

kann. Das hegelianisch geprägte Denken befriedigte Kierkegaard nicht, weil ihr eine Tendenz der Rationalisierung des Seins zugrunde liegt. Ein berühmtes Kapitel dieses Buches (*Zwischenstück*) ist eindeutig eine Polemik gegen das konzeptualistische Denken und besonders gegen Hegel (*Wissenschaft der Logik*), die übrigens im ganzen Kierkegaardschen Oeuvre gut verfolgt werden kann. Nach meinem Bedürfniken sind hier viele Eigentümlichkeiten zu finden, die von den anderen Debatten (dem Ton, der Sprache oder der Argumentation nach) wesentlich abweichen. Man könnte sagen, dass Kierkegaard sich mit dem deutschen Idealismus *Idealismus Sprache des deutschen Idealismus* auseinandersetzen will. Deshalb sollte man hier erwähnen: Heutzutage ist (modern gesprochen) eine sogenannte „Degermanisierung“ in der Kierkegaardschen Forschung zu beobachten, die das Kind mit dem Bade ausschüttet. Würde man die These, dass Kierkegaard kein Deutscher war, einfach akzeptieren, so müsste man die Verwurzelung seiner Philosophie im deutschen Idealismus (besonders in der Kantischen, Schellingschen und Hegelschen Philosophie) leugnen oder ignorieren. Man kann mit Sicherheit behaupten, dass ohne die wirkliche und ausführliche Erkenntnis des deutschen Idealismus der größte Teil des Kierkegaardschen Werkes nicht zu verstehen ist. Und das Hegelsche Denken wird zwar von Kierkegaard ständig abgelehnt, aber so, dass er viele

wichtige Überlegungen und Argumente in seine eigene Philosophie aufnimmt; die er dann in mehreren Fällen auf eine sehr merkwürdige Weise eben gegen das Hegelsche Denken wendet. Es macht er in dieser Schrift mit den Begriffen „Werden“, „Übergang“, usw. und mit den Modalkategorien „Freiheit“, – „Notwendigkeit“ und „Wirklichkeit“ – „Möglichkeit“. Kierkegaards Verhältnis zur deutschen Philosophie scheint sehr eben darum ambivalent zu sein; er widerspricht ihr ständig, aber er bewundert sie auch gleichzeitig. In sehr vielen Werken sind Hinweise auf den deutschen Idealismus zu finden: z. b. in *Furcht und Zittern*, in *Entweder-Oder*, in *Die Wiederholung* oder im Spätwerk *Krankheit zum Tode*. In den *Philosophischen Brücken* geht es aber um eine umfassende Auslegung oder genauer, um eine Diskussion, die mit der Methode des deutschen Idealismus gegen die metaphysische Einstellung geführt wird. Man hat den Eindruck, dass Kierkegaard hier seine philosophischen Fähigkeiten und Kenntnisse beweisen möchte, er möchte sich also gewachsen zeigen, den Kampf gegen den deutschen Idealismus mit seinen eigenen argumentativen Waffen aufzunehmen. Eine Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus, die mit seiner eigenen Methode geführt wird. Schon aus diesem Grunde muss man dieses Buch und sein Kapitel (*Zwischenstück*) als bemerkenswert bezeichnen.

HEGEL, KIERKEGAARD ÉS A KÖZVETÍTÉS A FILOZÓFIAI MORZSÁKBAN

JON STEWART

A német államokban, Poroszországban és Dániában viták egész sorát váltotta ki Hegelnek az arisztotelészi logikát illető kritikája, különösképpen azon állítása, mely szerint az ellentmondás predikátumok közvetíthetők, illetve egyetlen alanybanegyesthetők lennének. A hegeli közvetítés kérdése Kierkegaard korpuszában is többször visszatér. Erré utal a Vagy-Vagy cím valasztása, mely a kizárt harmadik – Hegel logikája által tagadt – törvényének közismert rövidítése, ti. annak, hogy bárminyi adott alany vagy A vagy nem-A. Ezért mondta eszterlával Kierkegaard: „házasdj vagy ne házasodj, mindenkitő meg fogod bálni“¹. A mű második részében, „Az eszterkai és az etikai közötti egysély“ című fejezetben Wilhelm törvényszéki tanácsos részletesen tárgyalja a kérdést, az ellentmondás elvénének meghaladását úgy említvén, mint „az újabb filozófia kedvenc elméletét“². Az Ismétlésben Constantin Constantius közvetlenül megnevezi Hegelt, az ismétlés fogalmát a közvetítésével hasonlítván össze.³ A Szorongás fogalmának Bevezetésében Vigilius Haufniensis a közvetítés és a kiengesztelés fogalmát tárgyalja együtt. Az Előszavakban a VII. Előszó fő témája a

¹ Vagy-Vagy, ford. Dani Tivadar, Gondolat, Budapest 1978, 53. o., vör. 767-768. o.
² Uo., 784. o., vör. Concluding Unscientific Postscript to the Philosophical Fragments 1, 189-198. o. (Magyarul: *Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai morzsákhöz*, részletek, ford. Valaczkai L., in: Søren Kierkegaard irásaiiból, Bp. 1969.)

