséges, akkor sikerült véghezvinnie – a fentebb kifejtett – hit mozdulatát és kigyógyulni abból a betegségből, mely halálos: a kétségbeesésből, és emellett a szorongásból.

Itt azonban szólni kell a kierkegaard-i koncepció egy lényeges pontjáról, arról, hogy az egzisztencia, mivel egzisztencia, keletkezésben „van”, fennállása során keletkezik, változik. Ennek következtében a hit számára mindig előzetes hit abban az értelemben, hogy ő maga sosem lehet biztos afelől, hogy hite előmozdít-e bármit is, hogy tényleges-e hite. A hitben az ember nem magával, hanem Istennel áll viszonyban, és viszonyul ehhez a viszonyhoz a fennálló viszonyban. De ahhoz, hogy hittel viszonyuljon Istenhez, és ezzel megalapozza magát, a hit mozgásának végrehajtásához elve szükséges az a hit, hogy – Ábrahám példájával élve – Isten nem kívánja az ígért gyermekének halálát. Ez egy hit, mely segítségével egyben végre is hajtotta a mozdulatot, ha hitt benne, hogy Istennél minden lehetséges. Azonban mivel egzisztenciáról van szó, ezt a hitet nem elég egyszer „megszereznie”, mint ahogy az ember egy használati cikket vásárol, hanem minden pillanatban véghez kell vinnie a hit mozdulatát, hogy hívővé váljon. Ez egyetlen pillanatban megy végbe, aminek hatalmas jelentősége van annak tekintetében, hogy az ember mivé válik, mivé lesz, méghozzá vagy olyan valaki, aki a hit által Isten mellett kötelezi el magát, és ezzel kereszténynek születik újjá „Krisztusban”, vagy pedig nem követi ezt az utat és megmarad a bűnben. Ez a választás az akaraton múlik, mely dönthet az így értett hovatarozás felől. Kierkegaard szerint ezért a bűn az akaratban gyökerezik, és csúcspontja a dac.⁶² A bűn ellentéte a hit, aminek révén megszabadulhatunk a kétségbeeséstől, vagyis attól, hogy Isten előtt vagy kétségbeesetten Önmagunk, vagy kétségbeesetten nem Önmagunk akarunk lenni. Itt az, ami a bűn tekintetében meghatározó, az akarat. A bűntől való megszabadulás számára minden pillanat adott, mikor az ember megtérhet Krisztushoz, a szabadsághoz.

Ideje feltennünk a kérdést: hol jelenik meg, miben áll a szabadság? Abban, hogy az Én Énné válhat, méghozzá olyanná, amivé önmagát teszi? A szabadság itt szabad választás lenne? Vagy inkább az egyetlen a szabadságot, hogy az ember hisz abban, hogy

62 Uo. p. 111.

Istennél minden lehetséges, így a hívő számára is lehetséges minden? De talán a két megközelítés nemhogy kizárná egymást, inkább egymás kiegészítésének tekinthetők, ha az Énnek azt a meghatározását nézzük, hogy „az Én – szabadság”.

Az Én, a szabadság és a hit

Kierkegaard szabadságfelfogása több helyen, érintőlegesen szóba került eddig is, azonban nem teljesen. Több kérdés keletkezett, mint amennyire válasz született ebben a kérdéskörben az eddigi tárgyalás során. Mit jelent a szabadság Kierkegaard-nál? Ha az énné válás folyamatában szeretnénk megragadni a szabadságot, akkor a szabadság szabad döntést, szabad választást jelent. „Semmi esetre sem cserélném fel a liberum arbitriumot [a szabad akaratot] az igazi pozitív szabadsággal, mert az mindörökké önmagán kívül bírja a rosszat, még ha csak tehetetlen lehetőség is az, és a szabadság nem azáltal lesz tökéletes, hogy egyre inkább felveszi a rosszat, hanem azáltal, hogy egyre inkább kizárja: ám a kizárás éppen a közvetítés ellentéte.”⁶³ Ha ez így van, és a szabadság szabad választást jelent, akkor mit jelent az, hogy az Én – szabadság? Először is nézzük a szövegrészletet. Itt a szerző azt állítja, hogy nem cserélné fel semmiképpen sem a szabad választást, döntést, a szabad akaratot (liberum arbitrium⁶⁴) a szabadság valamely más fogalmára, mert magán kívül tudja a rosszat.

