

A szeretet helye Søren Kierkegaard gondolkodásában

Ismeretes, hogy amikor megjelent Kantnak a *Vallás a puszta ész határain belül*¹ című munkája, sokan azzal vádolták meg a szerzőt, hogy mindent sutba dobott, amit eladdig felépített a kritikai filozófiájában. Megint mások viszont azt a roppant intellektuális erőfeszítést látták meg benne, amilyenként az említett könyvet csak a nagy kritikai művekkel lehet egy lapon emlegetni.

Legalább ekkora csodálkozás kísérte Fichte, a korábban éppen ateizmussal vádolt és egyetemi pozíciójából eltávolított s immár a berlini egyetemen oktató filozófust, amikor megjelentette előadásait a vallás tanáról. Amíg azonban a hírhedt kanti műnek a legmegbotránkoztatóbb gondolata a rossz gyökerének problémája körül forgott, addig a korábbi jénai professzornak *A boldog életről avagy a vallás tanáról*² szóló előadás-sorozata a szeretet tanának ontológiai-metafizikai, ill. etikai-vallási problémáját járja körbe.

Fichte eme munkáját bizvást nevezhetjük *eltűnő közvetítőnek*³ a schellingi *Szabadságtanulmány*⁴ és Kant kései vallásfilozófiája között, amennyiben megmutatja számunkra azt a gondolkodói utat, azokat az alapvető problémákat, amelyek nyomán a leonbergi filozófus haladt, s ami nem mellékesen éppen akkora megrökönyödést váltott ki a művelt olvasóközönségben, mint az elődök korábban már említett művei.

E három mű bár alapvetően járult hozzá Schelling kései korszakának kiteljesedéséhez, amelyek mintegy a vallásfilozófia önálló filozófiai diszciplínaként művelését

1 | Lásd Immanuel Kant: *Vallás a puszta ész határain belül*. In: *Uő: Vallás a puszta ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin. Gondolat, Bp. 1980

2 | Lásd Johann Gottlieb Fichte: *A boldog élet útmutatója, avagy a vallás tana*. Ford. Hankovszky Tamás. Szent István Társulat, Bp. 2010.

3 | A hegeli eredetű fogalmat először Frederick Jameson hozta vissza a köztudatba (*Az eltűnő közvetítő: narratív strukturák Max Webernél*). Egyfajta hegelianus fogalom, az absztrakt és annak empirikus negációja közötti átmenetben játszó közvetítői jellegről, mely az átmenetet magát lehetővé tevő, de az eszme konkrét megvalósulása után nyom nélkül eltűnő ágencia. E fogalom a filozófiai hatástörténet értelmében Slavoj Žižek által a maga Schelling-könyvében használt fogalom, amellyel a német filozófus közvetítő szerepét hivatott megragadni a német idealizmus és ún. poszthegelianus filozófia között. Žižek szerint ugyanis a schellingi filozófia – alapproblémáiban, kérdésfelvetéseiben és néhol válaszaiban – tartalmazza azokat a gondolati alakzatokat, melyek később megjelennek, de már Schellingre való explicit utalás nélkül. – Lásd Slavoj Žižek: *The Invisible Reminder. On Schelling and Related Matters*. Verso 1996. 8. 83.

4 | Lásd Friedrich Wilhelm Schelling: *Az emberi szabadság lényegéről*. Ford. Jaksa Margit és Zoltai Dénes. T-Twins, Bp. 1992.

a szerepe a szeretet fogalmának, Fichte gondolkodásának berlini fordulata után, aztán Kierkegaard műveiben, – terjedelmi megkötések miatt – elsősorban a *Szeretet cselekedetei* című művének vizsgálata által próbálok rámutatni a két szerző közötti gondolati átfedésekre, és azokra az értelmezési lehetőségekre, amelyek egy további kutatás irányvonalát megszabhatják.

Fichte szeretetfelfogása, avagy a vallás tana

1806-ban kezdi tartani Fichte a vallásfilozófiai előadásait, amely előadások nagyon is beleillettek abba a sorba, mellyel a német filozófus az általa tudománytannak nevezett filozófiai tanításának a popularizálását tűzte ki célul.¹⁰ Fichte ezen berlini előadásainak azonban van egy érdekessége: mint ahogyan azt többen is megjegyzi, egy nagyon erőteljes eltolódás figyelhető meg a német filozófus gondolkodásában. Ugyanis a korai, még álneven megjelentetett, hírhedt írásával, a *Minden kinyilatkoztatás kritikájával* szemben, amely még határozottan kantianus szellemben íródott,¹¹ az itt tárgyalt előadásaiiban egyfajta lételméleti szemléletváltás figyelhető meg: az Ént, amely addig az egész tudománytannak a központi fogalma, arkhimédészi pontja volt, felváltja Istennek mint abszolútumnak a primátusa.¹²

A jénai tudománytanban Fichte nem foglalt egyértelműen állást azzal kapcsolatban, hogy az abszolút én azonos-e Istennel, jellemző, hogy az interpretátorok szorultak ebben a kérdésben állásfoglalásra.¹³ Annyi bizonyos, hogy az abszolút én, mint egyfajta posztulatorikus horizont, rendelkezik mindazokkal a lételméleti attribútumokkal, melyek Istent is jellemzik. Az abszolút én ugyanis *causa sui*, azaz önmagának az oka; amennyiben van, teljességgel szükségszerű, azaz *ens necessarium*; egyszerű és minden

egy, a lét és a létezés problémáját a középpontba állító lételméleti megközelítés, amely a korban csak Schellingnek a Szabadságtanulmányában tapasztalható fordulatához mérhető. Az ezzel kapcsolatos egyik legfrissebb, átfogó kutatást lásd Matthew Nini: *Fichte in Berlin: the 1804 Wissenschaftslehre*. McGill-Queen's University Press 2024.

