

Balázs Katalin

**A BŰN JELENTÉSE A SZORONGÁS FOGALMÁBAN ÉS A HALÁLOS BETEGSÉGBEN –
AZ EGZISZTENCIA VÁLSÁGÁNAK KIERKEGAARDI FENOMÉNJEI: BŰN, SZORONGÁS ÉS
KÉTSÉGBEESÉS**

I. Bevezetés

„Itt ülök és hallgatom a belső hangokat, a zene örömteli intését és az orgona mély, komoly hangjait; összedolgozni őket nem a zeneszerző feladata, hanem azé az emberé, aki – mivel semmi különösebbet nem vár az élettől – csak egyetlen követelményt támaszt: hogy megértse önmagát.”¹

A fenti sorok leírásakor 1843-at írunk. A történelem színpadán zajló események mintha a hegeli szabadság kiteljesedését tükröznék. Eszmék lengik körül Európát, a romantika és a forradalom eszméi. Dánia nemzetállammá válásában szerepet játszó háború érlelődik a nacionalizmus jegyében. E sürgés-forgás közepette Koppenhága őrszeme; Vigilius Haufniensis a halandó földi világtól mentesülve lát hozzá *A szorongás fogalmához*. Ezúttal visszafogott irodalmisággal, tárgyilagosan beszél bűnről, szorongásról, hitről. Szokatlan stílusa a *Vagy-vagy* lelkes olvasóját elriaszthatja, azonban fejtegetéseinek lendülete tovább terel egészen *A halálos betegségig*. Miért éppen *A halálos betegségig*? *A szorongás fogalma* (1844) és *A halálos betegség* (1848) négy év különbséggel „jött a világra”, hasonlóságuk szembetűnő, valami „nyavalyában szenved” mindkettő. Egyikük még csak *szorong*, a másik már halálos beteg, „állítólag” *kétségbeesett*. Érdekes, hogy a bűn „mindkettejük” életében nagy szerepet játszik, rendkívüli módon foglalkoztatja „őket”.

A bűn tehát központi szerepet kap a „testvér-alkotásokban”, de más megvilágításba helyeződik. Írásomban a szorongás fogalmának értelmezésével egyidejűleg először a szorongás árnyékában húzódó bűnt elemzem, majd a kétségbeesés fogalmán keresztül *A halálos betegségben* lévő bűnhöz fordulok. A tanulmány célja a kierkegaardi bűn-fogalom karakterizálása és értelmezése a hozzá szorosan kapcsolódó fogalmak (szorongás és kétségbeesés) segítségével. A *bűn*, a *szorongás*, és a *kétségbeesés* kulcsfogalmai mentén szeretném láttatni, hogyan aknázza ki Kierkegaard a bűn egzisztenciálfilozófiai potenciáljait a teológiai

¹ Joakim Garff: *SAK*, ford. Bogdán Ágnes és Soós Anita, Jelenkor, Pécs, 2004, 201.

felfogásokkal szemben, a szabadság és a bűn viszonya ezért további részét képezi majd elemzésemnek, valamint tanulmányomban Heidegger szorongás-fogalmát is felhasználom összehasonlító elemzés céljából. Végül a kétségbeesés kierkegaardí alternatíváit mérlegelem, melyek szorosan összefüggnek a vallásos érzület belsővé tételének lehetőségével.

„A bűn nem tudományos probléma”² – jegyzi meg az álnévbe burkolózó szerző, Vigilius Haufniensis. A tudományok logikai immanenciába ágyazódnak, ezért nem képesek kielégítő magyarázattal szolgálni arról, hogyan keletkezett a bűn. A dogmatika leleményes eljárással él az eredendő bünt illetően, hiszen azzal magyarázza, hogy axiómaként feltételezi. Az eredendő bünt a tanítást elfogadó keresztény hívőkön kívül semmi nem tudja megragadni, hiszen ők nem külsődleges szempontból tekintenek a kérdésre, számukra talán ez nem is kérdés, ha mégis; a választ „eredendően” magukban hordozzák. A dogmatika pedig a rákérdezés által szűnne meg tudományág lenni. Közben kirajzolódni látszik a hit és a tudomány ellentéte, a gyakran emlegetett mottó jegyében: „a hit éppen ott kezdődik, ahol a gondolkodás megszűnik.”³ Kierkegaardnál a hit és (tudományos) gondolkodás egymást nem kizáró tényezők, jóllehet *A halálos betegség*⁴ című művének előszavában a tudományosságot közömbös, életidegen és keresztényietlen jelzőkkel illeti, azonban életművében a hit mellé „szolgálóleányként” szegődő tudományos gondolkodás nemhogy akadályozza, hanem kifejezetten segíti a hithez vezető utat. Ahogyan a mottó sejteti, a „gondolkodás megszűnése” a gondolkodás egy korábban nyújtott aktív működésére vall, s Kierkegaard teljesítményét nem lehet elvitatni a filozófiai hagyományban és tudományban megalapozott gondolkodástól. Kettős módszert alkalmaz *A szorongás fogalmában* és *A halálos betegségben* is, amelyet Franz Kafka nagyon találóan a következőképpen jellemez:

„Kierkegaard bizonyítása varázslattal párosul. Ha varázslathoz folyamodik valaki, kitérhet a bizonyítás elől, ha a logikát alkalmazza, elkerülhető a varázslat, ám a kettő egyidejűleg agyonszorít, főként ha valami harmadik lesz belőle; eleven varázs, illetve a világot építő valami, nem pedig romboló rombolás.”⁵

² S. A. Kierkegaard: *A szorongás fogalma* (a továbbiakban: ASZF), ford. Rác Péter, Göncöl, Bp., 1993, 61.

³ S. A. Kierkegaard: *Félelem és reszketés*, ford. Rác Péter, Göncöl, 1986, 65.