³ Repetition, 148-149. o.: „hihetetlen, hogy mekkora pont vertek föl a hegeli filozófiában a közvetítés körül, és mennyi ostoba beszédet illetett tisztelet és csodálat ezen a címen“. (Magyarul: Ismétlés, ford. Valaczkai L., in: Søren Kierkegaard irásaiiból, Bp. 1969.)

közvetítés fogalma. Nicolaus Notabene itt név szerint hivatkozik lét és semmi hegelii közvetítésére a létrejövés kategóriájában.⁴ A *Lezárt tudománytalan utóirathban* a kérdés több helyen is fölvetődik. Az első megközelítés a „Valóságos szubjektivitás, etikai szubjektivitás; a szubjektív gondolkodó” című fejezetben,⁵ a második pedig a fejezet második részében, „A Morzsák témaja” cím alatt jelent meg.⁶ Johannes Climacus jelzi, hogy az előbbi a kérdést logikai vagy ontológiai vetületeiben, az utóbbi etikai vétületében vizsgálja.⁷ Mindennek alapján nem lehet kétséges, hogy a közvetítés problémája Kierkegaard számára központi fontossággal bír. Jelen írásban a kérdést a *Filozófiai morzsák* (1844) keretei közt szeretném vizsgálni.

Egy (feltéhetően 1846-os) naplóbejegyzésben Kierkegaard elutasítólag válaszol a mű egy ismertetésére, melyet a hegelianiust Johan Frederik Hagen (1817–59) publikált álnéven a *Theologisk Tidsskrift* 1846. májusi számában.⁸ Az ismertetést Kierkegaard abban marasztalja el, hogy az elvétől a Morzsák lényegi kritikai mondanivalóját a hegelii közvetítést illetően. Válaszában Johannes Climacust úgy jellemzi, mint aki „közvetítés bűvölétéből” próbál iszabadulni, és „szüntelenül küzd” is ellene.⁹ A közvetítés hegelii elvéhez ragaszkodván,¹⁰ az ismertetés irója nem veszi észre, hogy a mű központi témaja éppen ennek az elvnek a kritikája. „Az olyan szerző szándékát, aki igazán tisztaiban van önmagával, jobban szolgálja az, ha egyáltalán nem olvassák, mint ha a közvetítés körülzaggyaság éppen saját műve által terjedt kúlföldre, melyet pontosan a közvetítés ellen írt”¹¹, így Kierkegaard. Kimondván, hogy a Morzsák célja a hegelii közvetítés-elv kritikája, kijelöli a tárgyalásra kerülő spekulatív tételeit.

A jelen írásban ezt az állást tekintem kiindulópontnak. Mint jeleztem, a közvetítés fogalmát minden a *Vagy-Vagy*, minden az *Ismétlés* kritika tárgyává tette, és az álnév mögötti szerző mindenkit esetben állást foglalt a korabeli dán vitában, mely az ellentmondás és a kizárt harmadik elvénnek hegelii kritikája körül folyt. Ezért úgy érvelek majd, hogy a *Filozófiai morzsák* ennek a kritikának a folytatásaként és továbbgondolásaként értelmezhető. Konkrétan azt állítom, hogy a mű elsősorban Hans Lassen Martensennel (1808–84) polemizál, aki a közvetítésnek a spekulatív teológiában való használatát hirdeti. Martensen cikkében: „Racionalizmus, a természetföllötlöttség tétele és a *principium exclusi medii*”¹², melyben Mynster „Racionalizmus és a természetföllötlöttség tétele”-re¹³ válaszol, a Climacus állal a Morzsákban bírált álláspontok jelennek meg. Így, míg Thulstrup¹⁴ és mások a Morzsákban nyílt Hegel-kritikát látnak, én úgy vélem, hogy a kérdés ennél sokkal összetettebb, és hogy Climacus beszélgetőtársa tulajdonképp Martensen. Mindezt aláímasztandó, a harmadik fejezetet vizsgálom meg, melynek címe „Az abszolut paradoxon”¹⁵. Azt állítom, hogy a paradoxon híresé válta meghatározásá a hegelii közvetítés elmélet Martensen-féle értelmezésével szemben fogalmazódik meg.

I. A paradoxon exponíciója

A Morzsák harmadik fejezetére a racionalis teológia hagyományát illető kierkegaard-i kritikák egyikét tartalmazza. Johannes Climacus a racionalistákat (többek között Leibnizet és Spinozát) abban marasztalja el, hogy Isten létezését diszkurzív módon próbálják bizonyítani.

⁴ Hans Lassen Martensen: „Rationalisme, Supernaturalisme og *principium exclusi medii* i Anledning af h. h. Biskop Mynsters Afhandling herom i dette Tidsskrifts forrige Hefte,” *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, 1, 1839, 456–473. o.

⁵ Jakob Peter Mynster: „Rationalisme, Supernaturalisme,” *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, 1, 1839, 249–268. o. (Újra kiadva in Jakob Peter Mynster: *Blandede Skrifter*, 1–6. köt., szerk. J.H. Pauli, Gyldendal, Koppenhága 1852–57, 2. köt., 95–115. o.)

⁶ Niels Thulstrup: *Kierkegaard's Relation to Hegel*, tr. by George K. Stengren, Princeton University Press 1980, 359–365. o.

¹⁵ *Filozófiai morzsák*, ford. Hidas Zoltán, Göncöl, Budapest 1997, 51–66. o.

⁴ *Prefaces (Elöszavak)*, 45. o.

⁵ CUP1, 304–310. o.

⁶ Uo., 399–422. o.

⁷ Uo., 400. o.

