

A vallási akozmizmus problémája Karl Jaspers Kierkegaard-recepciójában*

I. MEGJEGYZÉSEK A NÉMET NYELVŰ KIERKEGAARD- RECEPCIÓ KORAI SZAKASZÁHOZ

Mint ismert, Kierkegaard életében mindössze néhány, rövidebb terjedelmű ismertetés jelent meg az írásairól német folyóiratokban: az első 1842-ben látott napvilágot a tekintélyes *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst* hasábjain, Andreas Frederick Beck tollából, és Kierkegaard doktori disszertációját, *Az irónia fogalmát* tárgyalta (Beck 1842. 885–888).¹ A legkidolgozottabb, bár szintén csak néhány oldalas recenzió egy német teológiai folyóiratban látott napvilágot 1845-ben, amely a Johannes Climacus álnéven publikált *Filozófiai morzsákról* ad tájékoztatást a német nyelvű olvasóközönségnek, egy évvel a mű megjelenése után ([Beck] 1845. 44–48). Arról, hogy Kierkegaard megleléssel nyugtázta gondolkodása Dánia határain túli recepciójának a kezdetét, tőle magától értesülünk, mégpedig szokatlan, rá nem jellemző módon: az 1846-ban megjelent *Lezáró tudománytalan utóirat* egyik több oldalas, a recenzióval vetekedő terjedelmű lábjegyzetében ugyanis, ha nem is fenntartás nélkül, de hosszasan méltatja az egyébként anonim publikált ismertetés szerzőjét és megállapításait (SKS 7. 249–253). Nem minden ismertetés volt azonban ennyire problémaérzékeny. A lipcei Johann Georg Theodor Grässe 1848-ban közzétett vaskos, német nyelvű irodalomtörténeti összefoglalójának egyik odavetett megjegyzésében a „hegeliánus Kierkegaard”-ként aposztrofálja a szerzőt, ami aligha váltott volna ki a fentihez hasonló méltató értékelést, ha a vonatkozó passzus a dán gondolkodó látóterébe kerül (Grässe 1848. 979).

A dán gondolkodó publikált műveinek és hátrahagyott írásainak német nyelvű recepciója csak évtizedekkel Kierkegaard halála (1855) után kezdődött: az első jelentősebb műve, amely németül megjelent, *A keresztény hit iskolája* csak 1878-ban látott napvilágot Albert Bärthold fordításában, az első összkiadást pedig, amely távolról sem tartalmazta Kierkegaard valamennyi írását, 1909 és 1922 között publikálta Hermann Gottsched és Christoph Schrempf. Így, ha némileg túlzó is, de nem egészen alaptalan Paul Tillich ama megállapítása, amely szerint

* A tanulmány a Bolyai János Kutatási Ösztöndíj támogatásával készült.

¹ A korai német Kierkegaard-recepcióhoz lásd: Malik 1997; Schulz 2009. 307–419.

Kierkegaard Németországban a 19. század végéig alapvetően ismeretlen maradt (Tillich 1961. 147), annak ellenére, hogy Georg Brandes híres monográfiája (*Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*) már a megjelenése után két évvel, 1879-ben német fordításban is olvasható volt.

Kierkegaard szövegei esetében tehát úgy tűnik, hogy Terentianus Maurus, antik grammatikus híressé vált megállapítása, *habent sua fata libelli* sajátos súlyllyal érvényesül: ezeknek a szövegeknek az útja ugyanis egy izolált skandináv nyelvből, amely leginkább egyedi gégezőár-antihangjáról, a *stødt*-ről híres, a nyugati filozófia egyik meghatározó nyelvébe, a németbe, a nyelvrokonság ellenére legalábbis nem volt zökkenőmentes. A szövegek sorsát tekintve az a benyomás keletkezik, mintha a dán nyelv konzekvens használata Kierkegaard részéről maga is része lenne annak a rafinált szerzői technikának, amely (a nem dán nyelvű olvasó esetében) éppenséggel ellene dolgozik a közvetlen megértésnek. Mindez igaz annak ellenére is, hogy mint Miszoglád Gábor neves skandinavista egy helyütt megjegyzi, Kierkegaard „akár a közepesnél némileg áldottabb tehetséggel remekül fordítható németre vagy bármely más, a görög filozófusokon és költőkön edzett európai nyelvre, hangsúly a possibilitáson” (Miszoglád 2001. 29).

Hogy mennyire nem volt zökkenőmentes Kierkegaard német nyelvű filozófiai recepciója, arra az egyik legjobb példa Christoph Schrempf (1860–1944) sajátos fordítói önértelmezése. A Jaspers által is használt összkiadás második kötetének utószavában Schrempf a következőképpen nyilatkozik a *Vagy-vagy*-ról: „Mivel Kierkegaard korai, zseniális művét olvasható német könyvvé akartuk változtatni, ezért nem tehetük meg, hogy csupán lefordítjuk, hanem át is kellett dolgoznunk. Ez annyit jelent: amennyire csak tudtuk, be kellett pótolnunk azt, amit Kierkegaard elmulasztott: mivel tulajdonképpen és valójában az egész még egyszer át kellett volna írnia, ahelyett, hogy a nyomdába adta volna.” (GW 2. 309.) Schrempf nem csupán Kierkegaard – szerinte rendkívül hanyag – központozási gyakorlatát igyekszik korrigálni, hanem tartalmilag is változtat a szövegen. A *Vagy-vagy* Diapszalmájából pl. kihagyja a Phalarisz bikájáról szóló képet, mivel szerinte Kierkegaard félreértette azt, és abban a szilárd meggyőződésben, hogy jobban érti Kierkegaard-t, mint Kierkegaard önmagát, a következő szerkesztői megjegyzést fűzi a szöveghez: „Eltávolítottuk a hibás képet, és megkíséreltük visszaállítani az eredeti, igazi tartalmának a hangulatát” (GW 2. 311.). Ennek az eljárásnak az indoklásaként másutt a következőképpen érvel: „Mivel nem Kierkegaard napszamosainak, hanem munkatársainak érezzük magunkat, ezért amilyen jól csak tudtuk, bepótoltuk, amit Kierkegaard elmulasztott.” (GW 4. 459.)

Természetesen mindezzel együtt sem állítható, hogy Kierkegaard korai német recepcióját az önkényes szövegkezelés uralta volna: elegendő ezen a ponton Albert Bärthold korai fordításaira, az innsbrucki *Der Brenner* folyóirat 1910-től megjelent kiváló tanulmányaira vagy Theodor Haecker (1879–1945) munkás-

ságára utalnunk. Dolgozatomban természetesen nem lehet célom a német recepciótörténet teljes körű felvázolása, ehelyett arra szorítkozom, hogy annak egyetlen szűk szegmensét, jelesül a vallási akozmizmusként meghatározható problémaösszefüggést megragadjam és feltárjam Karl Jaspers (1883–1969) Kierkegaard-recepciójában.² A téma relevanciája nem csupán abban jelölhető meg, hogy Jaspers kétségtelenül a legjelentősebb előmozdítója volt a dán gondolkodó kanonizációjának a német filozófiai kultúrában, hanem abban is, hogy a szóban forgó probléma maga, amint azt megkísérlem megmutatni, nem esetlegesen vetődik fel Jaspers Kierkegaard-értelmezésében, hanem lényegileg határozza meg, és teszi ambivalenssé a német filozófus Kierkegaard-hoz való viszonyát.