⁴ Ugyanebben a műben jegyzi meg: „A mi pedig hitből nincs, bűn az [...], vagyis a bűn ellentéte nem az erény, hanem a hit.” S. A. Kierkegaard: *A halálos betegség* (a továbbiakban: AHB), ford. Rác Péter, Göncöl, 1993, 97.

⁵ Franz Kafka: *Az én cellám*, ford. Halasi Zoltán, Európa, Bp., 1989. 51.

II. „Kezdetben vala” a bűn

A bibliai paradicsomi történet keresztény-zsidó történet, mely a bűnbeesés körülményeit beszéli el, az elbeszélő pedig nem más, mint a zsidó nép felszabadítója; Mózes, aki egyben az exodus vezetője. Az első bűnről az ő könyvében (Gen 3) olvashatunk, s e bűn kezdetének helyszíne (Gen 2,8–14) a valóságos térben is elhelyezhető, így a paradicsomi kiűzetés kétféleképpen nyer jelentést: vallásos-transzcendentális értelemben vett „vertikális” elmozdulásként vagy lemozdulásként Istenről/Istentől, illetve egy terület „horizontális” – adott esetben az Édenkert – elhagyásaként. Az exodus és a paradicsomi kiűzetés között felfedezhető párhuzam és a megfélemlíthetőség lehetősége nem véletlen egybeesés. Ha az Édenből való kiűzetés egy népcsoport törzshelyének elhagyását emelte a vallási folklór világába, s a paradicsomi kivonulás az elnyomott nép kimeneküléseként alakult át a kulturális köztudatban, akkor a jóval korábbi genezis bűnbeesése vajon milyen eseményt takarhat? Bárhogyan is legyen és bárhogyan is vált kultúránk egyik kezdő-alkotóelemévé, talán mindenki egyet ért abban, hogy az eredendő bűn fogalma szerves részét képezi.

A történelemértelmezés nem egyedülálló kísérlet; eltérő szándékkal és hangsúllyal ugyan, de a herderi és a kanti történelemértelmezés is a történetiség különös megragadására vállalkozik: Herder a szervesen világból látja kiemelkedni a történelem emberi képződményét, míg Kant a biblikus történetet az ember morális öneszméletének kezdeteként értelmezi. Kierkegaard ezektől eltérően, de szintén a történelem sajátos megragadásával él.⁶ A Szentírásban szereplő teremtéstörténet nem vonja kétségbe, ám egyes hittételekkel szemben távolságtartást mutat, és egy számára elfogadható Biblia-értelmezésre törekszik. *A szorongás fogalmának* bevezető fejezeteiben az első bűn megtételének körülményeit, illetve Ádám és a leszármazottak bűnösségének összemérhetőségét mérlegeli. Az olvasóban felvetődik a kérdés, hogy vajon itt valóban teológiai kérdések interpretációjáról van-e szó, vagy a teológiai elemek csupán egy (ironikus) átértelmezés táptalaját szolgálják, egy olyan átértelmezést, melynek kulcsmozzanatai a szabadság, lehetőség, választás és tudatos felelősségvállalás? Erre a kérdésre még visszatérek, de előbb lássuk, milyen ellenérvek hozhatók fel a fentebb említett összemérhetőséggel illetve az első bűn hagyományos felfogásával szemben.

⁶ Kierkegaardnál a bűnbeeséssel kezdetét veszi a történetiség, a nemiség (érzékiség) és az idő. Az emberiségre általánosan jellemző *objektív szorongást* pedig az ún. generációs viszony következményének tekinti. Dolgozatomban a történetiség, a nemiség, az érzékiség és az idő összefüggéseinek szerepe háttérbe szorul, jóllehet fontos részét képezik Vigilius Haufniensis művének, mégis úgy gondolom, hogy az emberi egzisztencia számára lényeges kérdéseket nem a kezdetekre kapott válaszalternatívák hordozzák, hanem inkább a bűn ontológiai-lélektani magyarázatai, vagy a (*szubjektív*) *szorongás* és a kétségbeesés átélt állapotai jelenthetik.

1. „Hogy bűnös vagyok, nem vitás. / De bármit gondolok, / az én bűnöm valami más.”⁷

Zavaros közegből jön a biblikus bűn-fogalom és az őskeresztény világba való érkezésekor újabb „feladatok várnak rá”; a biblikus bűn, mely *első, eredendőnek* is kell lennie.⁸ A Genézisbeli bűn-fogalmat a keresztény vallás magába emeli és dogmatikát csinál belőle többek között Szent Ágoston révén.⁹ Ennek értelmében a későbbi utódok Ádám és Éva engedetlensége miatt váltak Isten kegyvesztettjeivé. Magától értetődő és minden egyes individuumra egyaránt igaz, hogy az első bűn megtételéig a bűn és a bűnt megelőző bűnösség sem tételeződik, még akkor sem, ha logikai következtetés megengedné azt a megállapítást, hogy a bűnösség megelőzi a bűnt. A bűn megítélése közben az ítélőszék is az *ártatlanság* védelmével él, hiszen a szóban forgó bűn egyelőre ismeretlen számára, bár számtalan történelmi példát hozhatnánk fel olyan esetekre (pl. boszorkányüldözés), ahol előítélet vagy dogmatikai kodifikációk, esetleg kínzások miatt már a bűn aurája eleve körbelengi az alanyokat. De térjünk vissza most Ádámhoz. Vajon azonképpen lettünk e bűnösök, ahogyan a dogmatika feltételezi, vagy pontosan úgy, ahogyan Ádám? Ádám bűnös lett, ezért mi is kezdetektől fogva bűnösök vagyunk? Kierkegaard kérdése fontos: „Ha az emberiség bűne az eredendő bűn származéka, akkor Ádám bűne vajon honnan származik?”¹⁰ A filozófus a dogmatikával és a logikával

⁷ Részlet József Attila *A bűn* című verséből

⁸ Az eredendő bűn fogalmának (egyéni vagy kulturális) félreértése és félreértelmezése okot adhat a keresztény egyház elleni támadásokra. Paul Tillich nézete szerint a teológiának csatlakoznia kell a klasszikus humanizmushoz, és védelmeznie kell az ember teremtési jóságát. „Moglehet, hogy ez a feladat még azt is megköveteli, hogy az »eredeti bűn« és az »eredendő bűn« kifejezéseket ki kell vennünk a teológia szótárából, és a helyükbe az emberi szituáció erkölcsi és tragikus elemeinek értelmező leírását kell állítanunk.” Tillich: id. mű, 267.