⁸ 80. [Johan Frederik Hagen] „Philosophiske Smuler eller en Smuler Philosophi Af Johannes Climacus. Udgivet af S. Kierkegaard. 164 S. Kbhn. 1844. (Reitzel 80 Sk.)” *Theologisk Tidsskrift*, Ny Række, IV, 1, 10. Kötet, 1846, 175–182. o.

⁹ *Philosophical Fragments (Filozófiai morzsák)*, 223. o. – Pap. VII-1 A 158, 103. o.

¹⁰ Kierkegaard valószínűleg az ismertetés 181. oldalára gondol.

¹¹ PF, 224. o. – Pap. VII-1 A 158, 104. o.

Megkísérel rámutatni, hogy az ilyen bizonyítások adósak maradnak azalatt, amit bizonyítani próbálnak, mivel minden gyűükben egy deduktív nem igazolható „ugrás” található.¹⁶ Az emberi tudás határainak kérdése véigfut a tárgyalás egészén. A paradoxon közismert megállapítása ebben a közegben fogalmazódik meg. Hegel neve ugyan ebben a fejezetben nem jelenik meg, de immancencia- és közvetítés-koncepciója itt is meghatározó.

Climacus az értelem határának episztemológiai kérdésével kezdő fejezetét. Tétele az, hogy az emberi elme bizonyos természetes határok közé van szorítva. Ezt a tényt „a gondolkodás legfőbb paradoxonának” nevezi, mely a meghatározás szerint azon vagyá, „hogy fel akar fedni valamit, amit nem képes elgondolni”.¹⁷ A gondolkodás természetes határa egyszerűen az ismeretlen. Climacus ezt az ismeretlen átmenetileg Istenként jelöli meg: „De mi is ez az ismeretlen, melybe az értelem a maga parodox szervezőjében ütközik, s amely még az ember önismeretét is összezávarja? Az ismeretlen maga. Hanem ez mégsem valamely ember, akit ismerünk, s nem is valamely más ismeretes dolog. Nevezzük hát ezt az ismeretlen Istennek.”¹⁸ Itt az isteni egyszerűen valami transzcendensnek, az emberi megismerés körén túlinak a jelzesére szolgál. Ez az, amit az emberi elme nem érhet meg, hanem egyszerűen hinnie kell benne. Climacus ezzel előkészíteti a terepet a racionalis teológia kritikája számára. Isten létezéséről bizonyításával a racionalis teológia olyasmit akar megismerni, ami megismерhetetlen, az immancencia területén belülre akarja vonni azt, ami transzcendens. Climacus számára ezek az érvek bukásra vannak ítélezve, amennyiben megpróbálják áthidalni a szakadékot, mely a megismeret és a megismérhetetlen, az ember és Isten között tátong. Ebből végül arra a következetesre kíván jutni, mely szerint az emberek Istenhez való viszonya nem lehet kizárolag ismeret-viszony. Hogy a különbségtől világosabban megmagadhassa, Climacus bevezeti az abszolút különbség fogalmát.¹⁹ Ember és Isten viszonyát az

abszolút különbség vizonyaként gondolja el, melyet bárként határoz meg.²⁰ A bár kérdését itt pillanatnyilag mellőznöm kell annak érdekében, hogy az episztemológiai problémára összpontosíthatassak, mely az egész fejezetés számára döntő. Climacus ezzel a problémával indít, s az abszolút különbséget az emberi megismerés határáként próbálja értelmezni:

Mi tehát az ismeretlen? A határ, az, melybe mindenütt beleütökünk ... a különöző, az abszolút különöző. Az abszolút különöző pedig az, aminiek nincs ismertető jegye az ember előtt. Aminék a meghatározása ez: az abszolút különöző, úgy hangzik, mint ami készen áll arra, hogy kinyilatkozzassék. Csakhogyan nem így van; mert az abszolút különözőséget az értelem még csak elgondolni sem képes.²¹

Az abszolút különbség az a pont, ahol az emberi értelem megállásra kerül. Ennek megfelelően az emberi elme csak olyasmit képes megmondani, ami hozzá hasonló, így érhet meg egy ember egy másik ember. Az Istenhez való viszonyt azonban az abszolút különbség jellemzi, mivel itt nincs olyan közös pont, amibe kapaszkodni lehetséges. Az abszolút különözőt vagy egyszerűen abszolút másat tehát az emberi megismerés nem foghatja fel, így nem is bizonyíthatja. Climacus azért foglalkozik a kérdéssel, mert konkrét teológiai célokra kívánja felhasználni. Lévéν, hogy Isten és ember között abszolút különbség van, következik, hogy az ember tudatlan, mivel önmaga által nem képes megismerni a különbség mibenlétéit, így Isten sem. Sőt, mivel Isten és ember között a különbség abszolút, illetékesben a hegeli közzététés is lehetetlen. Ennélfogva csakis Isten fedheti fel magát az ember előtt, és csakis ő tudatosíthatja benné bánnosságét, ezáltal pedig magát a különbséget.²² Climacus ezért Krisztus kündötését, legalábbis

abszolút különbséget kell kifejeznie, s így mindenféle közvetlen hasonlóság arcátlanságának, önhitt teszlegésnek, elbizakodottságnak és effélénk minősül.”

²⁰ FM, 64. o.

²¹ U.O., 61–62. o.