II. JASPERS KIERKEGAARD-RECEPCIÓJÁNAK ÁLTALÁNOS JELLEMZÉSE

Noha Jaspers – Rilktől eltérően – nem kezdett el Kierkegaard miatt dánul tanulni, a dán gondolkodó 1914-től kezdve döntő hatást gyakorolt rá, egyetemi előadásában visszatérően tárgyalta őt, végül az 1919-ben közzétett *Psychologie der Weltanschauungen* nem csupán saját filozófusi pályáját alapozta meg (Heinrich Rickert ismert ellenkezése ellenére),³ hanem Kierkegaard német filozófiai recepcióját is. Aligha vitatható ebben az összefüggésben Wilhelm Anz megállapítása, aki szerint Kierkegaard szoros értelemben vett filozófiai recepciója a német akadémiai világban Karl Jaspers tevékenységével kezdődik (Anz 1982. 66). Jaspers, noha írásaiban konzekvensen összekapcsolja a dán gondolkodót Nietzschével, késői, publikálatlan művében egyértelműen Nietzsche elé helyezve „posztkantianus korunk legjelentősebb gondolkodójának” nevezi őt (Jaspers 1995. 191). Kierkegaard nyomán Jaspers is „az individuális, emberi egzisztencia-viszonyok ősrátának újraolvasását” tekinti legfőbb céljának (Jaspers 1935. 8).⁴ A Kierkegaard-recepció intenzitását jól jellemzi Michael Theunissen, aki megállapítja, hogy a Jaspers-corpus egységes Kierkegaard-kommentárként olvasható (Theunissen 1979. 62). Lényegében ugyanezt fogalmazza meg Jean-Paul Sartre is *A dialektikus ész kritikájában*, ahol azt írja: Jaspers csupán kommentálja Kierkegaard-t, és az eredetisége kimerül abban, hogy egyes témákat kidolgoz, másokat pedig háttérbe szorít (Sartre 1960. 21). Ezek a megállapítások számomra, ha nem is alaptalannak, de meglehetősen túlzónak tűnnek, és vélhetően maga Jaspers is annak tartotta volna őket.

Fenntartásom oka nem csupán az, hogy maga Jaspers hangsúlyozta konzekvensen, hogy soha nem lett Kierkegaard „tanítványa” (Jaspers 1955. XX), ha-

² Jaspers Kierkegaard-recepciójának történeti áttekintéséhez lásd Czakó 2011.

³ Lásd Jaspers 1977/1998. 41.

⁴ Vö. SKS 7. 573.

nem mindenekelőtt az, hogy Jaspers éppenséggel az egyik legélesebb kritikus Kierkegaard kereszténységértelmezésének: Kierkegaard „kereszténysége”, mint írja, „nem csupán érintetlenül hagyott, hanem negatív döntéseiben éppen az ellentétét érzékelttem mindannak, amit szerettem és akartam, aminek a megtételére kész voltam és nem voltam kész. Felfogása a keresztény hitről a B valóságosságon (az abszurdon) keresztül a történeti kereszténység és minden filozófiai élet végét jelentette” (uo.). Ebből az averzióból Jaspersnél nem csupán egy negatív attitűd, hanem egy módszertani elv is következik; jelesül az, amit már *A világnézetek pszichológiájában* megfogalmaz, és a későbbiekben konzekvensen érvényesít: minden keresztényi tartalom kiküszöbölése a Kierkegaard-értelmezésből (Jaspers 1919. 370).

Ez a szakirodalomban kezdettől, vagyis az 50-es évektől bírált⁵ szelektív metodológia Jaspers közismerten teisztikus egzisztenciafilozófiájában tartalmilag oda vezet, hogy Jaspers a Kierkegaard-corpus egy részét lényegében ignorálja. Amint híres kommentátora, Leonard Ehrlich megjegyzi: „Bár *A halálos betegség* első része lényegi jelentőséggel bírt Jaspers gondolkodásában, soha nem hivatkozott a második részre. Hasonlóképpen, a legnagyobb jelentőséget tulajdonította a filozófiai pszeudonim műveknek, különösen a Climacus-írásoknak és a naplónak, de egyáltalán nem értékelte az *Építő* és a *Keresztény beszédek*” (Ehrlich 2003. 244). Ez a metodika nem csupán Jaspers Kierkegaard-értelmezésének a konzisztenciáját illetően vet fel kérdéseket, hanem éles ellentétben áll Heidegger ismert fölfogásával is, aki szerint „Kierkegaard 'építő' írásaiból filozófiailag többet tanulhatunk, mint teoretikus vizsgálódásaiból” (Heidegger 1927/1989. 408).⁶ Anélkül, hogy a felmerült módszertani probléma belső összefüggéseiben elmélyülnénk, kétségtől megállapítható tehát, hogy Jaspers Kierkegaard-recepcióját a kritikátlan elsajátítás helyett éppenséggel kritikai tartás és konstitutív ambivalencia jellemzi. A következőkben azt a problémát szeretném elemző módon bemutatni, amely véleményem szerint ezen ambivalencia teoretikus megalapozásában a leginkább közrejátszik.

III. A VALLÁSI AKOZMIZMUS FOGALMA

1. Az akozmizmus meghatározása

Az „akozmizmus” Hans-Walter Schütte meghatározása szerint (Schütte 1971. 128) soha nem lépett fel önálló filozófiai elméletként; csupán azzal a meglehetősen korlátozott funkcióval rendelkezett, hogy egy filozófiai rendszert, amely különböző értelmezéseknek van kitéve, az ateizmus vádjától megvédjen. Ilyen

⁵ Lásd ehhez Weiland 1951.

⁶ Heidegger Kierkegaard-recepciójához lásd McCarthy 2011.

igazoló formulaként jelenik meg a kifejezés Fichténél a jénai ateizmus-vitában (1799), ahol védekező iratában az őt ateizmussal vádoló bírálóját a következőre kéri: „találjon ki egy új elnevezést, nevezzen esetleg akozmistának, csak ne hívjon ateistának: az ugyanis, amit tagadok, egész másban rejlik, mint amiben gondolja” (Fichte 1799/1971. 269). Az akozmizmus-fogalom a Spinoza filozófiájával kapcsolatban F. H. Jacobi által kirobantott panteizmus- és ateizmus-vitában jut sajátos szerephez. Elsőként a lipcei filozófus Ernst Platner fogalmazta meg, hogy „Spinoza tulajdonképpen nem az istenség, hanem a világ létét tagadja” (Platner 1776. 353). Hegel a posztumusz publikált *Vallásfilozófiai előadásokban* lényegében ugyanezt állítja, amikor így fogalmaz: „Spinozánál a szubsztancia az abszolútum, a végest pedig nem illeti meg lét; ez tehát monoteizmus, akozmizmus. Olyannyira csak Isten létezik, hogy világ nincs is; a végesnek nincs igazi valósága a világban” (Hegel 1832/2000. 94). Megjegyzem: Hegel természetesen sajátosan érdekelve volt abban, hogy a Spinozával szembeni panteizmus, ill. ateizmus-vádat semlegesítse, hiszen a saját rendszerével szemben is hasonló ellenvetések fogalmazódtak meg.⁷ Mindezek alapján úgy tűnik, hogy a „vallási akozmizmus” kifejezés sajátos ellentmondást hordoz, hiszen az „akozmizmus” eredeti funkciója éppen az ateizmusvaddal szembeni védekezés volt. Különösen is figyelemreméltó ezért, hogy nem sokkal Hegel után, a Feuerbach valláselméletével kapcsolatos vitában az „akozmizmus” már a vallásnak a világhoz való negatív viszonyára utalt (Müller 1842. 214). Végezetül (az időben és a kontextusban is jelentősen elmozdulva) megemlíthető a „szeretet-akozmizmus” (*Liebesakosmismus*) Max Weber-i fogalma is, amely szociológiai összefüggésben egy tárgy nélküli szeretetérzésre utal a misztikus-kontemplatív vallásosság vonatkozásában (Weber 1913/2003). Jaspers Max Weberrel Heidelbergben kialakult intenzív kapcsolatát tekintve⁸ feltételezhető, hogy Jaspers ismerte ezt a vallás-szociológiai kulcsfogalmat.⁹ A továbbiakban, annak érdekében, hogy megértsük az akozmizmus problémájának a jelentőségét Jaspers gondolkodásában, röviden ki kell térnünk Jaspers világfogalmára.