⁹ Pál apostol világosan kifejti, hogy a halál az első ember bűnének következménye (*IKor 15,21*), s azt is, hogy az első ember vétke által mindnyájan bűnösök lettünk [...]. Az egyházatyák közül először Szardeszi Meliton és Szt Ireneus említik ezt az állapotot, mint az ősszülőktől kapott örökséget. Tertullianus a „vitium originis” nevet adja neki, Szt Ágoston pedig a pelagiánusokkal szemben „peccatum originale”-ról beszél [...]. Az ortodox egyházak az eredeti bűnt elvetik. Teológusaik többségének az a véleménye, hogy Isten bűn nélkül valónak teremtette Ádámot, s megadta neki a végtelen tökéletesedés lehetőségét. Nem a megvalósult, hanem a megvalósítandó tökéletesség állapotában volt.” <http://lexikon.katolikus.hu/A/áteredő%20bűn.html>, 2013. 11. 19. A Dán Egyház számára az 1683-as törvény (Danske Lov) alapján a következő szövegek mértékadóak a hit kérdésében: Confessio Augustana (1530), Der Kleine Katechismus (1529).

¹⁰ „Ádám az első ember, egyszerre önmaga és az emberi nem.” (ASZF 37.) Kierkegaard kétértelműségének köszönhetően ez a mondat első hallásra még alá is támaszthatja az eredendő bűn mindannyiunkban kódolt jelenlétét, ám a mondat lényegére jobban figyelve, rá is cáfol a korábban bizonyítottra, mert „a tanítás szerint Krisztus elégtételt adott az eredendő bűnért. De mi a helyzet akkor Ádámmal? Az eredendő bűn tőle származik, de akkor az benne

ellentétben a bűnbeesés körülményeinek eredetét illetve az ártatlanság és a bűnösség között feszülő ellentmondást egy pszichológiai terminussal próbálja megmagyarázni s ez nem más, mint a *szorongás*.¹¹ Ha a szorongást – ki eredetét tekintve – egy megragadhatatlan antropológiai vagy akár lélektani adottságként tartjuk számon, akkor tulajdonképpen semmi szükség Ádám alakjára: „Hogy a bűn megjelent, tökéletesen igaz; ennek azonban Ádámhoz nem sok köze van”¹² – jegyzi meg sejtelmesen a szerző.

Kierkegaardnál az első bűn minőséget jelöl, mint egyfajta ugrás¹³ jelenik az individuum életében, ami a Szellem (En) kiteljesedésének nélkülözhetetlen momentuma.¹⁴ Interpretációm szerint Ádám első bűne nem lehet a későbbi individuumok bűnének kezdete, hiszen ha Ádám bűne és ártatlansága semmiben sem különbözik a későbbi individuumokétól (már pedig nem különbözhet), akkor a bűn nem képes (mert más bűne sem képes) radikális változást előidézni csak azért mert (kvantitatíve) első avagy milliomodik. Kierkegaard érvelése a következő: „A legnagyobb fokú mennyiségi meghatározottság éppoly kevésbé magyarázza meg a minőségi ugrást, mint a legcsekélyebb. Ha egy későbbi embernél meg tudom magyarázni a bűnt, akkor Ádámnál éppúgy meg kell magyarázni.”¹⁵ Az egyén bűnei azonban az egyetemes bűnbe tartoznak, amit Kierkegaard a mennyiségi meghatározással ír körül: „az emberi nem bűnössége történetet alkot. A történet kvantitatív meghatározásokon át halad előre, miközben az individuum minőségi ugrással vesz benne részt.”¹⁶ A bűn így két aspektusból szemlélhető: az egyik

nem tényleges bűn is?” (ASZF 36.) Ha az eredendő bűnt azonosítjuk az általános bűnnel, akkor a fogalom szűnik meg. Ha nincs azonosítás, Ádámól hiányzik az eredendő bűn, hiszen általa jött léte, ilyen módon ő „teljesen kirekesztődött a kiengesztelésből.” (ASZF 36.)?

¹¹ A *szorongás fogalmában* olvashatunk az ártatlanság és a bűn közbülső meghatározásairól. Usteri és Franz Baader elképzeléseinek megemlézése és cáfolata a kierkegaard-i álláspont bizonyításának eszközei. Franz Baadernél a kísértés képezi az átmenet kategóriáját, Usterinél a tiltás, melyek „Istent könnyen egyfajta kísérletező kapcsolatba hozhatja az emberrel, figyelmen kívül hagyva a közbülső pszichológiai megfigyelést, vagyis azt, hogy mégiscsak a vágy (concupiscentia) a közbülső meghatározás.” ASZF 49. Az előbbi idézet arra enged következtetni, hogy az átmenet kategóriáját a tiltás és a kísértés mellett betöltheti még a vágy is. Az előbbi kettő a bűnbeesést szükségszerűen állítja elénk, az utóbbi esetben tudással kell számolnunk, ami az ártatlanság állapotában nem tételezhető. Kierkegaard a szorongás fogalmával éppen a logikaiságot akarja kiküszöbölni. A bűn váratlanul, (egy ugrással) tűnik föl Kierkegaard szerint, de a szorongás akár átvezető fogalomként is tekinthetjük a kísértéshez vagy a tiltáshoz hasonlóan.

¹² ASZF 41.

¹³ „Az új minőség rejtélyes váratlansággal, az Első által, ugrás révén jelenik meg.” ASZF 39.