¹⁶ U.O., 60. o.
¹⁷ U.O., 51. o.
¹⁸ U.O., 54. o.
¹⁹ VÖ. CUPI, 412. o.: „De Isten és ember között (a spekulatív gondolkodás pedig tartsa meg nyugodtan az emberiséget bűvészmutatványai eszközéül) abszolút különbség van; ezért egy személy Istenhez való viszonyának éppen ezt az

részben, abban látja, hogy az emberi lényt a közte és Isten között fennálló abszolút különbség tudatára ébressze. Lévéν, hogy az ember osak azt ismerheti meg, ami hozzá hasonló, ezt a tudást Isten a transzcendens szférán belülről nem közvetítheti, ezért ezet emberi formát öltve kell negnie. A mód, ahogyan ez megtörténik, maga a paradoxon.

Aznak ellenére, hogy Climaclus látszólag szkeptikus álláspontra helyezkedik elemezésének befejezéséből kiderül, hogy ez nem igy van. A racionális teológia bírálatá pusztán azt mondja ki, hogy lehetetlen Isten létezését bizonyítani, avagy Isten ismeretére jutni az emberi ősz saját képességei által. Ez annak tudható be, hogy Isten egy abszolut transzcendens másik, mely túl van az emberi megértés természetes lehetőségein. Climaclus ellenvertése azoknak szól, akik Istenet saját erejükhez kötik, az ő segítsége nélkül remélnek megismerni „... s midón Isten mindenható elhatározása folytán, melyegyúttal szeretteiis, alegkisebb-hez akár hasonlóvá lenni, se kocsmáros, se filozófiaprofesszor ne Próbájá elhitetri magával, hogy előg furfangos fickó ahhöz, hogy valamit is észrevehetne, ha az Isten maga nem akarna megadni a föltételeit”²³. Ez viszont nem jelenti azt, hogy számunkra Isten teljesseggel megismertetetten, csupáncaik azt, hogy értelmiünk saját képességei számára az. Sőt, a testté vált Isten megnyalatkozik az emberi lények számára, s ezáltal megadja a fellélt arra, hogy megismérjék. Az ember tehát megismérheti Istenet, de csakis isteni segítség által. Az viszont diszkurzív módon nem bizonyítható, hogy Isten az emberi törénelemben azért lépetti be, hogy ezt az üzenetet közvetítse. Ez az a paradoxon, mely az értelemnek gátat vet. Úgy vélem, a paradoxon elvénnek háttérében ezek az episztemológiai megfontolások állnak.

II. A paradoxon mint a közvetítés cífolata

Ahogyan fentebb jeleztem, amellett kívánok érvényt, hogy Climaclus a paradoxon imént bemutatott koncepcióját a hegeli közvetítés-elvre adott válaszként fogalmazza meg. A témaának a Vagy-Vagyban és az *Ismét-lésben* történő kezelésétől eltérően a *Filozófiai morzsákban* a közvetítés problémája az ember és Isten közötti különbség konkrét kérdésére való tekintettel értelmeződik. Az említett művektől eltérően, a fejegetés itt szigorúan a teológia kontextusába helyeződik, konkrétan a testíté válás tételeire vonatkozván. Az itt megfogalmazott kritika ennek ellenére úgy értelmezhető, mint ezen művek kérdésfelvetésének folytatása, illetve mint a közvetítés-kérdés kortárs dániai kortárs vitával folytatott párbeszéd.

A Morzsák szövege bővelkedik a közvetítés elleni polemia jegyeiben. A könyv befejező soraiiban például,²⁴ valamint a szövegtest elsőrt passzusaiban²⁵ Johannes Climaclus a közvetítés-elvre utal. A „Közjáték” egyik lábjegyzetében Climaclus konkrétan hivatkozik az ellentmondás hegi fogalmára, mely természetesen a közvetítés-elvvel szinonim²⁶. Sőt, a harmadik fejezet elején, ahol a paradoxon fogalmát bevezeti, szintén említi a közvetítés fogalmát.²⁷ Ezén passzusok alapján, melyeket itt nem áll módonban idezni, nagyszámú bizonyítéka mutatkozik annak, hogy a közvetítés kérdése központi helyen áll a Morzsák érvelésénél egészén belül. Felteszem tehát, hogy a kritika, legalább részben, a közvetítés álláspontját élőzza. Habár a kritika nyilvánvalóan hegel kiextétről implikál, az még eldönthető vár, hogy vajon Hegel vagy valaki más álláspontja a célpont. A Morzsákban nem kerül sor Hegel filozófiájának ilyen irányú elemzésére, s logikai munkáiból sem található idézet. A Hegel logikájára vonatkozó egyetlen idézet az említett lábjegyzethen jelenik meg, mely a hegeli ellentmondás-elv produktív vetületét érinti, de ezt sem kiséri semmiféle elemzés. Sőt, az ebben az időszakban keletkezett naplóbejegyzésekben sem jelzi semmi Hegel elsődleges szövegeinek újból tanulmányozását még kevésbé a Logika tudományát. Mindez arra enged következtetni, hogy Hegel

²³ Uo., 145-146. o.
²⁴ Uo., 121-122. o.
²⁵ Uo., 116. o. jegyzet
²⁶ Uo., 52. o.
²⁷ Uo., 87. o.

²⁴ Uo., 145-146. o.
²⁵ Uo., 121-122. o.
²⁶ Uo., 116. o. jegyzet
²⁷ Uo., 52. o.

logikájának a közvetítésre vonatkozó állásponcia másodlagos, a kritika tulajdonképpen célpontja tehát máshol keresendő.