A választás pillanatában nincs jó vagy rossz, csak eme alternatívák lehetősége lehet adott, amik között az egyénnek választania kell, attól függetlenül, hogy tudná, jót vagy rosszat fog eredményezni az, amit választ. Ennyi éppen elég is ahhoz, hogy eljussunk a szorongásig, a szabadság által nyújtott lehetőség „zavaráig”. Lehetőség „zavara” ez, mert bármi, ami tudható, a döntés előtt álló ember számára még csupán lehetőség, megvalósulásra váró tényezők halmaza. Ez kínál alapot arra, hogy a választás előtt álló ember számára, mint az álmodó szellem számára megjelenjen az, ami egy lehetséges alternatívaként áll fenn.⁶⁵ Olyan ez, mint egy feneketlen kút, melybe, ha az ember belenéz, szédül. Ha az ember egy választási szituációban elmélyül lehetséges alternatívái között, akkor pontosan ugyanez az érzés foghatja el, mert látva lehetőségeinek tárházát, feneketlen kútba néz. Még abban az esetben is, ha lehetőségeinek száma nem végtelen, rengeteg választási lehetőséggel áll szemben, melynek következményei, kimenetele,

63 *Vagy-vagy* p. 591.

64 A kifejezés „szabad akaratot” jelent, azonban az „arbitrium” „döntés”, „választás” jelentéssel bír, ezért használok néhol „szabad akarat”, néhol „szabad választás”, és néhol „szabad döntés” variánsokat.

65 Czako 2001, pp. 100-106.

lebonyolítása meg-megannyi eseményt, szálat jelent, amiknek együttese átláthatatlanná válva szédülést okozhat annak, aki meg szeretné fejteni rejtvényüket, a legjobb megoldást választva. Ebben az esetben már szerepet játszhat a szabad döntésként, akaratként értett szabadság abban a folyamatban, mikor az Énből Én lesz, vagyis azzá válik, amivé önmagát teszi. Bizonyos tekintetben úgy tűnik, hogy Kierkegaard az így tekintett szabadság fogalom mellett a hitet, a belső ember létét, „tehermentes lelkiismeretét” tekinti az ember valódi szabadságának. De mielőtt erre részletesen rátérnénk, vegyük szemügyre a páli levelekben, valamint Luthernál megjelenő szabadság fogalmát. Ez a fogalom szoros összefüggésben áll a hit és az igazság fogalmaival, valamint az evangélium páli értelmével.

Pál volt az egyetlen apostol, aki földi életében nem találkozott Krisztussal, nem hallgatta tanításait, tevékenysége körülbelül Krisztus halála után harminc évvel vette kezdetét. Pál számára az evangélium nem leírt szöveget jelentett, hanem azt a tényt, hogy Krisztus, Isten testet öltött és meghalt a kereszten, az egyetlen, aki bűn nélkül való volt, meghalt minden egyes bűnös emberért. A Krisztusban való hit az egyedüli tényező, ami Pál szerint üdvözítő lehet.⁶⁶ A hit (pisztisz) egy mozgást ír le, melynek során az egyén nem csupán szilárdan kitart amellett, hogy amit vall, az az igazság, hanem mindig bizonyossággal tudja ezt a hitet. Minden egyes pillanatban belehelyezkedik abba nézőpontba, hogy amit ő képvisel, az az igazság, és nem lehet más. Ez a mozgás a belső emberben játszódik le. A külső ember az, akire a zsidó/ószövetségi törvények vonatkoznak.