¹⁴ „Ha pedig az álmodó szellem az ember ártatlansága, akkor a bűnbeesés, az ártatlanság elvesztése sem más, mint a szellem öntudatra ébredése.” Gyenge Zoltán: Kierkegaard élete és filozófiája, Attraktor, 2007, 219.

¹⁵ ASZF 47–48.

¹⁶ ASZF 42.

kvantitatív-történeti, a másik pedig individuális és minőségi. Az első bűn, mint a Szellem ébredése minden egyénben megtörténik, de minden egyes individuum bűne érdekelt az emberi nem története szempontjából, mindenki annyira érdekelt a történetben a történelem számára, mint a sajátjában a sajátja számára. Minőségi ugrásokkal veszünk részt a történelemben és a saját történetünkben is. Az, hogy az egyes emberi életben betöltött minőségi ugrásmennyiségek nem ígérnek a minőséget, általános és egyedi síkon is érvényesülhet. Egy individuum életében többször is megismétlődhet a *minőségi ugrás*, („az ébredés”), így „az ébredések” történetet alkotnak, mennyiségi meghatározásokon át haladnak előre, ám az ugrások közömbösek is maradhatnak egymás iránt, szöges ellentétei lehetnek egymásnak. Erről az esetenként előforduló szembesítő szembenállásról például Kaffka Margit fogalmaz jól a *Színek és évek* című kötetében: „én nem felelhetek ma annak a valakinek a tetteiről, akit húsz esztendővel ezelőtt az én nevemen hívtak.”¹⁷ A kérdés értelmezésre vár még, hogy lehetséges-e a Szellem/Én egyértelmű (erkölcsi, pszichikai) fejlődéséről beszélni, vagy inkább csak változásokról számolhatunk be?

III. A teológiai-vallásos és az ontológiai-filozófiai bűnértelmezés

A következőkben a „mi a bűn” kérdést járom körül egy teológus (Paul Tillich) és egy filozófus (Martin Heidegger) műveinek segítségével,¹⁸ melyeken keresztül interpretálni szeretném a filozófiai, teológiai (vallásos) és lélektani kontextusba ágyazott kierkegaardí bűn fogalmat.

A bűnt elsősorban csak az erkölcsi törvénnyel való explicit szembefordulásként értelmezik és kevesen koncentrálnak a bűn valódi tartalmára: „Aki tehát csak a rendőrségi és törvényszéki ítéletekből ismeri meg a bűnét, az tulajdonképpen sosem fogja fel, hogy bűnös”¹⁹ A bűn igazi dilemmája az, hogy összeforr az elidegenedés egzisztenciális problémájával. Az elidegenedés ebben a kontextusban azt jelenti, hogy az ember nem ismeri el azt a hatalmat mely őt létrehozta, elidegenedett attól, amihez elszakíthatatlanul hozzátartozik.²⁰ Az elidegenedés három formáját különbözteti meg Tillich: a *hitetlenséget*, az *önfelmagasztalást*, és az *érzékiséget*. Az ember miközben tudatosan, saját akaratából és érzelmileg is önmaga felé fordul, e mozgással egyben elfordul Istentől, melynek következtében hitetlenné válik. A hitetlen emberben megszakadt az Istennel fenntartott tudatos egység, akarata nem

¹⁷ Kaffka Margit: *Színek és évek*, Szépirodalmi, Bp., 1961, 8–9.

¹⁸ Tillich: *Rendszeres teológia*, Heidegger: *Lét és idő*.

¹⁹ ASZF 188.

²⁰ Az elidegenedés terminusát – abban az értelemben, ahogyan az egzisztencialisták használják – Karl Marx honosította meg filozófiatörténetben. Paul Tillich a bűn fogalmát az elidegenedés megnyilvánulásaként írja le: Az elidegenedés egyetemes emberi sorsa, a bűn egyetemes tény. „Minden szabad tettben benne foglalatik az elidegenedés sorsa és megfordítva, az elidegenedés sorsát minden szabad tett ténylegesi.” Tillich: id. mű, 280. Az elidegenedés fogalma a Bibliában is megtalálható: Ef 2,12; 4,18 és Kol 1,21.

egyezik Isten akaratával, szeretete elfordul a végtelen alaptól a véges megnyilvánulások felé.

Az elidegenedés második formája, ha az ember nem látja be saját végességét. Tudatossága „Isten képmásává” avathatja az embert, képessé válik arra, hogy meghaladja önmagát és világát, miközben mindkettőt szemlélete tárgyává teszi. Azonban ez a képesség egyúttal kísértés is. Az ember legfőbb kísértése, hogy magát tegye önmaga létezésének és világának központjává. Amikor szemügyre veszi világát, felismeri szabadságát és ezzel együtt potenciális végtelenségét is, amely egyben végességének tudatos felismeréséhez is vezet. A *hübrisz* az ember önfelmagasztalása az isteni szférájába. Az elidegenedés harmadik formája mint *concupiscentia* (érezkiség) a fizikai éhségre és a szexualitásra utalhat, de gondolhatunk a tudásra és a hatalomra, az anyagi javakra és a lelki értékekre is. Kierkegaard Johannese, Goethe Faustja és a történelem Nérója korlátlanul vágyakoznak a „minden” után. A tudás, a hatalom, és a szexualitás akkor válik az érezkiség és az elidegenedés kifejezőivé, ha nem egyek a szeretettel, ennél fogva nincs meghatározott tárgyuk.