- 10 | Ellentétben Kanttal, Fichte nem viseltetett akkora ellenszenvvel a populáris műfaj iránt. Amíg a königsbergi mester ismeretesen a populáris formát a dogmatikus mellett a filozófiai kifejtésmód egyik elkorcsosulásának vélte, addig Fichte meg volt róla győződve, hogy a tudománytannak a széles néptömegek számára is befogadható formában is ki kell fejteni, ezért gyakorta tartott előadásokat különböző témában széles körű publikum előtt. Ezek közül a legismertebb *Az ember rendeltetése* (1800), de éppen ilyen előadás-sorozatként lett bemutatva *A jelenlegi kor alapvonásai* is (1806). Ebbe a vonulatba tartozik *A boldog életről, avagy a vallás tanáról* (1806) szóló előadás-sorozat.
- 11 | Ismert tény, hogy az először álneven megjelent mű mögött a kortársak Kantot sejtették, s mintegy utólag, Kant tiltakozását követően vállalta magára Fichte az írás szerzőségét.
- 12 | Edith Dünsig, Fichte egyik avatott kutatója, ezt „ágostoni fordulatként” határozza meg, amennyiben Isten a fiatal Fichténél még egy kantianus Isten-posztulátumként van jelen; az *Útmutatóban* Isten már felváltja az ént, a végső ontológiai princípium, amelyben minden létezés megalapozódik. Edith Dünsig: *Sittliche Bewusstwerdung und Sich-Finden des Selbst in Gott bei Fichte und Kierkegaard*. In: Jürgen Stolzenberg–Smail Ropic (Hg.): *Kierkegaard und Fichte. Praktische und religiöse Subjektivität*. De Gruyter 2010. 164.
- 13 | A kortársak közül Schelling és Goethe is azon az állásponton voltak, hogy az abszolút én minden további nélkül azonosítható a kereszténység Isten-fogalmával. Ennek az elméletnek mind a korban, mind a kortárs Fichte-irodalomban voltak és vannak kritikussai. – Vö. Hankovszky Tamás: *Fichte korai tudománytannak alapfogolata. Antropológia és tanszcendentális filozófia*. L'Harmattan, Bp. 2014. 254.

realitásnak a teljessége, azaz úgy kell elgondolnunk, mint a keresztyény Istent.¹⁴ Fontos azonban észben tartani, hogy a fichtei abszolút én semmi szín alatt nem azonos az individuális énnel. Az abszolút én ugyanis, a gyakorlati filozófia posztulátumaként, rajtunk kívül helyezkedik el, nem azonos velünk, hanem az Én céltörekvésének a célja. Ez a törekvés a gyakorlati filozófia értelmében mindig egy exponenciális növekedés értelmében vett törekvés marad. Az „ember rendeltetéséhez nem tartozik hozzá a cél elérése” – mint azt konkrétan meg is fogalmazza.¹⁵ Következésképpen állíthatnánk, hogy ha a jénai korszak abszolút énje azonosítható is Istennel, ez akkor sem jelentene sokat, ui. ebben a formájában nem különbözne a transzcendentális én egységét megjelenítő ideáltól.

Egészen nagy fordulatot hozott azonban a berlini korszak Isten-konceptiója, amellyel új korszak nyílt a filozófiájában.¹⁶ Ennek az új vallásfilozófiának a foglalatja az *Útmutató*. Az új korszaknak a középpontjában Isten mint abszolútum, Isten mint maga a lét áll János evangéliumának logoszteológiai értelmében. Ez azonban azt is magával vonja, hogy az individuális én már nem foglalhatott el olyan központi szerepet, mint azt korábban tette: az ember szerepe lefokozódik, már nem a rendszer középpontja, amelyben az abszolút én (vagy Isten) egyfajta instrumentumként van jelen, ami szavatolja az emberi szabadság abszolút voltát, s az abszolútum az, amelyik ezt a célt mintegy megragadhatatlan, de elgondolható ideálként reprezentálhatóvá teszi. Ebben új konstellációban Isten a *prius*, Isten a lét, az ember pedig nem más, mint Isten képe, megnyilvánulása. A könyvben foglalt előadások célja egy olyan vallás (Religion) kifejtése, amely az idealizmus szellemében ad magyarázatot a vallás központi kérdésére, azaz a boldog életre, Fichte azonban ezt egy olyan spekulatív módon teszi, amely nem vet számot a keresztyénység pozitív tanaival. Számára a vallás tana sem szolgál egyébre, minthogy megtisztítsa a gondolkodást, azáltal, hogy világossá teszi az abszolútum fogalmát, amely megnyitja az utat a helyes spekuláció irányába, azaz megalapozza magát a tudományt.

A fentiek annyiban mindenképp kiegészítésre szorulnak, hogy az Isten, akiről Fichte itt számot ad, inkább mutat hasonlóságot Spinoza istenével, mintsem a keresztyény Istennel. Ez ugyanis egy monista Isten-konceptió, a magyarázat pedig, melyet Fichte Isten és ember viszonyában élénk tár, egyfajta előképe Schelling *Szabadságtanulmány*ában kidolgozott ontológiai differenciájának,¹⁷ az alap és az egzisztencia megkülönböztetésének, ebből következően inkább immanens, mintsem tranziens kapcsolatot tételez Isten és ember között; nem beszélve olyan kérdésekről, mint a semmiből való teremtés, melyet kategorikusan elutasít.¹⁸ Az *Útmutató* nemcsak Fichte gondolati fejlődésében jelent mérföldkövet, hanem Schelling későbbi fordulatára is nagy hatást gyakorolt. Még akkor is, ha a *Szabadságtanulmány* bevezetőjében Fichtét még a jénai tudománytan alapján marasztalja is el.¹⁹ Ennek ellenére Schelling szabadság gondolatának magvát nemcsak Kantban kell keresnünk, hanem ugyanúgy

14 | Uo. 254–255.

15 | Johann Gottlieb Fichte: Előadások a tudás emberének rendeltetéséről. In: Uő: *Az erkölcsstan rendszere*. Ford. Berényi Gábor. Gondolat, Bp. 1976. 21.

16 | Vö. Hankovszky: i. m. 258.

17 | Vö. Schelling: *Szabadságtanulmány*. 56.

18 | Vö. Fichte: *Útmutató*. 123.