2. Jaspers világfogalma

A világ jaspersi fogalmának a tisztázása során mindenekelőtt az egzisztenciafilozófia alpművének számító *Philosophie* 1. kötetének (*Philosophische Weltorientierung*) 1. fejezetére kell utalnunk, emellett *A filozófiai hit* vonatkozó szakaszát kell röviden tárgyalnunk. A *Philosophie* „Világ” című fejezetében (Jaspers 1932.

⁷ Maga Hegel többhelyütt kitér a Tholuck által képviselt panteizmus-vád tarthatatlanságára, lásd Hegel 1817/1979. 15. sk., 19–21. A Hegel rendszerével kapcsolatos panteizmus-vita fejleményeihez lásd Jaeschke 2003. 510–515; Stewart 2011. 66–95.

⁸ Lásd Jaspers 1977/1998. 36.

⁹ Köszönöm Hidas Zoltánnak, hogy felhívta a figyelmemet erre az összefüggésre.

1/61–85) Jaspers a világ egzisztenciafilozófiai fogalmát dolgozza ki, amely ugyan radikalitásában elmarad a „világban-benne-lét”-nek (*in-der-Welt-Sein*) mint az ittlét ontológiai alapszerkezetének a heideggeri, egzisztenciálanalitikai fogalmától (Jaspers ugyanis nem számolja fel a szubjektum-objektum dichotómiát), de határozottan hangsúlyozza az én és a nem-én elválaszthatatlanságát: önmagában sem a szubjektív meglét (*Dasein*) sem az objektív valóság nem képezik a világ egységét, és csakis egymáson keresztül egyek. A *Világ és transzcendencia* című szakaszban Jaspers a világfogalmak két csoportját különbözteti meg aszerint, hogy a világot önmagában, valami más nélkül gondolják el, vagy mint jelenséget (*Erscheinung*) ragadják meg, az egzisztencia és a transzcendencia vonatkozásában.

A tiszta világorientáció felől tekintve a világ „a tartósan fennálló” (*das dauernd Bestehende*). Nincs kezdete és vége, változatlan, csak benne magában változik minden, és van mindennek kezdete és vége. Akár térbelileg és matematikailag, mint asztronómiai világegészet gondolom el, akár mint természetet, mindig valami tartósat gondolok, amely univerzumként önmagában nyugszik. A transzcendálás felől tekintve azonban ez a világ pusztán meglét (*Dasein*), amely nem önmagából van, hanem jelenség. Az ember, amennyiben nem pusztá része a világnak, hanem szabadon önmaga lehet, lehetséges egzisztencia. Számára mint általános tudat számára mutatkozik meg a világorientációban a világ mint világ, számára mint lehetséges egzisztencia számára nyílik meg a transzcendencia a világban. A lehetséges egzisztencia számára a világ az, amin keresztül más egzisztenciával együtt a transzcendenciára vonatkozik.

A *filozófiai hit* című előadásában azután Jaspers a filozófiai hittartalmak között rögzíti a következő tételt: „A világ realitásának továtúnő létezése van Isten és az egzisztencia között” (Jaspers 1946/2004. 30). Ezzel Jaspers mindenekelőtt a világ fenomenális létét mondja ki, amely valamennyi transzcendentális filozófiának is alapbelátása. A maga egészében vett világ tehát számunkra soha nem válik tárgygyá. Isten abszolút transzcendencia a világhoz képest, *deus absconditus*, aki ugyanakkor felbecsülhetetlenül közel is van valamely egyedi szituáció abszolút történetiségében. A világ nem önmagában való, hanem Isten beszéde nyilvánul meg benne, mindig rejtjelszerűen, maradandó sokértelműségben. „Istenről és az egzisztenciáról nincs közvetlen tudásunk. Megismerésünk egyetlen útja a világ kutatása, a világ megvalósítása pedig az egzisztenciális megvalósítás egyetlen útja. A világnélküliségben egyúttal mi magunk is elveszünk” (Jaspers 1946/2004. 31).

3. A vallási világtagadás (*religiöse Weltverneinung*) fogalma

A vallási világtagadás fogalmának szisztematikus kifejtésére a *Philosophie* 2. kötetében (*Existenzerhellung*) kerül sor (Jaspers 1932. 2/318–320). A tárgyalás tágabb kontextusa az egzisztencia feltétlenségének a megnyilvánulása a cselekvésben,

a közelebbi kontextus pedig a megleően túllépő (*das Dasein überschreitende*) cselekvések, melyeknek két csoportját különíti el Jaspers: az öngyilkosságot és a vallási cselekvést, ezen belül a vallási világtagadást.¹⁰

Jaspers szerint a feltétlen vallási cselekvésnek az a következménye, hogy restriktív módon egyedül benne magában ragadják meg a tulajdonképpeni létet. Ha ez a megragadás abszolút, akkor semmi nem állhat fenn vele szemben: mindent semmisnek kell tekinteni, ami nem ő maga. Ha a mágiát, a babonát és a mitológiákat nem tekintjük vallásoknak, akkor a vallás és a világtagadás között a legszorosabb kapcsolatot állíthatjuk. Míg ugyanis a mágia, a babona és a mitológiák esetében az áldozat és a vallási aszkézis az istenség kényszerítésére szolgált bizonyos világban belüli célok elérésére, addig a (távolkeleti és a nyugati) vallásokban a totális aszkézis jelensége lép fel.

Tiszta formájában tekintve a világtagadás negatív döntés: nem azonosítom magam a világi meglét semmilyen tárgyiságával és az én saját meglétem (*Dasein*) semmilyen szubjektivitásával sem; nem lépek semmilyen feltétlen kommunikációba. Ekként pusztán a transzcendenciára vonatkozó módon, világ-talanul (*weltlos*) tagadok mindent a transzcendenciáért, akkor is, ha ez a tartás a világban lényegileg ambivalens: a világot a világban elhagyni ugyanis képtelenség. Így a világtagató egzisztencia egy felőrlődött, negatív egzisztencia, az istenséggel való magányban a világ *mellett* (*neben der Welt*) realizálódik, úgy, hogy eközben mégis a világban kell maradnia. Az ilyen egzisztencia, amely minden létezés kérdésességére irányítja a pillantást, lidércfény (*Irrlicht*), ha igazságként tárgyasul, de igaz, ha a világban való létezés nyugodt harmóniáját alapvetően zavarja.¹¹ Az, hogy minden korban léteztek emberek, akik erre a világtalanságra (*Weltlosigkeit*) törekedtek, soha meg nem szűnő *memento* a lehetséges egzisztencia számára a világban, ha tisztában akar lenni önmagával a boldogságában.