Az ontológiai-filozófiai bűn-fogalom – bármilyen furcsán hangozzék is – a maga egzisztenciális tisztaságában tárul elém az erkölcsi- és teológiai bűn-fogalommal szemben. Az erkölcsi bűn az igazságszolgáltatás²¹ vezérelvével a bűn és a büntetés kiegyenlítésére törekszik, a bűnt – jogi értelemben – ekvivalenciával bíró büntetésnek kell követnie. A társadalomban természetesen szükség van az igazságszolgáltatás intézményeire, ám a bűn eszméje ebben a kontextusban kívül esik az őt megillető értelmezéstől. Mert mit is jelent bűnösnek lenni „tisztán”? Heideggeről tudjuk, hogy a létező nemcsak létbe vetett, hanem létbe vett is egyben, a létezés kiszolgáltatottja. Kiszolgáltatottsága ellenére egyedisége magában foglal számos lehetőséget, s ezen lehetőségekből érti meg önmagát. A létbe vetett ellentmondásos helyzetben van: ő, aki önmagának nem létrehozója, mégis neki kell lefektetnie önmaga alapját. Ő, akinek léte nem önnön választása volt, mégis neki kell a választás választásával lehetővé tenni a lenni-tudását. A lenni-tudásra a lelkiismeret gondoskodó hangja szólít fel, e hang – és nem isteni beavatkozás²² – adja értésünkre bűnösségünket, az akármiben/akárkiben való elveszettségünket. A lelkiismeret hívása a lét *háborzongató otthontalansága* ellenére cselekvésre ösztönöz, lehet ez aktív, avagy passzív nem-cselekvés is, de a cselekvés akarása önmagában mit sem ér elhatározás nélkül. A bűnös lét vállalása az esetlegességekből

²¹ Nietzsche szerint a büntetés és a kegyelem ásta alá a büntudat érzésének kifejlődését. Nála az „igazságosság” azzal kezdődik, hogy: „minden megfizethető, mindent meg kell fizetni és azzal végződik, hogy a társadalom szemet huny, futni hagyva a fizetni képtelen adósokat.” Friedrich Nietzsche: *Adalékok a morál genealógiájához*, ford. Romhányi Török Gábor, Holnap, Győr, 1996, 80.

²² „Megkíséreljük elutasítani a hívásnak egy idegen hatalom megnyilvánulásaként való magyarázatát” Martin Heidegger: *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály és mások, Osiris, Bp., 2004, 319.

létjogosult lehetőségeket formál, melyekre a létező önmagát kivetítheti. Heideggernél a szorongás mint alapdiszpozíció – mely bűnösségünkre mutat – a lelkiismeret hangjának előhírnöke. „A felhívás megértése azt jelenti: akarjuk, hogy lelkiismeretünk legyen.”²³ Ezzel elismertük és vállaltuk bűnösségünket. „A jelenvalólét a hívást megértve hallgat a maga legsajátabb egzisztencialehetőségére. Önmagát választotta.”²⁴ A választás azt jelenti: szabad vagyok, nyitott a lét számára. Az ittlétre²⁵ irányuló eredendő nyitottság a választásban nyilvánul meg. A választás horizontjai előtt elzárkózhatunk, a lét nyitottságának megtagadása azonban „szimptomák” keletkezésének következményeivel járhat. Meghallva a lelkiismeret hangját nincs szükség emberi és isteni törvényekre. Aki csak szabályokra, parancsokra hallgat, rég elidegenedett a lét alapjától, legyen az egzisztenciál-ontológiai vagy transzcendentál-teológiai fundamentum. Az ontológiai-filozófiai (heideggeri) bűnértelmezés szerint: „A bűn eszméje nem gondolható ki önkényesen és nem kényszeríthető rá a jelenvalólétre. Ki mondja meg, miképpen vagyunk bűnösök, és mit jelent a bűn? [...] Honnan vesszük a kritériumot arra vonatkozóan, hogy mi a »bűnös«? [...] Onnan, hogy ez a »bűnös« az »én vagyok« predikátumaként merül fel.”²⁶

A heideggeri és a kierkegaard szorongás bizonyos szempontból korreláló fogalmak. Kierkegaard megelőlegezi Heidegger szorongás-fogalmát abban az értelemben, hogy a szorongás tárgy nélküli, kitesztítja bevett létmódjából a létezőt és az *otthonalanság* hangulatába sodorja. Ez a Semmivel szembesítő hangulat *belénk fojtja a szót*, nincs rá szavunk, mégis olykor gondatlan felszínes beszéddel törjük meg az üres csöndet, a kínzó unalmat, a furcsa közömbösséget, ami éppen azt bizonyítja, hogy a Semmi szorongat. Kierkegaard és Heidegger szorongását, vagy ha úgy tetszik Semmijét, egyaránt valami sajátos nyugalom (antinomikusan inkább azt mondanám: „nyughatatlan nyugalom”) járja át. A szorongást mindkét esetben egy nyugtalan várakozás övezi: a semmiben lévő, a semmibe beletartott létező elvágyódik ebből az állapotból, mert idegenül érzi magát benne. Heidegger felismeri a szorongás kulcsát: „Csak a szorongás Semmijének világos éjszakájában keletkezik a létező mint olyan eredendő nyitottsága: hogy az létező – és nem Semmi.”²⁷ Heidegger számára a szorongás létfeltáró hatással bír, Kierkegaard szorongása pedig önmagára nyitja a létezőt, s ennek a folytonos, már-már elviselhetetlen reflexiónak a gondolata tereli őt a keresztény Isten felé, vagy kitérőt tesz és útba ejt még egy „megállóhelyet”. Ezt az állomást úgy nevezzük: kétségbeesés.

²³ Heidegger: id. mű, 334.

²⁴ Heidegger: id. mű, 333.

²⁵ Heidegger számára az emberi egzisztencia „ittlét” (Da-sein), egy viszonyszövedék csomópontja, az ittlét vagy a „jelenvalólét” állandóan relációkból teremti meg önmagát, hiszen vagy személytelen dolgokhoz vagy éppen személyekhez, esetleg önmagunkhoz viszonyulva léteünk.

²⁶ Heidegger: id. mű, 326.

²⁷ Heidegger: id. mű, 1994, 25.