III. Martensen állásponcia

Írásom elején jeleztem, hogy az 1830-as évek végén, illetve a 1840-es évek elején Dániában széles körű vita folyt a hegelii közvetítés-elv körül.²⁸ Más művekből, valamint naplóbejegyzésekhez is tudjuk, hogy Kierkegaard számára a vita ismert volt; a Morzsák utolsó oldalain is erre utal.²⁹ Az itt található kritika leginkább Martensen ellenében fogható fel, aki a vitához való hozzászólásában azt állítja, hogy a kereszteny hitelmény alapvető értelme Isten és ember közvetítése avagy egysége. Minden okunk megvan azt hinni, hogy Martensen a mű fő célpontja.

²⁸ Ehhez a vitához lásd V. Kuhr: *Madsigelsens Grundsætning*, København és Kristiania, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag 1915.; Anton Hügli: „The Principle of Contradiction”, in: *Concepts and Alternatives in Kierkegaard*, szerk. Marie Mikulová Thulstrup (Bibliotheca Kierkegaardiana 3. köt.), København, C. A. Reitzels Boghandel 1980, 272–280. o.; Skat Arildsen: *Biskop Hans Lassen Martensen, Hans Liv, Udvigling og Arbejde*, København, Gads Forlag 1932, 8. fejezet: „Striden om de logiske Principer og om Rationalismens og Supranaturalismens Begreb”, 142–150. o.; O. Waage: „Strid om de logiske Principer og om Rationalismens og Supranaturalismens Begreb”, in uó: J. P. Mynster og de philosophiske Bevægelser paa hans Tid i Danmark, København, C. A. Reitzel 1867., 123–152. o.; Henning Hørup: *Grundtvis Syn paa Tro og Erkendelse. Madsigelsens Grundsætning som Teologisk Aksiom hos Grundtvig* København, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag 1949, 73–75. o., 85–89. o. ²⁹ FM, 145. o. „Sitt abba kívánon hagyni. Még ha jobb dialektikus volnék is, mint amilyen valójában vagyok, akkor is úgy akarnám, hogy legyenegy határ. Alapjában véve pedig éppen az abszolútumhoz és az abszolút megkülvonalakat, amit korunkban tökéletesen figyelmen kívül hagyottak, megszüntetvén az ellentmondás tételeit. Nem látták be azt, amit pedig Arisztotelész hangsúlyozott: hogy az a téTEL, mely szérint a kontradikció elve megszületett, a kontradikció elvén alapzik, mivel másként az ellenítés téTEL, vagyis hogy nem szűnt meg, ugyanúgy igaz.”

Már az Előszóban megbíjúnak rá vonatkozó utalások.³⁰ Évekkel később, 1850-ben további bizonyítékokat találtunk, amikor Kierkegaard választ szándékozik írni Martensen kevessel azelőtt közzreadott Kereszteny Dognatikájára. Egyik vázlatában, mely kéziratai között maradt fenn, Kierkegaard lenézően írja Martensenről: „létfogalma a közvetítés”.³¹ Itt tehát nevet közvetlenül összeköt a közvetítés elvvel. Ezben felül „létfogalom”-nak nevezte ezt, nyilván Martensen gondolkodásmódjának kategorialis tévedésére kíván utalni, mely egy elvont gondolkodási elvet akar az élet elvére meghenni.

Ezen utalások alapján joggal gyaníthatjuk, hogy Martensen fontos lehetséges számára. Mostráterek „Racionálizmus, a természetfölöttiség tétele és a *principium exclusi medii*” című cikkére, s megpróbálom kimutatni, hogy ez a Morzsák közvetítés-kritikájának fő célpontja. Ez a cikk kontextusának és tartalmának vizsgálatából válik nyilvánvalóvá. A kontextus szempontjából Myrster cikke, a „Racionálizmus és a természetfölöttiség tétele” váltotta ki a hegelii közvetítés-elv körüljárását. Mynster tétele az volt, hogy a kizárt harmadik tétele értelmében a racionálizmus és a természetfölöttiség tétele egyidejűleg nem avulhat el, mivel ha az egyik elavul, a másik *ipso facto* nem avul el. Ebben a kontextusban Mynster kritikailag utal a kizárt harmadik hegelii értelmezésére, azt állítván, hogy Hegel kritikája ellenére az arisztotelészi törvény minden józan gondolkodás számára érvényes marad. Ez a cikk készíteti válaszra a hegelianiust Johan Ludvig Heiberget (1791–1860), aki szinte kizárolag az ellentmondás és a kizárt harmadik törvényének hegelii kritikájára összpontosít, a logika kontextusában.³² A közvetítés tanának a keresztenyére vonatkozó következményeire csak futólag

³⁰ Uo., 11. o., lásd még *PFS*, 226–227. o. – Pap. X-2 A 155, 117. o. „[Martensen] tulajdonképp minden inkább újságíró volt, mint eredeti gondolkodó... Igencsak nagy szennációt kelt, s eközben az ifjú diákok megragadják az alkalmat, és írásban tájékoztatják a közönséget arról, hogy Martensennek új korszak kezdődik, kor, kor, korszak stb. (Jegyzet: lásd a *Filosófiai morszák Előszavát!»). A szerző fordítása után. A fenti 1. fejezet II. részében idézve.*

³¹ JP VI 6636 – Pap. X-6 B 162.