19 | Vö. Schelling: *Szabadságtanulmány*. 35.

ered a Fichtével való polémiából is.²⁰ Ez viszont már ráirányíthatja figyelmünket a Kierkegaard-ral való összefüggésre is. A szabadság kérdése ugyanis hasonlóan vetül fel a *Szabadságtanulmányban*, mint a *Vagy-vagyban*: a szabadságnak egyfajta reális alapját keresi, szemben a tisztán formális, idealista megközelítésmóddal.²¹

Az fent említett hatástörténeti összefüggéseket azonban az alábbiakban nem lesz módunkban kimerítően tárgyalni. Tanulmányunk középpontjában ugyanis inkább az a kérdés áll, hogy Kierkegaard gondolkodásában milyen szerep jut a szeretet fogalmának, és ebben a kérdésben nagy segítségünkre lehet az *Útmutató*, amennyiben Fichte számára alapvetőnek bizonyul az Isten és ember közötti szeretetkapcsolat, amely az individuális én abszolútumhoz való viszonyának legmagasabb stációját fejezi ki.

Ezzel meg is érkezünk az *Útmutató* alapvető problémafelvetéséhez. Azzal ugyanis, hogy Istent a középpontba helyezi, Fichte azt deklarálja, szemben korábbi nézeteivel, hogy a filozófia kiindulópontját a létbe és nem az öntudatban helyezi. Ennek a kiindulópontnak a központi gondolata az abszolút önmagába záruló létnek (Sein) mint nem keletkezett és nem változóknak a létezésével (Dasein) – mint folyamatos keletkezésben lévőnek, térnek és időnek alávettnek – fennálló különbségében van.²² Ennek az alapgondolatnak az egyik legmesszemenőbb következménye az a kettősség, amelyet lét és létezés, Isten és világ kettőssége lételméleti értelemben implicál. Ebben a kettősségben azonban nem két egyenrangú oldal szembenállását kell látnunk. Fichte ilyen értelemben soha nem mondott le a monizmusról. A két fél úgy áll egymással szemben, mint valóság és kép: a lét ahogyan megmutatkozik a maga számára, ahogyan önmaga kinyilatkoztatása a lét létezése. Ennek a különbségnek az egyedüli lehetséges módja – Fichte szerint –, hogy a létezés nem más, mint magának a létnek a tudata, a képzete. Ez az egyedüli módja ugyanis, hogy a lét létezéséről beszélhessünk. „A lét – jelen van” (Das Sein is da), ami annyit tesz a német idealizmus spekulatív nyelvhasználatában, hogy maga az öntudat az egyetlen olyan hely, melyben a lét önmagára való reflexiója megjelenik, a lét képe, ami azt jelenti, hogy a lét létezésének egyetlen helye kizárólagosan a tudatban, még pontosabban a reflexióban van.

A reflexió konzekvens tudománytani végigvitele azonban ennek a fogalomnak az önmegszüntetéséhez vezet,²³ amely során az individuum másik alapvető létmeghatározásának, a szeretet metafizikai mélydimenziójának a vallásfilozófiai kérdései horizontját elviszik ahhoz a felismeréshez, hogy a tudománytan alapja magában a vallásban rejlik. A vallás állapota „az ő kifejeződése, az ő képe, méghozzá tökéletesen és teljességgel és minden hiány nélkül, úgy, ahogy az ő belső lényege egy képben

20 | Vö. Christian Klotz: Freiheit und Offenbarung. Über einen Aspekt des Verhältnisses zwischen Fichte und Schelling. In: Jürgen Stolzenberg–Fred Rush (Hg.): *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus/International Yearbook of German Idealism: Freiheit/Freedom*. 9/2011. 131.

21 | Schelling és Kierkegaard ez irányú kapcsolatát és a bűn fogalmának ebben játszott szerepét egy korábbi tanulmányomban elemeztem. Lásd Lang Mark: A bűn mint a második etika alapja Søren Kierkegaard gondolkodásában. *Erdélyi Múzeum* 2024/4. 17–25.

22 | Vö. Fichte: *Útmutató*. 63.

23 | Fichte öt szakaszát különbözteti meg az individuális fejlődésnek, amelyeken végighaladva eljut a két utolsóig, a „magasabb szellemi álláspontig”. Ezek közül a negyedik a vallásosság, amely megelőzi a tudománytan álláspontját. Itt megfigyelhető, hogy *Az ember rendeltetésének* ismert négy stációja közé itt mintegy beékel a vallásosságnak az önálló stációját. Tartalmi és egyéb okok miatt nem vállalkozom ezeknek a stációknak a külön vizsgálatára, ezzel kapcsolatban érdemes Edith Dünsig fentebb már említett, ebből a szempontból is megvilágító erejű tanulmányára utalnom. Lásd Dünsig *i. m.* 168–171.

megnyilvánulni képes”.²⁴ Felismerve az értelem minden megértési kísérletének elégtelenségét, az az individuum, aki a legmagasabb szellemi álláspont értelmében képes a szeretetre, elengedi saját létezését kategoriális sémáival együtt, és az önfeladás során képessé válik az abszolúttal való találkozásra: „mi magunk vagyunk az ő közvetlen élete”.²⁵

Ez a fentebb leírt, a megjelenésében mintegy *unio mysticá*kon feltárulkozó egyesülés azonban mégis csak közelebb áll a racionalista hagyományhoz, mint a korban elterjedt teozófiához. Az abszolútum megragadása a reflexió szintjén ugyanis azt a belátást tartalmazza, hogy Isten, azaz a lét lényegével kapcsolatban itt egy tökéletesen üres fogalmat ragadunk meg, amely tartalmilag semmis, és nem egyéb, mint értelmünk rá alkalmazott alapvető formája: gondolkodásunk módját tartalmazza, még pontosabban, „hogyan nem gondolhatjuk el őt”.²⁶ Isten tehát a gondolkodás értelmében egy „árnyékfogalom”, így tehát abban a kijelentésben, hogy „Isten van”, Fichte szerint nem fejezünk ki egyebet, mint hogy számunkra ő „tartalmilag semmi”.²⁷ A vallásban az individuum Istent életként ragadja meg, mégpedig saját individuális életében, amely nem más mint az eredeti formának a felismerése, amely magában Istenben van jelen, abban a különbségben, amelyben a Isten mint lét kinyilatkoztatta magát a létezésben. Az élet ugyanis nem más, „mint az a lét, amely tud magáról”.²⁸ A vallás tehát a reflexió eredeti fogalmának a leképeződése, amely magának a reflexiónak az alapja, ez, vagyis az az eredeti kapocs, amely „egybefogottság és az önhordozás érzése”²⁹ – a szeretet. Fichte szerint tehát megválaszolhatatlan a kérdés Isten ama árnyékfogalma alapján, hogy micsoda ő maga, a pusztá szemlélődés nem visz sehová ebben a kérdésben:

Ő az, amit az *tesz*, aki neki adta az életét, és akit ő vezet. Szeretnéd Istent látni, úgy ahogy van, szemtől szembe? Ne a felhőkön túl keresd! Mindenütt megtalálhatod, ahol csak vagy. Tekints azok életére, akik neki adták magukat, és őt látod.³⁰

A szeretet tehát Fichte szerint nem egyéb, mint a lét affektusa, vagyis az egybefogottság és az önhordozás érzése, önmagunk szeretete, a lét általi afficiáltság érzése.³¹ A szeretet igazi funkciója, hogy az abszolútum önmagától való elkülönöződésében, azaz az ontológiai differenciában visszavezet bennünket a hasadás eredetéhez, a lényeg formájának ahhoz az eredeti állapotához, amely egyáltalán ezt az elkülönöződést létrehozta; teszi ezt azért, hogy a feltétlent mint feltétlent megragadhasa. A szeretetben ténylegesen szabaddá válunk, amennyiben szabaddá válunk a reflexiótól, és a reflexió egész birodalmától. A szeretet vallási fogalma tehát Fichte szerint a filozófia nyelvén nem egyéb, mint a lét és létezés közötti eredeti kötelék.

24 | Fichte: *Útmutató*. 108.

25 | Uo. 109

26 | Uo.

27 | Uo.

28 | Uo. 8.

29 | Uo. 149.

30 | Uo. 110.

31 | Uo. 149–150.

Teljességgel létezik egy olyan kötelék, amely fölülmúlva minden reflexiót, semmiféle reflexióból nem származva és semmiféle reflexió ítéletét maga felett el nem ismerve a reflexióval együtt létrejön. Ha a reflexió kíséri, akkor ez a kötelék: érzés, és mivel kötelék, szeretet, és mivel a tiszta létnek és a reflexiónak a köteléke, Isten szeretete. (...) A lét önmaga hordozása önmaga-megtartása a létezésben nem más, mint a lét önmaga iránti szeretete.³²

Ilyen értelemben, a szeretet a spekuláció legmagasabb formája, mert a reflexiót felülmúlóként ragadja meg az igazságot. A reflexió ui. az alacsonyabb szellemi álláspontok során mindig összemosódott a valósággal; egyedül csak vallási szemléletben, a szeretet által válik világgossá a reflexió helye, amelyben az „Istenben önmagát tisztán megszüntető reflexió a tudomány álláspontja”.³³

Alapvető kérdés azonban, hogy mit ért Fichte konkrétan a szeretet fogalma alatt. Eddig a pontig az vált számunkra világgossá, hogy a reflexió mögött Fichte tételez egy ontológiai-metafizikai értelemben vett affektív instanciát, amely a lét és létezés közötti ontológiai differencia konstitutív eleme, amelyről kiderült, hogy egyidejű a reflexióval, ami által a reflexió birodalmában, a világban végbemenő immanens elkülönöződésnek a feltételéhez képes visszaregresszálni, amely így a spekuláció legmagasabb álláspontját teszi lehetővé. Azonban még mindig előttünk áll az a kérdés, hogy mit jelent ez tartalmilag. Az ugyanis világos, hogy Fichte kérdésfelvetésében a legnagyobb problémát az okozza, hogy a lét jelenléte mindig csak reflexiók meghatározottságok között válik egyáltalán a kérdésfelvetés tárgyává, viszont a vallásban végbemenő, magának a reflexiónak az önmegszüntetése nem jelenti a transzcendentális horizont önmegszüntetését sem.³⁴ Ugyanakkor a lét és létezés közötti kapocs mégiscsak abban rejlik, hogy a létezés a lét képe, azaz formája, ebben az értelemben azonban bár a létezés soha nem a létet a maga belső lényegében hozza formára, mégis formára hozza, méghozzá úgy, ahogyan minden létező saját maga számára létezik. Arra a kérdésre, hogy ez a létezésben megnyilvánuló, formára hozott lényeg és a lét belső lényege között milyen kapcsolat áll fenn, Fichte szerint csak egyetlen adekvát válasz lehetséges: a cselekvő szeretet. Ugyanis, mint mondja, ahelyett, hogy a kérdést az általános forma értelmében tennénk fel, a konkrét dologból kiindulva kell feltennünk: azaz a reflexió helyett az affekcióból. „Ez a kölcsönös szeretet, amely se nem az övé (Istené – L. M.), se nem az enyém, hanem amely őket és minket is egymástól különbözővé tesz, és ugyanakkor egyé is kapcsol (...)”³⁵

Ez praktikus értelemben azt jelenti Fichte szerint, hogy a szeretet szükségképpen és örökké cselekvően lép be a világba. A reflexió ugyanis, amely ezt a tulajdon létet, amely egyáltalán nem idegen tőle, idegenné teszi a számára, az individuum pedig azt a lényegét próbálja meg megragadni, amely „mindig, örökre és mindenütt ő maga”.³⁶ A szeretet az a végtelenre irányuló törekvés, amely számára lényegében minden egy, és amely magában foglalja az egész valóságot. Ez ugyanakkor azt is feltételezi, hogy

32 | Uo. 212–213.

33 | Uo. 216.