IV. Az ártatlanságtól a bűnig, és azon túl

A kierkegaardi antropológia értelmében a bűnbeesés előtt az ember ártatlan és tudatlan. Az ártatlanság Kierkegaardnál nem jelent tökéletességet; ártatlanság és tudatlanság²⁸ megfeleltethető fogalmak: „Az ártatlanságában az ember nem szellemileg meghatározott, hanem – lelkileg [...]. A szellem álmodik az emberben [...], az ártatlanság nagy titka az, hogy egyben szorongás is.”²⁹ Anélkül, hogy a Szellem fogalmát itt alaposabb vizsgálat alá vonnám, Anti-Climacust, az „idősebb” testvért idézem, hogy felőle értsük meg a fiatalabbat: „Az ember szellem. De mi a szellem? A szellem az Én. De mi az Én? Az Én [Selv, Selbst] olyan viszony, amely önmagához viszonyul. Az Én nem viszony, hanem az, hogy önmagához viszonyul [...], ha önmagához viszonyulván ahhoz viszonyul, ami az egész viszonyt létrehozta.”³⁰ Az Szellem (Én) tehát, az egzisztencia alapja, a viszonyulás feltétele, mely nélkül a személyiségfejlődés, a valamivé válás dinamikája elképzelhetetlen.

Mégis mitől bűnös akkor ez a választás? Már-már „szükségyszerű”.³¹ Különösen kérdéses akkor, amikor az ember éppen önmagát választja benne és e választásban éppen a Szellem, az Én manifesztációja rejlik. Kierkegaard válasza kétértelmű és bizonytalan; az ember itt egyszerre bűnös és büntelen. Hogy a Szellem megjelenése valóban a bűnnek köszönhető-e, az tényleg vita tárgyát képezheti, hiszen Kierkegaard is megjegyzi, hogy „az első bűn mindig ebben az öntudatlan állapotban történik, és ezért bizonyos értelemben látszólag nem róható fel”³² – tehát egy szellemtelen („szendergő”) állapotban, ilyen módon a felelősség és a választás problémája már csíraformában itt is megjelenik. Miután az individuumban tételeződik a bűn, az egyénben a szorongató semmi fokozatosan tárgyiasul,

²⁸ Ha az ártatlanság tudatlanság, akkor ez többek közt azt is jelenti, hogy az ember nincs tudatában annak, hogy él és/vagy meg fog halni. Ha a bűnbeesés alatt a szellem öntudatra ébredését értjük, akkor elkeseredetten megállapíthatjuk a világ máig is tartó szomorú ártatlanságát; a tudatlanságot. Jogi értelemben lehetséges, hogy egyszer bűnbe esünk mindannyian, de ontológiailag lehet, hogy életünk végéig az ártatlanság boldog és zavartalan állapotát „élvezzük” önszántunkból, rosszabb esetben önhibánkon kívül.

²⁹ ASZF 51.

³⁰ AHB 19–20.

³¹ „A lét tragikus egyetemessége, az emberi sorselme és a »bukott világ« szimbóluma természetszerűleg vezet ahhoz a kérdéshez, hogy vajon nem tettük-e a bűnt ontológiai szükségyszerűséggé, ahelyett hogy személyes felelősségként és vétekként beszélünk róla?” Tillich: id. mű, 271. Tillich tehát szintén eltávolodik az egyház hagyományos nézeteitől, melyek a bukás pillanatait az első emberpárhoz kötik. Továbbá elveti a szükségyszerűség elvét, így nem marad más választása, minthogy a teremtésben a bukás immanens voltát ragadja meg: „A teremtés és a Bukás egybeesik, amennyiben nincs olyan pont a térben és időben, ahol a teremtett jószág ne lenne tényleges, és ne lenne létezése. Ha a paradicsomkerti történet szó szerinti értelmezését elutasítjuk, nem juthatunk más következtetésre.” Uo.

³² ASZF 73.

megragadható formát ölt, a szorongás pedig (halál)félelemmé szublimálódhat, de a szorongás mint alapfenomén örökké megmarad. De mégis hogyan okozhat szorongást a semmi? Egyáltalán mi a szorongás és mi a Semmi? Filozófiai, teológiai vagy pszichológiai, szociológiai, esetleg antropológiai eredetű terminus technikusokkal van dolgunk? A következőkben a szorongás semmijéhez szkeptikusan viszonyulok, és megpróbálom a semmi lebegő hangulatát megragadni.

Vigilius Haufniensis nem ad közelebbi meghatározást a Semmiről, de Heidegger nyomdokain járva a Semmi esetében nem a megfoghatatlan Semmivel találkozunk, hanem magával a Léttel. A Semmi semmitmondó szava mögött a lét homályos értelme húzódik meg. A lét és az értelem közötti kapcsolat nyomasztó hiánya lehet talán a semmi; a megoldatlan kérdéseinkre kapott egyik válasz. A szorongás tárgya tehát a semmi volna? A szorongásnak tárgya van, amennyiben a nem-lét lehetőségét és az értelemnélküli lét állapotát tárgynak tekinthetjük. Az ontológiai-filozófiai szorongás tárgya tehát maga a Lét. Az ember az itt-lét és a nem-lét miatt egyaránt szorong. „Szorongok, tehát vagyok.”

A vallási-teológiai szorongást az ontológiai-filozófiai szorongáshoz hasonlóan a lét és a halál „kihagyhatatlan lehetősége” okozhatja. A vallási-teológiai szorongás tárgya elsősorban a halál, mely a bűn és a kárhozat fogalmaival egészül ki. A paradicsomi történet a bűn és a végesség-egység viszonyát állítja elénk. E hagyomány gondozásának következtében a két fogalom olyannyira összeforr, hogy a bűnösség eleme miatt a keresztyén emberben módosul a szorongás jellege: „A bűn bekerül a szorongásba”³³ és „átalakítja a halál miatti szorongást”.³⁴ A vallásos-teológiai jellegű szorongás a hitben tud megnyugvást találni.