³² Johan Ludvig Heiberg: „En logisk Bernærkning i Anledning af h. h. Biskop Dr. Mynsters Afhandling om Rationalisme og Supranaturalisme i forrig Hefte af dette Tidsskrift”, *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, 1, 1839, 441–456. o. (Újra kiadva in: *Prosaiske Skrifter*, 1–11. köt., Koppenhága, C. A. Reitzel 1861–62., 2. köt., 167–190. o.)

utal. Ezzel ellentében Martensen, mint képzetted teológus, cikkében ezt a kérdést állítja középpontba. Mindenekelőtt azt próbálja kimutatni, hogy a keresztenység központi dogmái, úgymint a testté válás és a Szentháromság, a hegeli közvetítés-elve által megerősített nyernek.

Kierkegaard úgy érzi, hogy a hegeli logikának a keresztenységre való alkalmazása nem maradhat válasz nélkül, így Münster se gítségre siet. Amellett szeretnék érvényteleníteni, hogy Clémentus számára nem az a fontos, amit Hegel a közvetítésről A logika tudományában elmond, s nem is ennek Heiberg-féle védelme, sokkal inkább Martensen azon törekvése, hogy azt a teologiában alkalmazza. „Racionalizmus, a természetföltöltés tétele és a *principium exclusi medii*” című cikkében Martensen úgy érvel, hogy a keresztenység alapvető dogmái a közvetítés elvén alapulnak. Ezért fríja: „A keresztenység központi tétele, a testté válás, az Isten-ember dogmája pontosan azt mutatja, hogy a kereszteny metafizika nem alapozódhat egy vagy-vagy-ra, hanem csakis a harmadikban nyeri el igazságát, melyet ez a törvény kizár.”³³ Itt kimondottan a kierkegaard-i vagy-vagy megfogalmazást használja a keresztenységtől idegen álláspont jellemzésére. A modern teológiai gondolkodásnak épenn az a célja, mondja Martensen, hogy megtalálja annak egységét, ami az értelmem számára ellentmondásos.³⁴ A tény, miszerint „a teológia számára az ellentmondás törvénye nem lehet végső törvénykezés székhelye, már abból a gyakorlatból is világos, ahogyan a keresztenység azt folyamatosan meghaladja”.³⁵ Martensen tétele tehát az, hogy a közvetítés éppenséggel a keresztenység alapelve.

Martensen elsősorban a testté válás és Krisztus kérdésével fogalkozik, mely egyben egyéb értelműen a Morzsák egyik központi téma. A keresztenységet szembecslítja a iudaizmussal, azt állítván, hogy még az utóbbi kitart egy szigorúan transzcendens Isten-koncepció mellett, ember és Isten abszolút különválasztottságát hangsúlyozzán, addig a keresztenységet pontosan a testté válás jellemzi. Azzal folytatja, hogy a keresztenységet a hegeli logika, ti. a közvetítés elve írja le, míg a iudaizmust az arisztoteleszi, tehát a kizárt harmadik vagy-vagy-logikája.

A testté válás fogalmában eleve benne foglaltatik, hogy Isten emberre vált, tehát a transzcendens szférból alászállván belépett az emberi világba. Krisztusnak a zsidók általi üldözötetése, így Martensen, az arisztoteleszi logikán alapul: „A logika szempontjából tekintve, a vár a *principium exclusi medii* alapult, avagy azon az előfeltevésen, hogy „Isten” és „ember”, mint ellentmondásos predikátumok, nem közelíthetők egyazon alanyon belül. Ennek a logikának megfelelően viszont a keresztenység összes alapvető dogmáját meg lehetne kérdőjelezni.”³⁶ A tiszta természetföltöltés tétele, mely a kizárt harmadik elvérre támaszkodik, ellentétes a keresztenységgel – érvel Martensen.

Martensen cikkének második részében írja, hogy a természetföltöltés tétele, tehát Istennek mint transzcendens másiknak a konцепciója, aki a természetföltölti szférában helyezkedik el, fogalmilag már önmagában inkohérens. Csakis ellenetével, a naturalizmussal szemben válik érthetővé, így a két fogalom kiegészítő egymást. A természetföltöltés, avagy egy természetföltöltött Isten fogalmát tehát a természetiség fogalmának kell közzetteenie. Mindkettő a gondolkodás körében innamens: „Be kell látnom, hogy a természetföltöltés fogalma csak úgy valósulhat meg, ha a természeti által közvetítettük, és így magában kell fogalmnia azt, mint saját momentumát. A logika alapvető meglátása, mely szerint minden fogalom magában hordja másikját, avagy ellenetét, a tudomány számára márás gyümölcsöznek bizonyult, s itt is jogot követel magának.”³⁷ Martensen, követve Hegel logikáját, úgy érvel, hogy az elszigetelt álláspontok fogalmilag ellentmondásosak; ezeket inkább szélesebb összefüggésükben, mint ellenetés álláspontruk kiegészítőit kell látnunk. A természetföltöltés és a naturalizmus tana tehát olyan dialektikus párt alkot, mely szükségszerűen egybetartozik. Martensen következtetése az, hogy egyetlen álláspont vagy fogalom sem állhat meg önmagában, valamely transzcendens szíérán belül elkülönítve. A fogalmak világa egy immanens gondolati teret képez. Krisztus személyét és a testté válást ennek megfelelően fogja fel. Úgy véli, hogy Krisztust immanens meghatározásként kell értelmezniünk. Habár a természetföltöltött világból ereszkedett alá, lévén ez egy dialektikus fogalom, szükségsképp a természeti világhoz viszonyul. „De az a horizont, mely az említett közismert nézetek által megnyilik, arra vezet,

³³ Hans Lassen Martensen: „Rationalisme, Supranaturalisme og *principium exclusi medii* i Anledning af h. h. Biskop Mynsters Afhandling herom i dette Tidsskrifts forrige Hefte”, *Tidsskrift for Litteratur og Kritik*, 1, 1839, 458. o.