A legnyugtalanítóbb, amivel az egzisztencia a világban való tájékozódás során találkozhat az, ha egy ember szándékosan *nem* tudja megvalósítani azt, amiből *egzisztenciálisan él*, anélkül, hogy élne; negatív döntése egy megragadhatatlan fel-tétlenségből ered. Ha létezik ilyen, akkor ő kivétel (*Ausnahme*), aki nem lehet példakép, és aki félresiklásra csábító zavart kelt. Jaspers szerint Kierkegaard kö-

¹⁰ Nem haszontalan felidézniünk ezen a ponton a vallásilag, ill. metafizikailag legitimált negatív világviszony nietzschei kritikáját: „Valaha az Isten ellen való véték volt minden véték legnagyobbika, de Isten meghalt, és vele haltak ezek a vétkesek is. Most már a föld ellen való véték a legszonyosabb, és az, ha többre tartjátok a kifürkészhetetlennek belsejét, mint értelmét a földnek.” Nietzsche 1883–1885/2000. 18. Bár a *Zarathustra* átfogó metafizikakritikai perspektíváját Jaspersnél egy egzisztenciafilozófiai megközelítés váltja fel, a „földhöz való hűség” követelménye Jaspers gondolkodásától sem áll távol. Mindazonáltal, amint látni fogjuk, a feltétlen döntésen alapuló világtagadás megítélése a jaspersi egzisztenciadialektika összefüggésében nem egységes: kezdetben heroikus aktusként értelmeződik, majd a bázeli korszaktól egyre erőteljesebb kritikai jelleget ölt.

¹¹ Éppenséggel nem áll távol ez a fölfogás a *Lezáró tudománytalan utóirat* egyik híres megállapításától: „A legfőbb, amit egy ember a másikkal szemben tenni tud egy olyan helyzetben, ahol az egyes ember egyedül önmagára van utalva, az, hogy nyugtalanná teszi.” (SKS 7. 352.)

nyörtelenül kimondta: a pozitív döntés a létbe visz, elnyeri a világot, a negatív döntés szüntelen lebegésben marad. A pozitív döntés a boldogságon keresztül biztonságot ad az életnek, a negatív döntés bizonytalan és kétértelmű marad a megléttel való küzdelemben. A pozitív döntés tartást ad, a negatív döntést meg kell tartani. A pozitív döntést csupán az a veszély fenyegeti, hogy hűtlen lesz önmagához, a negatív döntés számára viszont a saját negativitásához való hűség soha nem hoz beteljesedést. Aki a negatív döntést meghozta, pusztaságnak látja az életet önmaga körül. Csak az öröklétet akarja, és mégsem képes azt a rejtettségéből előhúzni. Nem tudja a lábát szilárdan megvetni ebben a világban, ám a másikban sem otthonos.

A negatív döntés az öngyilkosság analogonja. Mindazonáltal egyetlen lehetséges egzisztencia sem merészselheti egyik döntést sem teljességgel hamisnak bélyegezni. Olyan volna ez, mintha a pozitív döntés a boldogság pozitivitása nyomán a negatív döntés bírójává kívánna emelkedni, amely utóbbi viszont inkább a boldogságra való rákérdezéssé válik. Annak a határán, ami az ember számára lehetséges, ott állnak a negativitás hősei, és feláldozzák magukat. Saját rettenetes magányukban mutatják meg, hogy mit jelent a világban egy olyan valóság, amely minden önelégült nyugalmat elbizonytalanít és megkérdőjelez. A negatív döntés tehát szükségképpen önellentmondásos, hiszen nem ennek vagy annak a konkrét, világon belüli összefüggésnek, hanem éppenséggel a világiságnak magának a transzcendenciával való közvetlen, világon kívüli kapcsolat igényétől vezérelt tagadása. Ugyanakkor Jaspers szerint ez az egzisztencia heroikus aktsusa, amely által az individuum zavarba ejtő, nyugtalanító (mert az egzisztencia alapvető kérdésességére emlékeztető), de nem követendő kivétellé válik.

IV. A VALLÁSI AKOZMIZMUS JASPERS KIERKEGAARD-ÉRTELMEZÉSÉBEN

Amint láttuk tehát, a *Philosophie 2.* kötetében, a vallási világtagadás témakörének az explikációja során Jaspers a fogalom kifejtését közvetlenül összekapcsolja Kierkegaard felfogásának a tárgyalásával. Lényeges hangsúlyoznunk, hogy a világtagadás itt még ha nem is követendő, de heroikus aktusként kerül leírásra, a világtagadó individuum pedig a negativitás hőseként, kivételként figyelmeztet az egzisztencia lebegő voltára és eredendő kérdésességére.

Jaspers szóhasználatát illetően röviden meg kell jegyeznünk, hogy a „vallási akozmizmus” (*religiöser Akosmismus*) kifejezést – az ismert műveiben legalábbis – terminologikusan nem használja (Jaspers hatalmas, részben feldolgozatlan kézíratos hagyatéka miatt definitív kijelentés ebben a vonatkozásban még nem tehető). Tartalmilag azonban a műveiben döntő pontokon felbukkanó „vallási világtagadás” (*religiöse Weltverneinung*) fogalma teljességgel megfelel neki. Figyelemreméltó ezen a ponton, hogy az „akozmikus istenviszony” (*akosmische*

Beziehung zu Gott), mint a kierkegaard-i egyes (*Enkelte*) negatív létpozícióját kifejező, erőteljesen kritikai fogalom döntő szerepet játszik a kortárs Martin Buber (1878–1965) Kierkegaard-értelmezésében.¹² Buber döntő hermeneutikai jelentőséget tulajdonít Kierkegaard olyan kijelentéseinek, hogy „az ember a ’többiekkel’ csak óvatosan álljon szóba, lényegében csak Istennel és önmagával váltson szót” (Kierkegaard 1859/2000. 100), vagy „’egyes egyénként’ az ember egyedül van az egész világon, egyedül – Istennel” (Kierkegaard 1859/2000. 117). Ezekből ugyanis az tűnik ki Buber számára, hogy az istenviszony kizárólagossága miatt Kierkegaard-nál az interszubbektivitás szférái leértékelődnek, vagy egyenesen felszámolódnak (pl. Kierkegaard viszonya a házassághoz, a közülethez), az individuum izolálódik és a hit döntésében szolipszisztikusan önmagába zárul. Kierkegaard-nál – az akozmizmus eredeti jelentésétől eltérően – a kozmosznak nem az ontológiai realitása kérdőjeleződik meg, hanem az egzisztenciális relevanciája: a hívő egyes számára minden, ami az abszolúthoz fűződő abszolút viszonyon kívül áll, lényegében semmis.

A továbbiakban azt szeretném megmutatni, hogy Jaspers gondolkodásában mi a funkciója az akozmizmus-problematikának a Kierkegaard-recepció kontextusában. Jaspers gondolkodásának a történeti ívét tekintve szembeűnő, hogy az akozmizmus vagy világtagadás problémájára ugyan korán reflektál, de ennek kezdetben szemlátomást leíró, deskriptív jellege van: konstatálja Kierkegaard koncepciójának ezt az alapvonását, anélkül, hogy értékelné (mi több, amint a *Philosophie 2.* kötetében láttuk, éppen az értékeléstől való tartózkodás követelményét fogalmazza meg). A késői, bázeli korszakban íródott művekben, különösen is *A filozófiai hit a kinyilatkoztatással szemben* (1962) című munkában azonban, amint azt megkísérlem megmutatni, már kifejezetten kritikaivá válik a fogalom használata, és Kierkegaard hitkoncepciójának a destruktivitása kerül a figyelem fókuszába.¹³ Bár ez a különbség szembeűnő, megítélésem szerint mégis elharmarkodott volna ebből közvetlenül koncepcionális módosulásra következtetni Jaspers gondolkodásban: amennyire látom ugyanis (és ezt Leonard Ehrlich is megerősíti, lásd Ehrlich 2003. 239), ez a német filozófus Kierkegaard-ral való, több évtizedes számvetésére egyáltalán nem jellemző. Az említett elmozdulás oka inkább a megközelítés tematikus súlypontjának az áthelyeződésében jelölhető meg: bár már az 1947-es bázeli előadásokban is foglalkozik Jaspers a filozófiai és a keresztény hit viszonyával, a kérdéskör szisztematikus kifejtésére a Bázelbe való áttelepülés után kerül sor, amikor Jaspers különösen is intenzíven szembesül (a korábban szintén Kierkegaard hatása alatt álló) Karl Barth erőteljes teológiai gondolkodásával.