A szorongást egy-egy kor társadalmi berendezkedésének vagy világnézeti magyarázatának következménye is lehet. A (poszt)modern társadalomban számtalan szorongásforrásra lelhetünk, a szerepválságon át az egzisztenciális kilátástalanságig, betegségtől való félelmen át az illúzióvesztésig. Ezek mind-mind beszűkíthetik egyéni kibontakozás lehetőségét, bezárva a „vagy-vagy” lehetőséghorizontját. A (poszt)modern korban benne van a választás lehetősége és a lehetőségben való elveszés is.³⁵

A klinikai értelemben vett, akár pszichoszomatikus vagy egyenesen szomatikus tüneteket képező szorongás végeláthatatlan lélektani vizsgálódások tárgya. Kierkegaard szorongása azonban mást jelent, mint a klinikai értelemben vett

³³ ASZF 65. „A bűn nem forrása a halálnak, viszont olyan erőt ad a halálnak, hogy azt csak az örökkévalóban részesedve lehet legyőzni [...] a bűn átalakítja a halál miatti szorongást.”

³⁴ Tillich: id. mű, 288-289.

³⁵ „Minél átláthatatlanabb egy kor társadalmi viszonyai, (...) minél inkább fenyegetettnek érzi magát az egyén választástól és döntéstől függetlenül működő társadalmi erőktől, annál gyakoribb és általánosabb a szorongás.” Heller Ágnes: *Az érzelmek elmélete*, Jószyöveg Műhely, 2009, 94.

szorongás.³⁶ Ez arra figyelmeztet, hogy érdemes distinkciót tenni a paradigmaticus felfogások közt, ugyanakkor kizárni sem lehet az ontológiai, teológiai, pszichológia stb. szorongás-fogalmak közötti átjárást/kontinuitást. Kierkegaard szorongás-fogalmának végső formába öntése tehát – saját, átélt szorongása mellett – filozófiai-ontológiai, vallásos-teológiai, szociológiai és pszichológiai területek ötvözésével lehetséges. A XIX. század elején természetesen szó sincs a modern pszichológia tudományára jellemző megközelítési és vizsgálati módszerekről. Az éber koppenhágai számára elegendő volt önmaga konfliktussal és szorongással teli lelkivilága, elegendő volt egyetlen pillantást vetnie a körülötte lévő sürgő-forgó világra a pszichológusra jellemző csöndes megfigyeléssel. Úgy tűnik azonban, hogy szárnyaló Szellemének segítségével, s az örökkévalóhoz viszonyuló létezésével mégsem tudott megnyugvást, lelki békét találni a hitben. Írásai, naplóbejegyzései árulkodó jelei a boldogtalanságnak, az elméjében s egyszersmind a filozófiájában feszülő összemérhetetlenségnek is.

A szorongás fogalma „egyszerű” végeredménnyel zárul: „A hit segítségével a szorongás arra neveli az egyént, hogy békéljen meg a gondviselésben.”³⁷ Az olvasó feladata, hogy ebből a látszólag egyszerű végeredményből visszavezesse a fogalom komplex képletét azon elemeken keresztül, melyről a szerző (szándékosan?) nem tesz említést. Egy korszak, valamint saját érzülete és világképe préselődik a fogalomba, annak ellenére, hogy az említett műben Kierkegaard explicite a pszichológia és a dogmatika kereszttüzeiben definiálja a szorongást. Pszichológiai beállítódásával és kritikai megközelítésével ellentmondásos hadviselést folytat, a keresztény dogmatika eszközével operál: az eredendő bűnnel. De ne hagyjuk magunkat megtéveszteni. *A szorongás fogalma* voltaképpen nem (csak) a dogmatika elleni küzdelem deklarációja, hanem – a „mesterrel” (Hegel) folytatott polemizáláson túl – a szabadság és a szorongás összefüggésének bűnnel terhes körbe-körbejárása.

A szabadság a lét eleme, megtapasztalása elhatározás, választás és felelősség által történik. A szabadság azt jelenti, hogy bármit választhatok, s nem azt, hogy mindent. A választás kényszer, szétválasztottság, mindig egy másik lehetőség nem-je, hiány marad, szorongás minden egyes *igen*ben. Vilhelm jogtanácsos úr is, a *Vagy-vagy* egyik „társszerzője” mély átérzéssel akceptálja a választás nehézségét: „Még egyszer elmondom, helyesebben oda kiáltom neked: vagy-vagy [...] pátosszal.”³⁸ A pátosz eredeti jelentése: „szenvedést okozó tett”,³⁹ bűnös választás, mely

³⁶ Kierkegaard azt hangsúlyozza, hogy a tudatosság aránya a szorongásának felel meg: „Minél kevesebb a szellem, annál kevesebb a szorongás.” (ASZF 52.) Ezzel szemben a pszichológiai szorongásnál a fordított arányokra figyelhetünk fel, hiszen éppen a tudatosítással enyhülnek a szorongás tünetei.

³⁷ ASZF 187–188.

³⁸ Kierkegaard: *Vagy-vagy*, ford. Dani Tivadar, Osiris, Bp., 2005, 575.

³⁹ Andrejka Zoltán: *Apollón és Diké nyomában – hermeneutikai gondolat kísérlet a görög tragédiáról Hegel interpretációinak tükrében*. Doktori ért., Debrecen, 2010, 92.

sorsfordulatot idéz föl. A görög tragédiákat a bűn és a pátoz mozgatja, Hegel az antik hagyományból vezeti le a bűn lényegét, rendszerében a bűn nem negatív elem, sorseseményként definiálja.⁴⁰ Egyértelműnek tűnik, hogy a kierkegaardi rendszerbe bekerült néhány „alkatrész” a hegeli bűnfelfogásból, mert Kierkegaard a bűnt nemcsak keresztény, az Istentől való elidegenedés és a szabadsággal való visszaélés tartalmaival ruhazza fel, hanem a görög tragédiákra jellemző szenvedéllyel is, sors és választás faktoraival. Szinkretizmus jellemzi mindkét gondolkodó bűnfelfogását: Hegel a szétválasztottságot a keresztény szeretetben látja egyesíteni. Hegel szerint is a szeretet az egyetlen progresszív erő a kereszténységben, mely képes kiszakítani a szorongás állapotából: a bűn szétválaszt, de a sorsot kibékítő szeretet összeköt. A szeretet áldozat által nyilatkozik meg, s Kierkegaardnál sincs ez másként. *A szorongás fogalma* utolsó fejezetében a hit erejével megváltó szorongásról beszél, *A halálos betegség* végén a szeretetről. Megváltás és szeretet nincs az áldozathozatal vállalása, az abszurdra való igentmondás nélkül. Csak úgy nyerhetünk, ha mindent elveszítünk, ha leromboljuk az Én elválasztó erődítményét és megpróbálunk egy tartalmas párbeszédet folytatni a Semmi semmit-mondásával az élő szereteten keresztül. De mielőtt e párbeszéd elkezdődhetne, még ismernünk kell a kétségbeesést.