Ahogy megjelent a törvény, megjelent a bűn is. A törvény arra való, hogy visszafogja az embert, de nem szolgálja a lélek üdvözülésének előmozdítását. Pál szerint Krisztus tanítása a belső embernek szól, aki a törvény felett áll abban az értelemben, hogy betartja a törvényt, de csak egy magasabb rendű törvény érdekében, mely a szeretet törvénye. A törvényt be kell tartani, mert megfogja a kezét, ami lopni szeretne, visszatart a bűn elkövetésétől, azonban az emberi mivolt bűnét, amely a bűnbeesést követően lett az emberi nem „állapota”, nem törli el, nem vet véget a halálnak, a mulandóságnak. A halál elkerülése érdekében csak az a lehetőség áll fenn, hogy hiszünk Istenben, hisszük, hogy van feltámadás, mert láthattuk, Krisztus feltámadt, Isten megfeszítetett és feltámadt az emberért. Ha ez megtörtént, és megtörtént, akkor mi nem lehetünk tétlenek, mert „a mennyek ajtaja kitérve”, csak be kell sétálnunk rajta. Ez viszont csak a belső ember törvényei szerint lehetséges, aki követi Krisztus törvényét, a szeretet törvényét. Ha valaki Krisztus törvénye szerint él, ebben az igazságban él, akkor szabaddá válik. Ez a szabadság nem jelenti azt,

⁶⁶ Rom1,1-4. Erre a helyre hivatkozik Luther is *Értekezésében* (Luther 1983, p. 36).

hogy megtehet bármit, amit csak akar, hanem a bűn alóli szabadságot jelenti, a bűntől, pontosabban az eredendő bűn következményeitől való mentességet testesíti meg, megszabadít a haláltól a feltámadás lehetősége által – ami valóság lesz, ha az ember Krisztus törvényei szerint él, ezt választja.⁶⁷

Luther követni látszik ezt a felfogást az *Értekezés a keresztyén ember szabadságáról* című írásában, ahol úgy nyilatkozik, hogy: „Egyetlen egy szükséges a keresztyén élethez, igazságosságához és szabadságához. Ez pedig Isten szent igéje, Krisztus evangéliuma”⁶⁸ Luther elgondolásában az Isteni Ige, az Írás teszi szabaddá az embert és nem a cselekedet, az, hogy az ember hisz, mert az áll az Írásban, hogy „Az igaz [ember] hitből él”⁶⁹ és Krisztusról pedig az, hogy az út az igazság és az élet, senki se megy az Atyához, hacsak nem ő általa.⁷⁰ Ezért az, ami egyedül üdvözítő lehet nem más, mint a Krisztusban való hit. A szabadság így nem jelenthet mást, mint az Írás szavainak elfogadását és a kétség nélküli engedelmisséget. Az ember üdvössége azon múlik, hogy „milyen a szíve”, ha szívvel hisz, és szíve nem gonosz, vagyis nem rosszindulatú, nem hitetlen, akkor üdvözülhet, szívvel hisz az igazságban és engedelmeskedik neki, követi parancsát. Ez a hit teszi őt szabaddá és nem a cselekedete. Nem lenne fontos a cselekedet? De fontos, fontosak a törvények is.

Az ember közösségben él, lényeges, hogy társaival együtt békésen, és békében tudja élni életét. Ehhez pedig szükségesek a törvények, azonban eme törvények még nem tesznek szabaddá, csak irányt mutatnak, segítenek a rend fenntartásában. Ennél többre a törvények nem képesek, de a hit igen. A törvények megkötik a külső embert, azt, aki társadalomban él. Igaz, itt él a belső ember is, a különbség viszont lényegi. A külső embert megkötő törvények nem törődnek azzal, amit a szellem magába rejt, például, hogy valaki másnak rosszat akar, csak azzal, hogy ne tegyen másnak rosszat. A belső ember tekintetében éppen az a lényeges, hogy mit akar, mik a szándékai, hogy nem gonosz-e a szándéka, rosszakarató. Hiszen ha valaki rosszat akar a másiknak, az fel sem tűnhet a rossz akarat áldozatának, mert a másik szándéka számára hozzáférhetetlen, ellenben tettei igen. A tett a külső ember tette, mely egybe eshet a belső ember megnyilatkozásaival,

⁶⁷ Rom 3-9

⁶⁸ Luther 1983, p. 35.