¹² Köszönettel tartozom Peter Šajdának, hogy erre az összefüggésre felhívta a figyelmemet. Buber Kierkegaard-recepciójáról lásd Šajda 2011.

¹³ Jaspers és Kierkegaard hitkoncepciójának az összevetéséhez lásd Czakó 2013.

A világnézetek pszichológiájából kitűnik, hogy Jaspers már legkorábbi filozófiai művében is érzékeltte Kierkegaard filozófiájának az akozmikus jellegét. Az egzisztenciális határhelyzetek kontextusában, a bűn pszichológiai megközelítésével kapcsolatosan hosszasan elemzi Kierkegaard felfogását *A halálos betegség* alapján, végül megállapítja: „Kierkegaard bemutatja a helyzetet, tagadja a végesezéseket, semmit sem mond magának a világnézeti élménynek a jellegéről. Csak érzékelteti, hogy ezek az erők (*totális bűntudat, az örök boldogsághoz való viszony*) teljességgel evilágon kívüliek: egyedül Istennel. Semmilyen késztetést nem ad a világ átalakítására. Az etikai az önmagához való viszonyulás problémája, a célok közvetlenül irányulnak az abszolútra, és nem a világon belüli cselekvésen keresztül. Ez a gondolkodás reflexív, magányos vallásossága” (Jaspers 1919. 247).

Később, a *Philosophie* 3. kötetében Jaspers tartalmilag is világossá teszi, hogy a transzcendenciához való viszonynak a tere – Kierkegaard szolipszisztikus, akozmikus hitével szemben – a világ és a történelem egysége: „A világtalan szeretet a semmi szeretete”, írja, „alaptalan boldogság. A transzcendencia iránti szeretet csakis mint a világ szerető, szellemi átalakítása (*liebende Weltverklärung*) valóságos” (Jaspers 1932. 3/167). Ezt követően, a groningeni előadásokban (1935), melyekben Jaspers (a megjelent műveket tekintve) a legátfogóbb Kierkegaard-képet vázolja föl, ismét a vallási világviszony negativitása kerül előtérbe. Mint írja, Kierkegaard gondolkodásában „minden véglegesnek tűnő valami szédítő mozgás örvénye emészt fel: egy világon kívüli kereszténységé, amely olyan, mint a semmi, csak a tagadásban (az abszurdban, a mártíromságban) és a negatív elhatározásban mutatkozik meg” (Jaspers 1935/1992. 350). „Kierkegaard a transzcendencia felé rugaszkodik, a kereszténységhez, amelyet abszurd paradoxonként, a világról való teljes lemondás negatív elhatározásaként, szükségképpen mártíromságként fog fel” (Jaspers 1935/1992. 357). Figyelemreméltó, hogy Jaspers értelmezésében a világtagadás megvalósulási formáiként visszatérően az abszurdítás és a mártírium jelennek meg.

Jaspers azon állításával az 1947-es bázeli előadásokból, hogy „Isten a minden világon túli, vagy minden világ előtti”, abszolút „transzcendencia” (Jaspers 1948/2004. 27), a *deus absconditus*, Kierkegaard bármely pseudonim alteregója kétségkívül maradéktalanul egyetértene. A döntő különbség, mint láttuk, nem a transzcendencia abszolút másságának, a gondolkodás számára való hozzáférhetlenségének, hanem a hozzá való viszony lehetőségének a kérdésében nyilvánul meg. Ennek a viszonynak Jaspers szerint a feltétele, Kierkegaard szerint pedig az akadály a egzisztencia világisága. Ezen alapul az abszurd hit döntésének a negativitása, melyet mint praktikus elvet Jaspers összefoglalóan így jellemez: „nem kell hivatást választani, nem kell házasságot kötni, a tulajdonképpeni keresztény mivoltot egyedül a mártíromság jelenti” (Jaspers 1948/2004. 131).

Jaspers *A filozófiai hit a kinyilatkoztatással szemben* című késői, összefoglaló művében szintén centrális szerepet játszik a világtagadás problematikája, itt azon-

ban, mint jeleztem, a kritikai attitűd válik dominánssá. A műben Jaspers alaposan foglalkozik Kierkegaard-ral (Jaspers 1962. 513–526), de a megközelítése jellemzően egyetlen pontra fókuszál, jelesül Kierkegaard késői, éles konfliktusára a dán egyházzal. Ennek a konfliktusnak Jaspers döntő jelentőséget tulajdonít, és úgy véli, hogy szükségszerűen következett az abszurd hit kierkegaard-i koncepciójából.¹⁴ Teljes félreértés volna azonban azt gondolni, hogy Kierkegaard az autentikus kereszténység álláspontjáról bírálta volna a fennálló kereszténységet. Amit Kierkegaard valójában akar, az Jaspers szerint nem más, mint a becsületesség (*Redlighed*). Talán Kierkegaard-nak a *Fædrelandet* 1855. március 31-i számában publikált cikkében mutatkozik ez meg a legmarkánsabban, melynek a címe: „Mit akarok?“, az első mondata pedig: „Egész egyszerűen: a becsületességet (*Redelighed*) akarom.” Néhány mondattal később egészen meglepően fogalmaz: „Semmilyen módon nem vagyok sem lágyaság, sem keménység – ami én vagyok: emberi becsületesség.”¹⁵ Ennek a megállapításnak a jelentőségét aligha lehet túlbecsülni. A becsületességnek ezzel a követelményével ugyanis a német idealizmus felbomlásának időszakában fellépő filozófiai törekvések alaptonusa szólal meg, amely Schopenhauertől Nietzscheig döntően meghatározza a filozófiai retorikát. Míg Schopenhauer a német idealistákat becstelen szómágus sarlatánokként aposztrofálja,¹⁶ Nietzsche pedig az intellektuális becsületesség követelményét állítja fel és valósítja meg az értékek átértékelésével,¹⁷ addig Kierkegaard a fennálló kereszténység keresztényietlenségét fedi fel korábban nem látott radikalitással – a becsületesség imperatívusza, mi több, a vele való azonosulás alapján. Kierkegaard igazsága Jaspers szerint éppen a becsületesség akarásának a feltétlensége, melynek radikalitása Nietzscheéhez mérhető: „Én nem ember vagyok, hanem dinamit.”¹⁸

Mindezzel együtt is szemlátomást itt fogalmazza meg Jaspers Kierkegaard-ral szemben a legerőteljesebb és a legalaposabb kritikát. „Aki döntött, azt mondhatja: azt az utat, melyre Kierkegaard az álneves szerzőin, Climacuson és Anti-Climacuson keresztül csábít, tévútnak tartom: ez az abszurd hit útja, csábítóan kitalált zseniális kategóriaépítménnyel és az egyértelműen a totális világtagadás értelmében vett Krisztus-követéssel” (Jaspers 1962. 516). A kéziratos hagyatékban talán még élesebben fejezi ki ezt egy vázlatszerű feljegyzés Kierkegaard hitfelfogásáról: „Fikció, – innét a 'nem' bűne / az ember, a szereteteink és a világ elárulása / faktikus elfutás, mint az öngyilkosé?” (Jaspers 1981. 2/825.) Ugyan-

¹⁴ Amint megjegyzi: „A dialektikus-teológiai gondolkodás által kialakított költői kereszténységértelmezésének ez volt a szükségszerű következménye.” Jaspers 1962. 513.