³⁴ U.O., 458. o.

³⁵ U.O., 459. o.

hogy a keresztenységet úgy lássuk, mint Isten lényegének és az isteni világrendnek az *immanens* determinációját³⁸, állítja Martensen. Ennyiben tehát a Fogalom immanens fejlődésének hegeli konceptióját használja fel, melyben nincs transzendentis terminus, avagy Climacus szóhasználatával, nincs abszolút másik.

Lévért, hogy a testté válás pusztán egy fogalmi struktúra, a Fogalon szükségszerű mozgását követi. Martensen ezért állítja, hogy a testté válás szükségszerű pont³⁹, írja. Azt állítja tehát, hogy a testté válás csak fogalmi szükségszerűségében megragadva nyeri el valodi értelmet. A Martensen cikkéhez adott háttérinformáció segít megmagyarázni a Morzsák néhány közismert tételenek motivációját. Először Istentre mint az abszolút másikra vonatkozó tételel Climacus válaszként fogalmazza meg Martensen azon állítására, mely szerint az isteni a fogalmak immanens teréhez tartozik. Climacus hajthatatlan az ész határainak kijelölésében. Kitart amellett, hogy az immanencia köre csak addig terjedhet, amíg az ismeretlenbe nem ütközik. Emögött az a nézet áll, mely szerint az emberi gondolkodáson túl egy transzendentis szféra is elhelyezkedik. Istennek mint valami abszolút különbözőnek a fogalma az átfogó immanencia sémiájának aláásását célzza. Isten nem egyszerűen úgy különbözik az emberektől, mint almák a narancsoktól, sokkal inkább *abszolut* módon különböző. A különbség nem valamely, a gondolkodás immanens körén belüli relativ különbségen áll, melyen belül olyasvalami, mint az alma és a narancs egymással összehasonlítható és szembeállítható, sokkal inkább transzendentálja ezt a területet.

Ennél fogva ez a különbség *abszolút*. Climacus tehát a természetföltöltésig álláspontjára helyezkedik. Mynster pártját fogva Martensen ellenében. Másodszor Kierkegaard híres paradoxon-tételel Martensen azon nézetével szemben fogalmazza meg, mely szerint az isteni immanens az emberi értelemben és így az emberi gondolkodás által megismerhető. Látható tehát, hogy Climacus a Morzsákban nem véletlenül kritizálja a racionalizmust és annak a hit megalapozására vonatkozó immanens

kísérleteit. Ha a testté válás egy fogalom keretei közötti értelmezhető, akkor az isteni fell foghatóvá válik az emberi ész számára. Ennek a nézetnek megfelelően, az isteni az emberi gondolkodás körén belülről, és az episztemológiai problémák megoldódnak. Climacus ezért fogalmazza meg a tételel, mely szerint az abszolút másik transzendentis így az ész által nem megragadható, éppen mivel abszolút másik. Az emberi elme csak azt ismerheti meg, ami hozzá hasonló, ami saját immanens körén belül esik. Ahhoz, hogy az istenit megismerje, az emberi lény Isten segítségére szorul.

Harmadszor Climacus Martensen azon állítására válaszol, miszerint a testté válás szükségszerű. A „Közjáratok”⁴⁰ tétele az, hogy a szükségszerűség a lehetőségből és a valóságból még nem következik. A modalis kategóriákat a történelem közegen belül vizsgálja, s úgy érvel, hogy minden történelmi esemény pusztán lehetséges, de nem szükségszerű. Nem véletlen, hogy ezt az évet Istennel a történelemben való belepése, tehát a testté válás kapcsán hozza fel. Ezzel elkezdi a történelmi szükségszerűség tételeinek és a testté válás szükségszerűségenek cíafolatát.

IV. A paradoxon és a közvetítés közötti hasonlóságok

Felhívnam a figyelmet arra a tényre, hogy még az értekezés általános kontextusba Hegel logikájára vonatkozik, a közelebbi és szerzőbb kérdés – a vita egészében és Climacus számára egyaránt – a teologiához kapcsolódik. A közvetítés kérdésének fontossága ellenére szembetűnő a Hegel írásaiból származó idézetek és a rájuk való hivatkozások teljes hiánya. Ez arra látszik utalni, hogy még Hegelnek az arisztoteleszi logikára vonatkozó kritikája áll a tárgyalás háttérében, mégsem ez a központi kérdés, és önmagában nem is váltotta volna ki Kierkegaard kritikáját. Inkább a közvetítés elvének teológiai kontextusban való alkalmazása az, ami számára a kérdést sürgetővé teszi. Nyilvánvalóan a téma körüli dániai vita a fontos, és nem az, ahogyan Hegel azt *A logika tudományában* folyveti.

A hegelii közvetítéssel szembeni polemia mindenkorral megtévesztő. Világosnak tűnik ugyan, hogy Climacus Martensen álláspontjának

³⁸ U.O., 463. o.
³⁹ U.O., 462. o.