⁶⁹ Rom 1, 17, A Luther által idézett szövegrészben szerepel az „ember” kifejezés, míg a Vulgata szövege csak az „igaz”-ról tesz említést, de ez nem játszik szerepet a szöveg helyi értelmében, mert természetesen mindkét variáns az emberről állítja, hogy „hitből él”. Az idézett szöveg helyi előfordul még Habakuk próféta könyvében is a Luther által használt értelemben (Hab 2, 4), ahol az áll Károli fordításában, hogy „Íme, felfuvalkodott, nem igaz ő benne az ő lelke, igaz pedig az ő hite által él”. Igaz, a latin szöveg szerint itt az áll, hogy „hitben” (in fide) és nem „hitből”.

⁷⁰ Jn 14, 6

ha szándékainak megfelelően viszi végbe az ember, mégis a külső emberhez kötött. A cél természetesen az, hogy a szeretet törvényét követve ne kelljen a külső embert kordában tartani, elég legyen a belső ember megfelelő, helyes, szerető viselkedése és szándéka. Ha ez megvan, akkor a külső ember se fog társai ellen tenni, és a társadalom zavartalanul működhet.

A tett, a törvények megkötő parancsai, amelyek megkötik a kezet, hogy ne kövessen el bűnt, nem adnak reményt, nem szolgálnak támasszal az ember számára jövője vonatkozásában. Csak azt mondják, hogy az ember mit ne csináljon, de arról hallgatnak, hogy mi lesz a tett következménye.⁷¹ Ellenben Isten ígérete az örök életéről, a helyes, jó tettek következményéről már tartalmaz okot a reményre, választ ad arra a jogos kérdésre, hogy miért kell betartani a törvényt. Luther értelmezésében tehát az Ószövetség a parancsolat, mely reménytelenségbe taszít azáltal, hogy megmondja, mit ne tegyen az ember. De ettől – Kierkegaard-ot felhasználva – csak szorongás lehet úrrá rajta, mint Ádám esetében, mert nem tudhatja, miért kell betartania a törvényt. Csak arról lehet tudomása, hogy bűnös, mert Ádám bűnbeesését követően jelen van a bűn az emberiség körében. Azonban arra nem kap se ígéretet, se tanácsot, hogy ettől hogyan szabadulhat meg. Az Újszövetség viszont tanácsot ad, sőt megválaszolja ezt a kérdést, reményt adva ezzel az ember számára, felszabadítva, szabaddá téve az embert. Ezért csak az Újszövetségben megemlített, Krisztusban való hit az, ami szabaddá tesz, vagy más szavakkal a Krisztusban való élet, amely a Krisztus tanítása szerinti életet jelent, a Krisztusban való folyamatos hittel és az isteni törvényeknek, a krisztusi törvényeknek való feltétlen engedelmisséggel. Az akarat nem képes helyesen cselekedni, ha nem Krisztusban teszi azt, amit véghez visz. Szabad cselekedet – Luther felfogásában – azonos a bűn elkövetésével, ha nem engedelmisség vezette a végrehajtáshoz vezető döntést, vagyis nem az isteni kegyelem irányította, tömören: ha önmaga és nem a kegyelem döntött.⁷² A Krisztusban való hit az, ami a szabadságot jelenti a lutheri elgondolásban.⁷³

Itt fel kell tennünk azt a kérdést, hogy ha az ember nem Krisztus mellett dönt, akkor hogyan válhat követőjévé? Luther szerint nem az ember dönt, választ, hanem Krisztus hív minket magához, illetve követőikhez. Az elhívás tényezője nem egyezik meg az akarat döntésével, az elhívás egy külső ösztönzés. Azonban még így sem nyerhet magyarázatot az, hogy az egyén hogyan válhat Krisztus követőjévé, mivel ahhoz hogy

az ember eleget tegyen az elhívás tanácsának, ígéretének, követelésének, amellet kell döntenie, hogy elfogadja, illetve teljesíti, amit kérnek, illetve parancsba adnak számára. Az akarat tényezőjének jelen kell lennie eme probléma felől tekintve Luther elgondolásában is. Számára viszont az akarat szabadságának a kérdése nem csupán azt a kérdést jelenti, hogy van-e szabad akaratunk, hanem azt, hogy „akaratunk tehet-e valamit az üdvösség dolgában, vagy netán semmire sem képes”.⁷⁴ Luther elkülönít két kérdést: a szabad akarat létét, illetve az akarat funkcióját az egyén üdvösségének tekintetében. Őt csak a második kérdés érdekli, az első kérdést fel sem teszi, mivel szerinte a keresztyén élethez nem szükséges az egyéni akarat, mivel a valódi keresztyén élet Krisztus törvénye szerinti életet jelent, Krisztus törvényének feltétlen elfogadását.