¹⁵ „...jeg er: en menneskelig Redelighed.” SKS 14. 179.

¹⁶ Lásd Schopenhauer 1818, 1844/2002. 19.

¹⁷ „Sorsom megköveteli, hogy én legyek az első tisztességes ember, és hogy harcoljak az észredek hazugsága ellen.” Nietzsche 1908/1997. 128. sk.

¹⁸ Nietzsche 1908/1997. 128.

ebben a szövegben a hitparadoxon is „az izolált lélek Istennel való, világtalan transzcendenciájaként” kerül meghatározásra (Jaspers 1981. 2/817).

A vallási akozmizmus az interperszonális viszonyok tagadásaként magát a vallási közösséget is felszámolja: „Ha Kierkegaard-nak igaza volna, az a kereszténység végét jelentené a világban. Ha a keresztény hit az, amit Kierkegaard konstruált belőle, akkor abban többet talán senki sem tud hinni, éppúgy, ahogy személy szerint Kierkegaard sem vette igénybe ezt a hitet, noha szenvedélyesen vágyott rá” (Jaspers 1962. 517). Ezzel a finom biográfiai utalással Jaspers egyúttal talán arra is céloz, hogy a világról való maradéktalan lemondás Kierkegaard esetében sem valósult meg paradigmatikusan. A lényeg azonban nem is ez: Kierkegaard ugyanis, mint Jaspers írja, nem egy álláspont, hanem egy gondolkodásmód, akit ekként soha nem haladhatunk meg. E gondolkodásmód negativitása mindazonáltal oda vezet, hogy „egy olyan keresztény hit, amelyet Kierkegaard teológiai konstrukciójával az abszurditásig feszítettünk és az értelmetlenségben ragadunk meg, s amely ezáltal egy modern világban mintegy igazolódik, a kereszténységnek és az egyháznak a végét jelenthetné éppúgy, mint az egyháziság kierkegaard-i leleplezése” (Jaspers 1962. 518). A világgal való antagonisztikus viszony kierkegaard-i koncepciójának a jaspersi kritikája ezen a ponton logikailag szemlátomást egy implicit *reductio ad absurdum*-ra támaszkodik: ha ugyanis Kierkegaard-nak igaza volna, akkor a fennálló kereszténység nem létezhetne. Mivel azonban a fennálló kereszténység létezik, Kierkegaard fölfogása *ipso facto* kérdésessé válik. Kierkegaard felől tekintve persze Jaspers következtetése nem adódik a premisszáiból, mivel a kereszténység valójában tényleg nem áll fenn – ami ugyanis fennáll, az csak látszat, vagy ami még rosszabb, paródia, a kereszténység meghamisítása és elárulása. Az elmentmondás mindazonáltal csak látszólagos: míg ugyanis Jaspers a kereszténység fakticitásából indul ki, addig Kierkegaard a keresztény idealitást (*Christendom*) tartja szem előtt, amelytől a fennálló kereszténységet (*Christenhed*) terminologikusan is elválasztja.

Jaspers evidenciaként kezeli tehát a kereszténység fennállását, és késői korszakában élesen és sokoldalúan kritizálja a kierkegaard által képviselt radikális világtagadást, amely noha keresztény eredetű, paradox módon mégis magának a vallásnak is a tagadása, és végső soron egy vallás nélküli istenhit koncepciójára épül. Mindezzel együtt sem vonja le azonban Jaspers azt a következtetést, hogy a kierkegaard-i gondolkodás teljességgel hamis lenne. Nézete szerint ugyanis Kierkegaard mint „kivétel,” mint „nagy ébresztő” (*großer Erwecker*), mint a negativitás dialektikusa, mint az „indirekt kommunikáció prófétája” nélkülözhetetlen az egzisztenciális önmegértés számára – noha követni őt, éppen mivel „kivétel” (*Ausnahme*), éppúgy szükségtelen, mint lehetetlen. Talán nem meglepő azonban, ha Kierkegaard gondolkodói teljesítményéből nem a világtagadó, negatív döntésen alapuló kereszténységet értékeli a legmagasabbra: „Kierkegaard nagysága aligha a keresztény hit értelmezésében rejlik: ez nála inkább

olyan formát ölt, amely a hit önmegsemmisítésének tűnik. Feloldás nélküli ellentmondások agyafúrt dialektikája ez, amely magukban az ellenmondásokban leli fel Isten létének az igazságát” (Jaspers 1981. 2/845).

V. ÉSZREVÉTELEK JASPERS KIERKEGAARD-KRITIKÁJA KAPCSÁN

Befejezésül mindössze néhány rövid észrevételt szeretnék Jaspers Kierkegaard-olvasatához és metodológiájához fűzni. Mindenekelőtt le kell szögezmem, hogy Jaspers imponáló alaposággal és széleskörűen tájékozott a kierkegaard-i szöveg-univerzumban, noha azt a nyelvi korlátok miatt nem ismerhette meg maradéktalanul. Számomra úgy tűnik azonban, hogy éppúgy „visszafelé olvasta” Kierkegaard-t, mint Kierkegaard Hegelt: nem csak abban az értelemben, hogy a késői, a *Kirchenkampf*hoz kapcsolódó szövegekkel korán megismerkedett, hanem abban az értelemben is, hogy ezeknek a szövegeknek döntő jelentőséget tulajdonított Kierkegaard gondolkodása egészének a megértése szempontjából. Kierkegaard késői, polemikus írásai képezik Jaspers retrospektív Kierkegaard-olvasatának az egyik legfontosabb kulcsát. Maga Jaspers ezt azzal indokolja, hogy Kierkegaard késői, éles konfliktusa a dán államegyházzal az álneves írásokban kialakított hitkoncepciójának a közvetlen, szükségszerű következménye volt (Jaspers 1962. 513). Kétségtelen, hogy a korai német nyelvű Kierkegaard-recepcióban a késői, polemikus írások markánsan jelen voltak, és jelentős hatás váltottak ki. Az is kétségtelen, hogy ezeknek a késői írásoknak az alapkoncepciója a vallási akozmizmus, a világtagadás Jaspers által kialakított fogalma felől konzisztensen feltárható: az autentikus keresztényi lét a negatív döntésben konstituálódik és a mártírumban kulminál. Számomra távolról sem tűnik evidensnek azonban, hogy ez Kierkegaard gondolkodásának az egészéről elmondható volna: Jaspers véleményem szerint megkérdőjelezhető módon extrapolálja a késői, polemikus írásokban kialakított fölfogást az életmű egészére.