34 | Azaz nem teszi lehetővé a lét közvetlen, reflexív értelemben felfogott megragadását – ez lehetetlen marad. Az a kijelentés ugyanis, hogy „a lét – jelen van”, mint azt már korábban megmutattuk, csak akként értelmezhető, hogy a lét jelenléte mindig valamilyen tudat, s a tudattól független létezés nincs.

35 | Uo. 213.

36 | Uo. 217.

az önmagának megjelenő cselekvő individuum nem egyéb, mint ugyanannak az egy szeretetnek a cselekvő kifejeződése. Így vonja le Fichte a következtetést, hogy a szeretet a világban nem más, mint Isten ön maga iránti szeretete, amely „egy személyes érzelmi egzisztenciát tesz eszközévé”.³⁷

Erről a létről soha másképpen nem beszélhetünk, és más sem beszélhet róla másként, mint hogy a belső lényegéről szoltunk. Még ha létünk önmagában mindörökre a lét léte is, és az is marad, és soha nem válhat valami mássá, mégis az, ami vagyunk és ami önmagunk számára vagyunk, vagy amit – önmagunk formájában, az én formájában, a tudatban zajló reflexió formájában – soha nem önmagában a lét, hanem a lét a mi formánkban: lényegként.³⁸

Összegzésként elmondhatjuk, hogy Fichte, mintegy Hegelt megelőlegezve, azon az állásponton van, hogy szubsztanciális értelemben a vallás és a filozófia nem különböznek egymástól, mindkettő az abszolútumra irányul, annyi – korántsem elhanyagolható –, különbséggel, hogy amíg a filozófia ezt a megragadást a reflexió segítségével végzi, előbbi a vallásos bizonyosságon keresztül, amelynek az alapja a reflexiót megelőző, azt lehetővé tévő intuícióban gyökerezik. A vallás álláspontja egyetlen dolgot fejez ki: mindent visszavezetni az egységre.³⁹ Bizonyos értelemben Fichte tovább is megy vallás és filozófia egyszerű analógiájának a feltételezésétől, és mind mélyebb ontológiai és metafizikai értelemben törekszik a vallás fogalmának a magyarázatára. Ugyanis pontosan abból a meggyőződésből, hogy az egyre irányuló intuíció megelőzi a reflexiót, mondja ki, hogy magának a létnek a helyes fogalma nem ragadható meg vallás nélkül. Pontosán a vallási bizonyosság eme tapasztalatából válik tehát világossá, hogy „az istentől megihletett ember” lesz képes annak a magyarázatára, hogy miként van a lét, amely csak „a létből a létezésbe való eleven kiáradás tényében ragadható meg”⁴⁰ – ez azonban nem a lényegből, hanem a létezésből vezethető le, tehát nem a gondolkodásból, hanem a cselekvésből.

Látható, hogy Fichte itt szinte egy preegzisztencialista álláspontig ér el, amennyiben eljutott oda, hogy gondolkodása középpontjába az ember egzisztenciális aspektusát tegye, amelyet az isteni és az emberi élet megfelelésében ragadott meg. Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy Fichte gondolatrendszerében, ebben a korszakában is, a tudománytan állt a középpontban, amely lényegében a vallásosság létszemléletének mintegy a hatványra emelt formája.

Kierkegaard szeretetfelfogása

A szeretet cselekedetei nem a filozófia nyelvén íródott, hanem Kierkegaard épületes beszédeinek a nyelvezetét használja; nem is találunk benne közvetlen polémiát, még csak utalást sem tesz más gondolkodókra. A mű elsősorban vallási szövegeinek sorába

37 | Uo. 218.

38 | Uo. 211–212.

39 | Uo. 23.

40 | Uo. 190.

illik, ugyanakkor ez kérdés mégis folyamatos vitát vált is ki az értelmezőkben.⁴¹ Annyi bizonyos, hogy a dán szerző ezeket a szövegeket, amelyek csak lazán kapcsolódnak egymáshoz, ő maga sosem nevezte a vallási művei értelmében épületes beszédeknek, s az is tény, hogy a műben több allúziót enged meg magának a különböző, az esztétikai műveiben tárgyalt filozófiai témák irányába. A szeretet kierkegaard-i fogalma is egyfajta kapocs Isten és az egyes között, de már nem egy általánosítható viszony értelmében. Ez a szeretet úgy lesz univerzális, hogy radikálisan szinguláris, úgy lesz interszjektív, hogy egy tapodtat sem mozdul ki a bensőségesség dimenziójából. Ez a paradoxon, amelyet a kierkegaard-i szeretetfogalom kifejez, egzisztenciális értelemben egy sokkal elemibb tényre hívja fel a figyelmet: az az abszolútum, amelyik csak az ellentmondás szavatolásának a segítségével tartható fenn, már nem a lét értelmében vett mozdulatlan Egy, amelynek Fichte a megragadására törekedett. Ez az a keresztény Isten, amelyik csak az eszkatologikus jövő bizonytalanságában nyilatkoztatja ki magát.

A mű a „szeresd felebarátodat, mint önmagadat”⁴² parancsának az értelmezése körül forog. E parancs lényegében két egymásnak ellentmondó (felületen formájában azonban mindenki által egy időben helyeselt) morális intuíciónak az ütközéséből fakad: egyrésztől minden ember egyformán értékes, ezért fontos mindenkihez részrehajlás nélkül, ugyanúgy viszonyulnunk, másrésztől viszont mégiscsak vannak olyan személyek, akiket kitüntetünk figyelmünkkel, akikhez másként viszonyulunk, mint egy idegenhez. Kierkegaard ezt az ellentmondást két terminusba sűriti össze: *Elskov* és *Kjerlighed*. E két fogalom a magyar nyelvben nem megkülönböztethető: az egyik a természetes szeretet (barátság, szerelem = érosz), a másik pedig a vallási értelemben felfogott szeretet (agapé). A természetes szeretetet – írja – akár hajlamaink vezérlik, akár magasabb eszmék (pl. nemzet), minden esetben visszavezethető az önszeretetre, mint első okra. E természetes szeretet és a keresztény szeretet közötti különbség abban mutatkozik meg, hogy a másakra felebarátként tekintünk.⁴³ A felebarát fogalma azt fejezi ki, hogy lemondunk csodálatunk „egy és egyetlen tárgyáról”, és helyette mindenkit megkülönböztetés nélkül szeretünk: „a felebarát az egyedüli tárgy, de a felebarát annyira messze van, amennyire csak lehetséges attól, hogy egy és egyetlen személy legyen, végtelenül messze van attól, mert a felebarát minden ember”.⁴⁴ A felebarátban a másik nem a saját pszichofizikai különösségében áll előttünk, hanem mint az általános emberi