⁴⁰ FM, 100–118. o.

egyes lényegi vonatkozásait próbálja cáfolni, mégis, ha figyelmen kívül hagyjuk a polemikus alapállást, számos arra utalójelezést találunk, hogy egészében nem utasítja el a közvetítés-elvet, sokkal inkább felhasználja és beépítői azt a paradoxon tételebe. Egy helyen így fogalmaz: „Ilyenformán a paradoxon még rémisztőbb lesz, vagyis egyazon paradoxonban benne rejlik amá ketthosszú, melynek révén mint az abszolút mutatkozik meg negatívan azáltal, hogy napvilágra hozza a bűn abszolút különbözőségét, pozitívan azáltal, hogy ezt az abszolút különbösséget meg kívánja szüntetni az abszolút hasonlóságban.”⁴¹ Clmacus megfogalmazása azért figyelemre méltó, mivel amit itt „paradoxonnak” nevez, ugyanaz, mint amit Hegel „a fogalmak dialektikus viszonyaként” ír le. Clmacus ráadásul a hegeli „meghaladás”, „ophæve” fogalmát használja. Leírásában egyértelmű hegeli mozgás tanúi lehetünk: addott egy tagadás avagy különbösség, melyet meghalad egy magasabb egység vagy „abszolút hasonlóság”, s ebben a különböszig illetve az ellentmondás eltűnik.

Egy másik passzusban Clmacus újból olyan módon jellemzi a paradoxont, ahogyan Hegel a közvetítés elvét, új, mint ami az ellentmondásos fogalmakat egyesít. Azt írja: „...a paradoxon pedig éppen az ellentmondást egyesít: a történeti örökkévalóvá, az örökkévalót történetivé teszi.”⁴² Ez szintén azt látsszik sugallni, hogy Kierkegaard nem kívánja kereken visszautasítani a hegeli elvet, inkább felhasználja azt, módosított és a paradoxonra alkalmazott formában. Jelzem, hogy ámbár a „paradoxon” kifejezés a Keresztség gyakorlatában nem jelenik meg, az ehhez nyilvánvalónak kapcsolódó Isten-ember fogalma a középpontban áll. Amikor ott az Anti-Clmacus álnévű szerző az Isten-embert az ellentmondás hordozójaként említi,⁴³ világossá válik, hogy a hegeli, és nem az arisztotelészi értelemben használja a szót. Másszovával, a közvetítést az ellentétek, Isten és ember viszonyaként, és nem egymás tiszta tagadásaként, mint Istent és nem-Istent fogja fel. Ez további bizonyítékot nyújt arra, hogy a paradoxon közelebbi viszonyban áll a hegeli közvetítéssel, mint ahogy első látásra tűnhetne.

A naplókban a hegeli közvetítés és a paradoxon hasonlóságának további bizonyítéka találhatók. Egy 1842-43-as, keltezes nélküli naplóbejegyzésben, „Az abszolút paradoxon” cím alatt, Kierkegaard így ír: „Amennyiben a filozófia közvetítés, annyiban elfogadjá, hogy addig nem lehet teljes, amíg a végső paradoxont maga előtt nem latja. Ez az Isten-ember paradoxona, és a pusztta fogalomból kell kifejlödnie.”⁴⁴ It explicit összehasonlításra került a közvetítés tétele és az Isten-ember paradoxona között. Nyilvánvalónak tűnik, hogy a paradoxont nem a közvetítés ellenéteként, inkább mint annak egy változatát, egy példáját kell felfognunk. A kettő nem zárja ki kölcsönösen egymást, éppen ellenkezőleg, a közvetítést csakis a paradoxon egészíteti ki. Clmacus hegel nyelvezetet használ, azt állítván, hogy „mindkettőnek a pusztta fogalomból kell kifejlödnie”. Ez nem jelenti tehát a hegeli elv egyenes visszautasítását, csupán elsajátításának egy újabb példáját.

Ennek alapján egyértelműen kiderül, hogy Kierkegaard-ta közvetítés fogalma annak Martensen-féle bemutatásában provokálta. Ennek eredményeképpen fogalmazta meg válaszul a paradoxon tételeit, ám ennek megfogalmazásába végül beemelte az eredeti hegeli konцепció egyes alapelveit. Kierkegaard, miközben Martensen teológiájának cíafolatlát tartotta szem előtt, mégis az eredeti hegeli közvetítés-elv egyes vetületeit használta fel ennek érdekében. Ennek kielégítő módon jeleznie kell azt, hogy a kritika itt nem Hegel, hanem Martensen ellen irányul. Az ellenvetés arra vonatkozik, ahogyan Martensen az elvet alkalmazza, és amilyen következtetésekkel levon belőle, seközben Clmacusnak nincs ellenére, hogy magát a hegeli elvet vegye igénybe. minden vitázó retorika ellenére tehát Kierkegaard pozitív inspiráló erőként kezeli Hegel módszertanának ezt az oldalát, olyan eszközökkel, melyet saját célpára elsajátíthat és felhasználhat.

(Fordította Teleki Áron)

⁴¹ Uo., 65. o.
⁴² Uo., 83. o.

⁴³ Practice in Christianity (A kereszteny hit iskolája), ford. Rácz Péter, Atlantisz: Bp. 1998, 115-117, 123-126, 132-136. o.

⁴⁴ JP III 3074 – Pap. IV C 84.