Vegyük szemügyre részletesen a szabadság fogalmát felhasználva a fentebb szereplő elemzéseket. Azt mondhatjuk egy kierkegaard-i szöveghellyel együtt, hogy a szabadság a szerzőnél szabad akaratot, szabad választást jelent, aminek révén az Én képes véghezvinni feladatát, és azzá válhat, amivé magát teszi, amivé lesz. Ez a szabadság egy „ontológiai” választásban játszik szerepet, mert az Én ennek következtében nyeri el létét és válik Énné, azzá, amivé válnia kell. Ezt azonban minden egyes pillanatban véghez kell vinnie, mert az Én sosem az, ami, hanem az, amivé lesz, változásban van, egzisztál, folyamatosan keletkezik, befejezetlen. Ez az „ontológiai” választás, ami eldönti az Én mivoltát, azt, hogy mivé lesz az Én, egyben megteremti az etikát is, mert az Én szabad elhatározásából válik azzá, amivé lesz. Emellett természetesen felelős is választásáért. Ez különösen akkor jelentős, ha életét Isten előtt éli, hiszen ebben az esetben választása örökre szól, tettének jutalmazása, az üdvösség, vagy büntetésének, a kárhozat tekintetében. Amivé az Én válik, az mind „ontológiai” téren, mind pedig etikai értelemben értékelhetően jelenik meg. A szabadság éppen ezért annak a lehetőségében ragadható meg, hogy az Én éppen mivé válik Isten színe előtt, mind „ontológiai”, mind etikai értelemben. A szabadságnak azonban van egy másik formája is, a páli-lutheri értelemben felfogott szabadság, mely bizonyos tekintetben azonosnak tűnik a szabad akarat értelmében tekintett szabadsággal.

A lutheri értelemben vett szabadság is megjelenik abban a szabadságban, amit az önmagává válás jelent, mert az ember csak akkor lehet olyan Én, ami nem kétségbeesett, vagy nem szorongó, röviden: nem bűnös, ha hisz, és a hit mozdulata révén Istenben, vagyis Krisztusban, és az ő tanításában alapozta meg magát. Ez ugyanúgy az Én Énné válásának „ontológiai” mozzanata, mint ahogy etikai tekintetben is értékelhető.⁷⁵

71 Itt érdemes megjegyezni, hogy Kantot ez a kérdés vezeti át az etikáról az észvallás kifejtésére a *Vallás a pusztá és határain belül* című művének elején.

72 Rokay 2004, p. 27. Rokay itt Luther egyik írásából idéz néhány, a téma szempontjából lényeges artikulust.

73 Luther 1983, pp. 34-44.

74 Luther 1996, p. 21.

75 Dupré 1963, pp. 49-50.

Lényegében ugyanaz a megközelítés azzal a ponttal kiegészülve, hogy az Én követi, engedelmesen betartja a krisztusi törvényeket. Szent Ágoston szerint az akarat, vagy pontosabban az akarat szabad elhatározása (*liberum voluntatis arbitrium*) éppen azért lehet szabad, mert az akarat képes azt akarni, amit elhatároz, ezt a képességét szabadsága biztosítja. Ezt viszont „Isten kegyelme, a mi urunk, Jézus Krisztus által kapjuk, aki megszabadít minket a halálra szánt testből.”⁷⁶ Ágoston szerint nem elég a szabad akarat a jóhoz, ahhoz, hogy ne tegyünk rosszat, és a jót kövessük. Sőt, egy szöveghelyen – amit Luther is előszeretettel idéz *A szolgai akaratról* című művében⁷⁷ – Ágoston arról tesz említést, hogy a szabad akarat csak a bűnt mozdítja elő, és az, aki a bűn szolgája, magasztalja a szabad akaratot és nem Isten kegyelmét.⁷⁸ Ágoston itt arra utal, hogy a bűnbeesést követően az ember nem képes szabadon cselekedni, csak az isteni kegyelem által, pontosabban az isteni kegyelemben, Krisztusban, a benne való hit révén. Az akarat nem képes a jót választani, és tulajdonképpen csak esélyt ad az isteni kegyelem nélkül arra, hogy az ember bűnt kövessen el, másra nem képes. Az üdvösséghez, a szabadsághoz Isten kegyelme kell, adottnak kell lennie a szabadság lehetőségének, mint ahogy az Énné válásához kell a kút feneketlen mélysége – Kierkegaard hasonlatával élve –, hogy az ember levegőt kapjon, és képes legyen választani. De ha nem képes választani, akkor elveszik a végtelenben, ezért tudnia kell, hogyan hajtható végre a hit mozgulata. Ezt pedig Isten kegyelme, Krisztus biztosítja.