41 | John D. Caputo egyértelműen úgy emlegeti a könyvet, mint ami Kierkegaard kultúrkritikai műveinek sorába illik, amelyekből szintén szép számmal találhatunk a dán szerző korpuszában. Ez bizonyos szempontból meg is felel a mű szándékának, mivel kétségbevonhatatlan, hogy alapvető célja a keresztény és világi szeretet szembeállítás. Ugyanakkor nem mehetünk el említés nélkül amellett, hogy Kierkegaard lényegében ebben a műben egy új, terminusértékű fogalmat vezet be, s illetően módon hasonlítható akár *A szorongás fogalmához*, akár *Az ismétléshez* is, melyek szintén egy-egy új egzisztenciális kategória bevezetéseként szolgáltak. – Lásd John D. Caputo: *How to Read Kierkegaard*. New York–London 2008. 93.

42 | Mt. 22,39.

43 | A felebarát fogalma, mely Károli leleménye, a barát és az ellenség közötti megkülönböztetés feloldására utal, és nem arra a jelentésre világít rá, amelyre Kierkegaard itt rá szeretne mutatni. A Bibliában szereplő eredeti görög kifejezés, a *plésion* szomszédot jelent. A *plateia* főnévből származik, amely utat, ill. utcát jelent, vagyis elsődlegesen térbeli közelséggel kapcsolatos jelentést takar. Ebben a szellemben fordították le dán nyelvre is: *næste*. – Ballagi Mór: *A magyar nyelv teljes szótára*. Nap Kiadó Kft., Budapest 2010. 371.

44 | Kierkegaard: *Works of Love*. 55.

megjelenése, mint olyan szellemi értelemben meghatározott Te, aki maga is Istenben alapozódik meg.⁴⁵ Ezt Kierkegaard a szamaritánus példáján keresztül szemlélteti.⁴⁶ Amire ez a példabeszéd tanít bennünket – írja –, az nem az, hogy hogyan ismerjük fel a kötelességünket, hanem az, hogy hogyan cselekedjük az embertársunkkal szemben – hogy ne felismerjük a felebarátot, hanem hogy mi is azzá váljunk.

A szeretet fogalmában Kierkegaard nem egyszerűen az ember természeti meghatározottságával szembeni keresztény magatartás lényegét fogalmazza meg, hanem az Én szellemként tételezett vallásetikáját is, melyben nemcsak az érzelmeken alapuló etikától, hanem a pszeudonim művekben megfogalmazódó, immanens kötelességet inkorporáló etikától is elválasztja. Amit a helyébe állít, az már a *Félelem és reszketés*ben is megfogalmazódó Isten-viszonyt vizsgáló alapállás, amely az isteni parancsban a mindenkire vonatkozó, társadalmi-etikai parancs fölébe az egyes ember és Isten viszonyának felsőbbségét állítja. A *szeretet cselekedeteiben* azonban nem a kereszténységet kívülről vizsgáló nézőpontból teszi ezt, hanem az épületes beszédek jellemző vallásos alapállásból. Ez egy olyan etikai felfogás foglalat, mely elkülönül az immanens társadalmi és intenzív viszonyok nivelláló tendenciáinak való alárendeltségtől.

Keresztény szeretetről akkor beszélhetünk, ha azt nem immanens erők, hanem a transzcendencia viszonyában gyakoroljuk. Kierkegaard szerint a változásnak, heterogenitásnak és az egyes embert ezen belül vezető természetes hajlamoknak alávetett immanenciában az isteni törvény beteljesítése mindig csak egy kalkulatorikus és relatív megközelítésnek lehet a közege, így az egyenlőség, melyre lényegében minden közösség törekszik, csak egy tökéletlen hasonlósággá degradálódik:

[H]a feltételezzük, hogy az összes hasonlóság ugyanazzal az időbeli különbséggel rendelkezik, még akkor sem nevezhető keresztény egyenlőségnek. A világbeli hasonlóság, ha lehetséges, nem keresztény egyenlőség.⁴⁷

A kereszténység ellenben „levágja az utat” az egyenlőséghez, mégpedig azáltal, hogy elfogadja a világ egyenlőtlenségét, és helyette az örökkévalóság egyidejűségében posztulált egyenlőségre törekszik. Ebben az egyenlőségben való szeretet azáltal érhető el, hogy azt szünteti meg, ami az egyenlőség elfogadását lehetővé teszi, vagyis az ember természetes hajlamainak a meghaladására törekszik:

Az öntagadás keresztény eszméje ezt jelenti: add fel az önszeretet vágyát és sóvárgását, add fel önző terveidet és céljaidat, hogy valóban önzetlenül dolgozz a jóért, és éppen ezért érezd magad szinte bűnözőnek, sértettnek és nevetségesnek.⁴⁸

Kierkegaard szerint a kereszténység nem egyszerűen lemond az egyenlőség megvalósításáról, hanem azt állítja, az egyenlőség nem is létezik a világban, elérni pedig csak úgy lehet, ha a világot hagyjuk fennállni a maga állapotában, és ezzel egy időben,

45 | Uo. 364.

46 | Vö. uo. 22.

47 | Uo. 72.

48 | Uo. 194.

az Abszolútum segítségével, az örökkévalóságban való megvalósítására törekszünk. A valódi szeretet tehát a *királyi törvényhez* való kategorikus ragaszkodáson alapul: „Szeresd felebarátodat, mint önmagadat”.⁴⁹

Hasonló módon Fichtéhez, akinél ugyanúgy megtalálhatjuk a világ leértékelését Istennel szemben, Kierkegaard is egyfajta ellentétet tételez abszolút isteni és a relatív világi között. Szemben azonban az *Útmutató* szerzőjével, ezt az ellentétet nem közvetíti a tudásban, hanem az etikaiban paradoxonná szilárdítja a szembenállást.