Elegendő ezen a ponton arra az összefüggésre utalnunk, hogy Kierkegaard hitfelfogása maga is történetileg jól láthatóan módosul: míg a korai írások a hitet az elrejtett bensőségesség (*Inderlighed*) kategóriája felől közelítik meg, addig a késői szövegekben (*A keresztény hit iskolájától kezdődően*) egyre inkább a fennálló renddel, a „világgal” való konfliktus és az elrejtettnek aligha nevezhető mártírumban gondolata válik uralkodóvá. A *Félelem és reszketés*ben Ábrahám, a hit atyja, végrehajtva a végtelen rezignáció mozdulatát, valóban negatív döntést hoz és izolálódik, kommunikációképtelenné válik – Ábrahám ugyanakkor mégis minden, csak nem mártír, a hite pedig, éppúgy mint Jóbé, ismétlés, visszatérés a végességhez, a „világhoz”. Ha felidézzük a *Lezárt tudománytalan utóirat*ban megfogalmazott kritikát a középkori, objektíve világtagadónak nevezhető (Kierkegaard által legalábbis így értett) kolostori mozgalommal kapcsolatosan a mű második részében, *A patetikus* című szakaszban (SKS 7. 368. skk.), akkor azt ta-

láljuk, hogy e mozgalom a világ tagadásával inadekvát módon, külsőként fejezi ki azt, ami lényegileg belső, jelesül az abszolút teloszhoz való patetikus, abszolút viszonyt. Ez a viszony ugyanis – Climacus felfogása szerint – távolról sem a külső, objektív, tárgyi viszonyok akozmikus tagadása, nem kivonulás a világból, hanem inkognitó, amely számára a világ véges teloszai relativizálódnak ugyan, de semmiképpen nem negálódnak.

Számomra úgy tűnik tehát, hogy Jaspers, noha nem alaptalanul, de differenciálatlanul, leegyszerűsítő módon, egyoldalúan minősíti világtagadónak Kierkegaard koncepciójának az egészét. Jaspers ama törekvése a *Philosophie*-ban, hogy éppen a világtagadás alapján határolja el egymástól a filozófiát és a vallást, szintén megkérdőjelezhetőnek tűnik, hiszen aligha gondolható el élesebb akozmista fölfogás annál, amit Kierkegaard kortársa, Schopenhauer az akarat metafizikájával összefüggésben az etikai koncepciójában kialakított. Az életakaratnak az aszkézisben végbevitt mortifikációja egyúttal a világnak mint magánvaló akaratnak és mint képzetnek is a tiszta negációja: „azoknak, akikben az akarat megtette már fordulatát, és tagadja önmagát, ez a számunkra oly valós világ a maga összes napjával és tejútjával – semmi” (Schopenhauer 1818, 1844/2002. 489). Bár közsímert, hogy az ind gondolkodás és különösen is a buddhizmus jelentősen befolyásolta Schopenhauer ezen fölfogását, annak filozófiai jellegét és relevanciáját ez a körülmény aligha befolyásolhatja.

Végezetül megjegyezhető, hogy Jaspers az abszurd kierkegaard-i kategóriáját is kissé leegyszerűsítetten interpretálja a negatív döntés, ill. a világtagadás összefüggésében. Az abszurd ugyanis, bár a dán gondolkodó retorikailag erőteljes megfogalmazásai sokhelyütt, különösen a Jaspers által kedvelt Climacus-írásokban ezt a benyomást keltik, nem tekinthető az ész pusztá negációjának. Ezt nem csak az *Utóiratnak* „A dialektikus” című részében (SKS 7. 505–518) fejti ki alaposan Climacus, ahol éles különbséget tesz az értelmetlen (*Nonsense*) és az abszurd között, hanem a 13-as számú, a *Filozófiai morzsákkal* egyidőben íródott filozófiai jegyzetfüzetében is, melyben Leibniz *Teodíceáját* elemezve a hit paradox voltát, bizonyíthatatlanságát az ismert leibnizi distinkció nyomán, a *supra rationem* viszony analógiájával világítja meg.¹⁹ Míg a hithez kívülállóként közelítő szerzői perspektívában a hit paradoxonként és abszurdként jelenik meg, addig a késői, eminens keresztény nézőpontból koncipiált szövegekben teljesen háttérbe húzódik ez a problematika, mi több, Kierkegaard egy vélhetően 1850-ben,

¹⁹ „Amit úgy szoktam kifejezni, hogy Krisztus a paradoxonban rejlik, a filozófia pedig a közvetítésben, azt Leibniz az ész feletti és az észszel szembeni közötti megkülönböztetéssel fejezi ki. A hit az ész felett áll. Ész alatt azt érti, amit több helyütt az igazságok összekapcsolásának (*encháînement*), okokból való következtetésnek nevez. A hitet azért nem lehet *bizonyítani, megalapozni, megragadni*, mert hiányzik az a láncszem, amely lehetővé teszi az összekapcsolást, ami nem mást jelent, mint hogy paradox, mivel a paradoxonban éppen az a csapodár mozzanat (*det Desultoriske*), hogy hiányzik belőle a folytonosság (*Continuiteten*), vagy legalábbis csupán visszafelé van folytonossága, másszóval nem kezdettől mutatkozik folytonosságnak.” SKS 19. 390–391 / Notesbog 13. 23.

egy kortárs kritikusa, Magnus Eiríksson kapcsán keletkezett feljegyzésében a következő megállapítást teszi: „midőn a hívő hisz, az abszurd nem az abszurd”.²⁰ Ez természetesen nem cáfolja Jaspers Kierkegaard-interpretációját, de láthatóvá teszi annak egyoldalúságát, szelektivitását.

„Hogy ki volt Kierkegaard valójában és mit akart, azt szerintem senki sem tudja”, fogalmazott Jaspers patetikusan és nem minden alap nélkül „Kierkegaard ma” című, az enigmatikus dán gondolkodó halálának centenáriumán tartott előadásában (Jaspers 1968. 322). A recepciótörténet ennek ellenére arról tanúskodik, hogy sokan voltak, akik mindkét kérdésre tudni vélték a választ. Ha felidézzük magunkban azt az elborzadást, amelyet Kierkegaard-ban az a gondolat okozott, hogy a halála után docensek fognak majd értekezni róla,²¹ akkor talán a megszilárdult filozófiatörténeti mítoszokon és kliséken alapuló, kézikönyvszerű ítéletalkotásról is könnyebben mondunk le, és eltökéltebben fordulunk maguk a szövegek és a bennük reprezentálódó eredeti és mélyreható kérdésfelvetések felé.

IRODALOM

Kierkegaard művei:

Kierkegaard, Søren 1997–2013. *Søren Kierkegaards Skrifter* (SKS). 1-K28. köt., Szerk. Cappelen, Niels Jørgen et al. Koppenhága, Gad.

Kierkegaard, Søren 1909–1948. *Søren Kierkegaards Papirer*. (Pap.) 1. kiad., I-XI, 3 köt. Szerk. P. A. Heiberg – V. Kuhr – E. Thorsting, Koppenhága, Gyldendal.

Kierkegaard, Søren 1909–1922. *Gesammelte Werke*. (GW) Szerk. Hermann Gottsched és Christoph Schrempf. Jena, Diederichs.

Anz, Wilhelm 1982. Zur Wirkungsgeschichte Kierkegaards in der deutschen Theologie und Philosophie. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 79/4. 451–482.

[Beck, Andreas Frederick] 1845. Philosophische Brocken oder ein Bißchen Philosophie. *Neues Repertorium für die theologische Literatur und kirchliche Statistik* 2. 44–48.

Brandes, Georg 1877. *Søren Kierkegaard. En kritisk Fremstilling i Grundrids*. Koppenhága, Gyldendal.

Czakó István 2011. Jaspers: A Great Awakener’s Way to Philosophy of Existence. In Jon Stewart (szerk.) *Kierkegaard and Existentialism*. (*Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, 9. köt.) Aldershot, Ashgate. 155–197.