Kierkegaard felfogásában az Én, az egyén egzisztencia, így sosem „készül el”, befejezetlen, folyamatosan keletkezik. Ezért nem elég egyszer megtérnie Krisztushoz például azáltal, hogy megkeresztelték kiskorában, és vasárnaponként elmegy misére. Ennél sokkal többet kell tennie, mert Krisztus követésének nehézsége éppen abban áll, hogy nem egy történeti személyiségről van szó, hanem arról, akin ma is éppúgy megbotránkozik az ember, vagy nem botránkozik meg, mint – mára már – kétezerhat évvel ezelőtt. A hívő hisz Krisztusban, aki történeti tekintetben itt járt a földön, azonban léte

76 De gartia Chisti 39.43 A gondolat Pál apostoltól származik a Rómaiakhoz írt levél 7, 25-ből, ahol Pál azt fejtegeti, hogy nem is az ember cselekszik, hanem a benne lakozó bűn. A testben nem lakozik jó, mert hiába is akarunk jót tenni, a test nem engedelmeskedik. A belső ember örömet talál az Isten törvényében, de a külső ember ellenáll neki. Ezt követi a fenti gondolat. Pál érvelése azonban nem meggyőző, mert a test látszólag annyit jót cselekszik, amennyit az ember szándékozik megtenni, mert a belső ember fizikai tettet nem hajthat vége, csak a külső. Így mások számára sose tehetnénk jót. De a tapasztalat szerencsére mást mutat.

77 Luther 1996, p. 80.

78 De spiritu et littera 30. 52 Azt meg kell jegyezni, hogy ezt Ágoston 2Kor 3, 17-re való hivatkozással teszi. Itt az áll, hogy „Az Úr ugyanis Lélek: ahol az Úr Lélek, ott a szabadság”. Az így felfogott szabadság nem eredhet máshonnan, mint csak és csakis Istentől. Az akarat önmagában nem tehet szabaddá, csak esélyt adhat a bűn elkövetésére, de nem szabadíthat meg a bűntől, önmagától nem vezethet a jó felé.

nem tekinthető múlt időnek. A hívő a hitben vele egyidejű. A pillanatban, mikor az Énből Én lesz, ha képes a hit által megalapozni magát, akkor nyitva a lehetőség a megterés előtt, ami ha megtörténik, újból teljesítményt vár, döntést.

A szabadság az, ha képes az ember követni, és csatlakozni a harcos egyházhoz, ami szerint, a hit felől nézve, nincs lehetőség történelmi megközelítésekre a kereszténység tekintetében, a krisztushit mindig jelen idejű, ezért újból és újból harcot kíván, elkötelezettséget a hit és tárgya mellett. Itt nem egyszer tér meg az ember, meg kell térnie minden egyes pillanatban.⁷⁹ A pillanatban adott annak a lehetősége, hogy az ember legyőzze a bűnt, hogy ne csupán etikailag, hanem vallási értelemben kötelezze el, és egyben valósítsa meg Önmagát. Ekkor a bűnösség, mint a bűn objektív lehetősége van adva számára, és vele együtt a kétségbeesett-lét bűnös akarata, a torzultság a viszonyban. A Krisztusban való hit segítségével azonban mindebből múlt lehet, ha sikerül leküzdeni az akadályt és hittel megvalósítani Önmagát. Ehhez természetesen az a döntés szükséges, hogy az ember a hit mellett kötelezze el magát. De ebben az esetben a lutheri szabadság-felfogás köszön vissza, abban az értelemben, hogy itt is „tehermentesíti” a hit az Ént, méghozzá a saját bűnös mivoltától azáltal, hogy változás áll be az Én szerkezetében, a pillanatban, mikor a viszony önmagához viszonyul.