A *Félelem és reszketés*ben a transzcendens és az immanens fentebb is vázolt kollíziója áll a középpontban. A *Második probléma* című fejezetének irányadó kérdése, hogy van-e abszolút kötelesség Istennel szemben, ugyanis, ha a hit paradoxona igaz, és az egyes magasabb az általánosnál, akkor az általános, vagyis az etikum az abszolútumhoz képest viszonylagossá válik. „[A]z Isten iránti szeretet arra készítheti a hit lovagját, hogy felebarátja iránti szeretetét, oly formában fejezze ki, ami ellentmond az etikai értelemben vett kötelességnek.”⁵⁰ Ez azt jelenti Kierkegaard szerint, hogy Ábrahám Izsák feláldozásával a szeretet magasabb fokát akarta kifejezni, amely mintegy zárójelzte az apai szeretet evilági követelményét. Boros Gábor jegyzi meg ezzel kapcsolatban, hogy Kierkegaard volt talán az első gondolkodó, aki a szeretetet mint az etikai sajátos felfüggesztését fogta föl.⁵¹

A szeretet helye a kierkegaard-i egzisztenciális filozófiában egyfajta felülmúlása minden immanens etikai törekvésnek, emiatt *A szeretet cselekedeteinek* szeretetfogalma nem vezethető vissza a kanti értelemben vett belső morális törvényre, amelynek értelmében Fichte szerint is a szeretetnek visszavezethetőnek kell lennie.⁵²

Kierkegaard egy olyan képet fest Isten mint szeretet egzisztenciális primátusáról, amely felülír mindenfajta immanens etikai követelést.

Az, amit az ember önmagától tud a szeretetről, nagyon felületes [...] Istentől kell megtudnia, mi a mélyebb értelemben vett szeretet, az öntagadásban azzá kell válnia, amivé minden ember válhat [...], egy eszközzé Isten számára.⁵³

Ezt támasztja alá az a militáns hangnem is, amely a világ és a kereszténység közötti viszony leírásában érhető tetten:

Ellentét van a között, amit a világ és a között, amit Isten ért szeretet alatt. [...] Mégis, aki a jó harcát vívja meg, azért, hogy kifejezze Isten létezését, annak az

49 | Mt. 22,39; Jk. 2,8. A hit által világossá váló feltétlen engedelmisség parancsa már az álneves írásokban is felmerül, az ezen a ponton általában hivatkozott *Félelem és reszketés* helyett, inkább a *Vagy-vagyra* hivatkoznék, mint első igazán kiforrott műre, melynek utolsó fejezetében, a jütlandi lelkipásztor levelében ugyanez a gondolat csendül fel. A lelkész levele egy központi gondolat körül forog: „Istennel szemben soha nincs igazunk”. –Lásd Kierkegaard: *Vagy-vagy*. 1004.

50 | Søren Kierkegaard: *Félelem és reszketés*. Ford. Soós Anita. In: *Søren Kierkegaard Művei* 5. Ford. Soós Anita és Gyenge Zoltán. Jelenkor, Pécs 2014. 141.

51 | Vö. Boros Gábor: *A tevékeny szeretet Kierkegaard-ja*. In: *Uő: Szeretet/szerelem filozófiája*. Szisztematikus történeti tanulmányok. ELTE Eötvös Kiadó, Budapest 2014. 278.

52 | Vö. Fichte: *Útmutató*. 177.

53 | Kierkegaard: *Works of Love*. 364.

Úrnak a létezését, aki nyilvánvalóvá teszi, hogy feltétel nélkül kell őt szolgálni, az a valaki az Istenért harcol.⁵⁴

Az a belső intenzitás, amelyet az Istenhez vezető szeretet hív elő, a kereszténységre nézve azt a végső következtetést tartalmazza, melyet *A keresztény hit iskolájában* később majd úgy fogalmaz meg, hogy „botrány a világ számára”.⁵⁵ A botrány abban tetőzik, hogy a szeretet, amelyet a kereszténységnek a világgal szemben tanúsítania kell, a legkülönbözőbb formákban mutatkozhat meg. Ehhez mérten a felebarát helyes szeretete, amennyiben a természetes szeretetből a helyes szeretethez, azaz Isten helyes befogásához vezet, nem rendelkezik etikai fenntartásokkal. A keresztény ember szenvedése és megaláztatása abban a tényben mutatkozik meg, hogy a világ számára gonosztevéként jelenik meg, mert egy olyan igazság kifejeződéséért harcol, amely a világban, abszolút lévén, soha nem valósulhat meg teljesen. A keresztény szeretetnek az evilági „szereteten innen és túl” kell megnyilvánulnia, amennyiben a felebarátot, akár a gyűlölet által, de Isten szeretetéhez kell elvezetnie:

A lényegi Kereszténység ez: valóban szeretni önmagunkat azt jelenti, hogy Istent szeretjük; valóban szeretni egy másik személyt, azt jelenti, hogy mindent feláldozva (ahogyan magunkat is gyűlöljük) segítünk a másik személynek szeretni Istent [...].⁵⁶

A gyűlölet, melyet a kereszténység megkövetel a hozzánk legközelebb állókkal szemben, azt a „jó hírt” tartalmazza, hogy mindenki közvetlen kapcsolatban van az univerzalitással. Ennek a belátása azonban nem érhető el anélkül, hogy a szubjektum ki ne szakadna a társadalom világi terét fenntartó rendből. Amit a keresztény nézet tehát a legmagasabb létformának tekint, vagyis az elkülönülést, az az immanens etika számára maga a botrány. Az immanens rend elvével szemben a keresztény „gyűlöld szüleid, szeresd ellenségeid” etikája egy felszabadító aktus, amennyiben a másiknak a természetes meghatározottságára vonatkozik. A szeretet tehát nem csupán egy interszubjektív viszonyt meghatározó fogalom, hanem a fichtei értelemben már megfogalmazott kötelék szerepét tölti be Isten és ember között, transzcendencia és immanencia között: a szubjektum számára az evilági zártságból való kiszabadulásnak az útja is, amelynek funkciója az őt az immanenciához láncoló természeti meghatározottságnak a meghaladása.