Czakó István 2013. Kann der Glaube philosophisch sein? Aspekte der Irrationalitätsproblematik im Glaubensverständnis Kierkegaards und Karl Jaspers’. In Jochen Schmidt – Hei-

²⁰ Az abszurd „az isteninek és az istenviszonynak a negatív ismertetőjele. Midőn a hívő hisz, az abszurd nem az abszurd – a hit átalakítja; de többé-kevésbé újra létezni fog a számára minden gyenge pillanatában. A hit szenvedélye az egyetlen, amely úrrá lesz az abszurd felett – ha nem, akkor a hit nem a legszorosabb értelemben vett hit, hanem egyfajta tudás.” Pap. X-6 B 79, 86.

²¹ Lásd SKS 25. 135 / Notesbog 27. 18.

- ko Schulz (szerk.) *Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven*. Tübingen, Mohr Siebeck. 177–206.
- Ehrlich, Leonard H. 2003. Editorial Note. In Joseph W. Koterski – Raymond J. Langley (szerk.) *Karl Jaspers on Philosophy of History and History of Philosophy*. Amherst/NY, Humanity Books. 243–244.
- Ehrlich, Leonard H. 2003. Jaspers Reading Kierkegaard: An Instance of the Double Helix. In Joseph W. Koterski & Raymond J. Langley (szerk.) *Karl Jaspers on Philosophy of History and History of Philosophy*. Amherst/NY, Humanity Books. 236–242.
- Fichte, Johann Gottlieb 1799/1971. J. G. Fichte's als Verfassers des ersten angeklagten Aufsatzes und Mitherausgebers des phil. Journals Verantwortungsschrift. In Immanuel Hermann Fichte (szerk.) *Fichtes Werke*. 5. köt.: *Zur Religionsphilosophie*. Berlin, Walter de Gruyter. 242–301.
- Grässe, Johann Georg Th. 1848. *Geschichte der Poesie Europas und der bedeutendsten außereuropäischen Länder vom Anfang des 16. Jahrhunderts bis auf die neueste Zeit*. Lipcse, Arnoldische Buchhandlung.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 1832/2000. *Vallásfilozófiai előadások*. Ford. Zoltai Dénes et al. Budapest, Atlantisz.
- Heidegger, Martin 1927/1989. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály et al. Budapest, Gondolat.
- Jaeschke, Walter 2003. *Hegel Handbuch: Leben–Werk–Schule*. Stuttgart, J. B. Metzler. 510–515.
- Jaspers, Karl 1919. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin, Springer.
- Jaspers, Karl 1932. *Philosophie*. 1–3. köt. Berlin, Springer.
- Jaspers, Karl 1935/1992. *Ész és egzisztencia*. Ford. Boros István. In Csejtei Dezső et al. *Ész, élet, egzisztencia. A ráció és határai*. Szeged, Társadalomtudományi Kör. 347–430.
- Jaspers, Karl 1948/2004. *A filozófiai hit*. Ford. Csejtei Dezső. Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor.
- Jaspers, Karl 1955. Nachwort (1955) zu meiner *Philosophie*. In uő. *Philosophie*. 1. köt.: *Philosophische Weltorientierung*. 4. kiad. Berlin – Heidelberg – New York, Springer.
- Jaspers, Karl 1968. Kierkegaard heute (1955). In uő. *Aneignung und Polemik. Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*. Szerk. Hans Saner. München, Piper.
- Jaspers, Karl 1977/1998. *Filozófiai önéletrajz*. Ford. Bendl Júlia. Budapest, Osiris.
- Jaspers, Karl 1981. *Die grossen Philosophen. Nachlass* 1–2. köt. Szerk. Hans Saner. München – Zürich, Piper.
- Jaspers, Karl 1995. *The Great Philosophers* 1–4. köt. Ford. Edith Ehrlich et al. 4. köt.: *The Disturbers: Descartes, Pascal, Lessing, Kierkegaard, Nietzsche; Philosophers in Other Realms: Einstein, Weber, Marx*. Szerk. Michael Ermarth és Leonard H. Ehrlich. New York, Harcourt, Brace & World.
- Kierkegaard, Søren 2000. Az egyes. In uő. *Szerzői tevékenységéről*. Ford. Hidas Zoltán. Debrecen, Latin Betűk. 97–119.
- Malik, Habib C. 1997. *Receiving Kierkegaard. The Early Impact and Transmission of His Thought*. Washington, Catholic University of America Press.
- McCarthy, Vincent 2011. Martin Heidegger: Kierkegaard's Influence Hidden and In Full View. Jon Stewart (szerk.) *Kierkegaard and Existentialism. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, 9. köt.) Aldershot, Ashgate. 95–125.
- Miszoglád Gábor 2001. Milyen nyelven beszél hozzánk Kierkegaard? *Pro Philosophia Füzetek* 28. 29–32.
- Müller, Julius 1842. Rezension: *Das Wesen des Christentums* von L. Feuerbach. *Theologische Studien und Kritiken. Eine Zeitschrift für das gesamte Gebiet der Theologie*. 15. 171–269.
- Nietzsche, Friedrich 1883–1885/2000. *Így szólt Zarathustra. Könyv mindenkinek és senkinek*. Ford. Kurdi Imre. Budapest, Osiris-Gond.
- Nietzsche, Friedrich 1908/1997. *Ecce Homo*. Ford. Horváth Géza. Budapest, Göncöl.

- Platner, Ernst 1776. *Philosophische Aphorismen. Nebst einigen Anleitungen zur philosophischen Geschichte* 1. köt. Lipcse, Schwickertscher Verlag.
- Šajda, Peter 2011. Martin Buber: "No-One Can So Refute Kierkegaard as Kierkegaard Himself". In Jon Stewart (szerk.) *Kierkegaard and Existentialism. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, 9. köt.) Aldershot, Ashgate. 33–61.
- Sartre, Jean-Paul 1960. *Critique de la raison dialectique*. 1. köt.: *Théorie des ensembles pratiques*. Párizs, Gallimard.
- Schopenhauer, Arthur 1818, 1844/2002. *A világ mint akarat és képzet*. Ford. Tandori Dezső. Budapest, Osiris.
- Schulz, Heiko 2009. Germany and Austria: A Modest Head Start: The German Reception of Kierkegaard. In Jon Stewart (szerk.) *Kierkegaard's International Reception. Tome I: Northern and Western Europe. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources*, 8. köt.) Aldershot, Ashgate. 307–419.
- Schütte, Hans-Walter 1971. Akosmismus. In Joachim Ritter (szerk.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. 1. köt. Bázél–Stuttgart, Schwabe. 128.
- Stewart, Jon 2011. Hegel's Philosophy of Religion and the Question of „Right” and „Left” Hegelianism. In Douglas Moggach (szerk.) *Politics, Religion, and Art. Hegelian Debates*. Evanston/IL Northwestern University Press. 66–95.
- Theunissen, Michael – Wilfried Grewe, 1979. *Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Tillich, Paul 1961. *Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie*. In Id. *Gesammelte Werke*. Szerk. Renate Albrecht, 4. köt., Berlin/Stuttgart, Walter de Gruyter–Evangelisches Verlagswerk.
- Weber, Max 1913/2003. *A megértő szociológia néhány kategóriájáról*. Ford. Erdélyi Ágnes. In Erdélyi Ágnes 2003. *A társadalmi világ ideáltipikus felépítése*. Budapest, Typotext. 109–185.
- Weiland, Jan Sperna 1951. *Humanitas-Christianitas. A Critical Survey of Kierkegaard's and Jaspers' Thoughts in Connection with Christianity*. Assen, Van Gorcum.