Itt azonban fel kell tenni egy kérdést. Mi a kapcsolat a hívő egzisztencia léte és a vallási stádium között? Más szavakkal: az Önmagává válás Kierkegaard-nál hívővé, Krisztus követőjévé válást jelent, vagyis a vallási stádiumba való átlépést és megmaradást? Ha Krisztusban való hit és eme hit általi megalapozás, az ebben való egzisztálás jelenti a szabadságot, akkor az akarat, vagy az Én válik szabaddá? Erre azt lehetne mondani, hogy egyik sem, nem az akarat és nem az Én válik szabaddá, hanem mindkettő, maga az egyén, az egzisztencia keletkezik folytonosan a szabadságban, újból és újból megtérve Krisztushoz, Krisztusban. Nem csupán az akarat, mert Kierkegaard-nál nem arról van szó, hogy az Énnek és nem az akaratnak kell Önmagává válnia, hívővé válnia, hogy ezzel megalapozza magát az őt létrehozó hatalomban. Így tekintve pedig itt az önmagává válás feladata nem jelent mást, mint a vallási stádium elérését és fenntartását méghozzá a kierkegaard-i értelemben vett keresztény hitben, a krisztushitben.

Kierkegaard művei több helyén beszél akaratról és ennek döntéséről, az akarat választásáról. Luther csupán olyan akaratról tesz említést, amit ő szolgainak nevez. A szolgai akarat Luthernál olyan akaratot jelent, ami Krisztus, Isten szolgálata mellett kötelezte el magát. Ebben a tekintetben nála nincs szabad akarat, Kierkegaard-nál ellenben van. Más tekintetben Luther hivatkozik Ágostonra, akinél – bár csekély jelentőséggel

79 *A keresztény hit iskolája* pp. 79-83.

rendelkezik – de jelen van az akarat tényezője, és nem csak a hit. Kierkegaard lutheránus teológusként ellentmondani látszik Luthernek ezen a téren és az akaratnak nagyobb jelentőséget tulajdonít, ezért talán nem túlzó azt állítani, hogy Kierkegaard – talán akarata ellenére – közelebb áll Ágoston elképzeléséhez, mint Lutheréhoz.

A kezdetben feltett kérdésre, hogy miben áll a szabadság Kierkegaard felfogásában, azt kell válaszolnunk, hogy abban, hogy az Énnel lehetősége van azzá válni, amivé magát teszi, amivé lesz. Ez egyrészt a szabad választás értelmében felfogott szabadságot jelent. Ebben az értelemben lehet szabadság az Én is, mivel éppen a választás révén lesz az, amivé magát teszi „ontológiai” értelemben, mert választása önnön létére vonatkozott. Másrészt ahhoz, hogy ezt megtehesse az kellett, hogy Isten elengedje őt. A választásnak van lehetőség-feltétele, méghozzá a választás szabadságánál sokkal tágabban értett szabadság. A hit szabadsága a bűnösségtől való mentesség lehetőségének szabadsága az Énné válás folyamatában. A hit szabadsága az, mely megszabadít attól, amitől az ember nem képes megszabadítani magát, önnön bűnösségétől, a szorongástól, kétségbeesettségtől azáltal, hogy hisz. Hiszi, hogy Istennél minden lehetséges minden egyes pillanatban, mivel Isten testet öltött, megalázta magát és feltámadt az emberért. Aki ezen nem botránkozik meg, az vagy ostoba, vagy annyira szabad a hit révén, hogy Istenben magát megalapozva, tudja, hogy ez is lehetséges volt, mint ahogy lehetséges bármi más is.