Ez abból is jól látszik, hogy *A szeretet cselekedeteit* végigkíséri az a kétértelműség, mely során Kierkegaard végig hangoztatja, hogy a kereszténység és a világ explicit módon soha nem állnak szemben egymással. A kereszténység számára a világ indifferens, mivel a történelemnek és az üdvtörténet lefolyásának semmilyen találkozási pontja nincs,⁵⁷ szubtilis módon azonban mégis sejteti, hogy a történelmi hanyatlással szemben a kereszténység jelenti az alternatívát:

54 | Uo. 120

55 | Søren Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*. Ford. Hidas Zoltán. Atlantisz, Budapest 1998. 36.

56 | Kierkegaard: *Works of Love*. 114.

57 | Vö. Kierkegaard: *A keresztény hit iskolája*. 41.

Nézd, ezért van az, hogy bizonyos időkben megjelenik a szükség [...] egy olyan nagy esemény felszabadító mozgására, amely megmenti azt, ami szilárdan áll, szükség van egy nem várt lelkesítő kilátásra, hogy el ne fulladjunk a világiasságban, vagy el ne pusztuljunk a nyomasztó pillanat súlya alatt!.⁵⁸

Kierkegaard számára – szemben Fichtével – a szeretet nem egyszerűen az immanens elkülönöződéssel szembeni változatlan, egy, szükségszerű és a realitás teljes egészét magában foglaló léttel való kapcsolatnak az ágenciája. A kierkegaard-i abszolútról ilyesmi nem állítható, mivel az ő értelmezésében Istenhez, transzcendens lévén, nincs más hozzáférésünk, csak egzisztenciálisan, a vallásfilozófia dimenzióján keresztül. Éppen ezért a keresztény szeretet egyfajta radikális nyitottságot tételez, egy olyan, az egzisztenciába ágyazott lételméletet, amely radikálisan szemben áll a német idealizmussal és így Fichte alaptörekvésével is. A szeretet nem lehet semmiféle lételméleti kötelék, amely a tudás megalapozását irányozná elő, a szeretet éppen mindenféle tudással szemben lép fel, mivel mindig konkrétan és mindig a lehetőségre törekszik. Jól megvilágítja ezt *A szeretet cselekedeteinek* a reményfogalma: „A szeretet mindent elhiz – mégsem szégyenül meg soha”,⁵⁹ vagyis a szeretet a felebarát esetében soha nem vonatkozhat érdemtelen személyre, mert a szeretet számára nem létezik ilyen, tehát nem is szégyenülhet meg soha, ha nem teljesül elvárása az időben. Szégyenbe csak akkor kerülhet, ha feladja a felebaráttal szembeni reményét. A keresztény szeretet Kierkegaard számára a lehetőség azon formája, mely az örökkévalósággal kapcsolódik össze: a másokban remélni azt jelenti, hogy az örökkévalóság viszonyában várjuk el a felebaráttól a jót,⁶⁰ mert a remény azt jelenti, hogy az örökkévalóság viszonyában tételezzük a jót, ahogyan félni annyit jelent, mint a rosszat tételezni, de nem az örökkévalóság, hanem az idő viszonyában. Ilyen értelemben pedig a remény nem is lehet idői meghatározás kérdése, végtelen döntés, amelyet ezáltal soha nem lehet félrevezetni. A szeretetnek, ahogyan a hitnek is, csak egy lehetséges perspektívája van, amelyet így foglal össze később *A halálos betegségben*: „Istennél minden lehetséges”.⁶¹

Összegzés

Összegzésként elmondható, hogy Kierkegaard és Fichte fentebb elemzett két művének a szembeállítására több szempontból is figyelmet érdemlő konklúziókat von maga után. A német filozófus műve kiemelkedő szellemi erőfeszítés annak érdekében, hogy a kereszténységet, és a szeretet fogalmát a német idealizmus spekulatív filozófiai hagyományának a keretrendszerében elhelyezze; s mint az analízisből kiderült, itt nem egyszerűen csak egy gesztusról kell beszélnünk, hanem egy olyan szellemi aktusról, ami hatásában kimutathatóan új irányba indította el a német idealizmus bizonyos szereplőit. Ebből a sorból bizonyosan nem lóg ki Kierkegaard sem.

58 | Kierkegaard: *Works of Love*. 246.

59 | Uo. 248.

60 | Vö. uo. 250.

61 | Søren Kierkegaard: *A halálos betegség*. Ford. Rác Péter. Göncöl Kiadó, Budapest 1993. 46.

Az, hogy filológiailag milyen átfedések vannak a két mű között, nehezen kimutatható. A szövegben ezért sem utaltam erre, nem is ez volt számottevő a vizsgált során, hanem az, hogy Fichte műve, amely a szeretet fogalmának szisztematikus elemzését viszi végbe – még ha előadás módján is –, sokkal közelebb visz bennünket ahhoz, hogy megérthessük, vajon a dán szerző hogyan gondolkodhatott erről, mint saját egzisztenciális filozófiájának az alapjáról.

The Place of Love in the Philosophy of Søren Kierkegaard

Keywords: love, ethics, German idealism, ontology, philosophy of religion

Love is not a concept of moral philosophy, but a religious concept *par excellence*. Perhaps this is precisely the reason why it is so little mentioned in the reception of Kierkegaard, even though the concept extends throughout his works, and the Danish author even dedicates a separate work to the subject, *Works of Love*.

In German idealism, the philosophy of religion rose to the rank of serious philosophy and became a source of fertilization of philosophical thought. Perhaps it is enough if we think only of Kant. However, beyond the concept of radical evil, the concept of love is just as important, if not more so.

In this study, I would like to examine how Kierkegaard's concept of love can be interpreted in a philosophical context, and to illuminate the issue, I will use the concept of love as interpreted in German idealism, primarily J. G. Fichte's concept of love.