Irodalomjegyzék

- Biblia*, ford.: Károli Gáspár, Budapest, 1981., illetve *Vulgata*, <http://www.biblia.hit.hu>, valamint: *Újszövetségi Szentírás*, ford.: P. Békés Gellért, P. Dalos Patrik, Róma, 1982.
- Ágoston, Szent: *De peccato originali*, www.augustinus.it
- Ágoston, Szent: *De gartia Christi*, www.augustinus.it
- Ágoston, Szent: *De spiritu et littera*, www.augustinus.it
- Alastar, Hannay: *Kierkegaard, A Biography*, Cambridge University Press, 2003.
- Bacsó Béla: Ismételtető-e az ismétlés, In.: *Kierkegaard Budapesten, A Kierkegaard-hét előadásai*, Fekete Sas Kiadó, Budapest, 1994.
- Bacsó Béla: A szorongás, mint egzisztens kategória, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2003., 1-2 szám
- Bultmann, Rudolf: *Az Újszövetség teológiája*, Osiris Kiadó, Budapest, 2003.
- Czakó István: *Hit és egzisztencia, Tanulmány Søren Kierkegaard hitfelfogásáról*, L'Harmattan, 2001.
- Dévény István: *Søren Kierkegaard*, Attraktor, Máriabesenyő-Gödöllő, 2003.
- Dupré, Louis: *Kierkegaard as Theologian, The Dialectic of Christian Existence*, Sheed and Ward, New York, 1963.
- Garff, Joakim: *SAK, Søren Aabye Kierkegaard*, Jelenkor Kiadó, Pécs, 2004.
- Gyenge Zoltán: *Kierkegaard és a német idealizmus*, Ictus, Szeged, 1996.
- Gyenge Zoltán: *Az egzisztencia évszázada*, A Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001.
- Gyenge Zoltán: *Az egzisztencia évszázada*, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2003, 1-2. szám
- Hegel, G. W. F.: *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai, Első rész: A logika*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1950.
- Hegel, G. W. F.: *A szellem fenomenológiája*, Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979.
- Kierkegaard, Søren: *A keresztény hit iskolája*, Atlantisz, Budapest, 1998.
- Kierkegaard, Søren: *A halálos betegség*, Göncöl Kiadó, 1993.
- Kierkegaard, Søren: *A szorongás fogalma*, Göncöl Kiadó, 1993.
- Kierkegaard, Søren: *Az ismétlés*, Ictus Kiadó Bt, Szeged, 1993.
- Kierkegaard, Søren: *Félelem és reszketés*, Európa Könyvkiadó, Budapest, 1986.
- Kierkegaard, Søren: „Lezáró tudománytalan utóirat a filozófia töredékekhez”, In.: *Søren Kierkegaard írásaiból*, Gondolat Könyvkiadó, Budapest, 1969.
- Kierkegaard, Søren: *Vagy-vagy*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001.
- Luther Márton: Értekezés a keresztyén ember szabadságáról, In.: *Luther Márton négy hitvallása*, A Magyarországi Evangélikus Egyház Sajtóosztálya, Budapest, 1983.
- Luther Márton: *A szolgálai akarat, Luther Márton De servo arbitrio című teológiai vitairata – 1525*, Berzsenyi Dániel Evangélikus Gimnázium (Líceum), Sopron, 1996.
- Rokay Zoltán: Rotterdami Erasmus Diatribéje, In.: Rotterdami Erasmus: *A szabad döntésről*, Jel Könyvkiadó, Budapest, 2004.

Ross, David: *Arisztotelész*, Osiris Kiadó, Budapest, 2001.

Schelling, F.W.J.: *A transzcendentális idealizmus rendszere*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1983.

Sesztov, Lev: „Kierkegaard, a vallásfilozófus”, In.: *Lev Sesztov: Teremtés a semmiből*, Osiris Kiadó, Budapest, 1999.

Stewart, John: Hegel Kierkegaard és a közvetítés a Filozófiai mórzsákban, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2003, 1-2. szám

Taylor, Mark C.: *Journeys to selfhood, Hegel and Kierkegaard*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, California; London, England 1945., Copyright 1980.

Vajda Mihály: Kétségbeesés és gond, In.: *Kierkegaard Budapesten, A Kierkegaard-hét előadásai*, Fekete Sas Kiadó, Budapest, 1994.

Vetter, Helmut: A véges szellem ámene, In.: *Kierkegaard Budapesten, A Kierkegaard-hét előadásai*, Fekete Sas Kiadó, Budapest, 1994.