V. A kétségbeesés felé

Nem a rossz (egyszeri vagy akár többszöri) választása vezet kétségbeeséshez, hanem a választás képességének elerőtlenedése, a lenni-tudás, a valamivé lenni-akaráss felfüggesztése, kétségbevonása (nihilizmus), föladása (gyengeség), tudatos tagadása (dac). Földényi a melankóliánál a kétségbeeséshez hasonló döntésképtelenségről, teljes értelemvesztésről számol be.⁴¹ A melankolikus „valójában nem dönteni nem

⁴⁰ Tengelyi László Hegelt rekapitulálva a bűn szintén sorseseményként határozza meg: „A bűn sorsesemény; olyan tett tehát, amely sorsfordulatot idéz föl, és már maga is sorsszerűen játszódik le; e tett során a cselekvő a rosszat, melyet [...] „sorsösszefüggésben” készen talál, szabadságának erejével és felelősségének terhére úgy tartja fenn, alakítja át vagy tetézi meg, hogy ezáltal önmagával szembekerül [...], nyíltan is föltörő ellentmondásban kényszerűen „saját sorsára” ismer.” Tengelyi László: *A bűn mint sorsesemény*, Atlantisz, Bp., 1992, 259.

⁴¹ A melankólia és a kétségbeesés mégsem azonosak. Kierkegaard naplóbejegyzése utal arra, hogy a melankólia esetében – ahogyan a kétségbeesésnél is – különböző formákkal számolhatunk. „Ahogy egy boldogtalan nő otthonában sok időt tölt el azzal, hogy folyton kitekint az ablakon, úgy a melankolikus személy is keresi az ingerforrásokat. A melankólia egy másik formája az, amikor a melankolikus lehunyja a szemét annak érdekében, hogy körbevegye a sötétség.” (JP 3:2688 / Pap. VIII A 239) – idézi Podmore Kierkegaardot. Simon D. Podmore: *Kierkegaard and the Self before God: Anatomy of the Abyss*. Bloomington, Indiana University Press, 2011, 60. A kétségbeesés, a depresszió, a melankólia és az öngyilkosság jelentései közötti különbségek részletes kifejtését lásd: Gordon D. Marino: *Láthatóvá tenni a sötétséget*, ford. Kiss Andrea, Magyar Filozófiai Szemle, 2003/1–2, 101–112.

tud, hanem annak belátását veszítette el, hogy egyáltalán érdemes-e dönteni”.⁴² A jótól, a szabadságtól való tartózkodás és a félelem mind a melankolikusban, mind a kétségbeesettben egy megmagyarázhatatlan, racionálisan megindokolhatatlan büntudatot ébreszt. A kétségbeesett és a melankolikus minden intézkedést már elkésettnek érez, és minél erősebb benne ez az „elkésztettség”, az önmagáról való lemondás gondolata, annál kínzóbb az önmaga elmulasztása miatt érzett önvád. Mi a kétségbeesés? Az ember nem a halálban, hanem az életben érkezik el a lehetőségei végére, az életében már haldoklik, újra és újra átéli a meghalást.

Anti-Climacus a kétségbeesést összetett módon, de alapvetően két szempontból tárgyalja. Először a *szintézis* momentumaira reflektálva bemutatja a kétségbeesés alapformáit, majd a *tudatosság* szempontjából is megvizsgálja a kétségbeesést. Az alábbiakban a kierkegaardai kétségbeesés bemutatására törekszem. Lássuk először a tudatosságot.

1. A tudatosság szempontjából vizsgált kétségbeesés

A kétségbeesésnek a tudatosság szempontjából „Három formája lehetséges: kétségbeesetten nem vagyunk tudatában annak, hogy van énünk (nem igazi kétségbeesés); kétségbeesetten nem akarunk önmagunk lenni; kétségbeesetten önmagunk akarunk lenni”.⁴³ Kierkegaard a betegség kezdetét mint szellemi kategóriát az örökkévalóhoz kapcsolja s hozzáteszi, – a szorongáshoz hasonlóan – hogy minél több a tudatosság benne, annál intenzívebb a szenvedés, ha pedig „az öntudatlanság eléri a maximumát, akkor a kétségbeesés a legkisebb”,⁴⁴ ezzel jelzi, hogy lehetetlenség tisztán tudatos és nem-tudatos kategóriákban gondolkodni. Az önreflexióra utaló „nem akarunk önmagunk lenni” és az „önmagunk akarunk lenni” forma tulajdonképpen azonos lehet egymással, hiszen aki nem akar önmaga lenni (gyengeség), végeredményben önmaga akar lenni (dac), és aki önmaga akar lenni (dac), az valójában kétségbeesetten nem akar önmaga lenni (gyengeség). Ezek tehát egymásba fordítható viszonylagos ellentétek, melyre a szerző utal. Viszont a gyengeség-dac viszonyában egy fokozatosság mégiscsak leírható az önreflexió fokának és az örökkévalóra való koncentrálttság függvényében.

1) A gyengeség legszélsőségesebb típusa, ha az Én nem akar önmaga lenni és közben másvalaki akar lenni. 2) A következő fokon az Én továbbra sem akar önmagához térni, de eszébe sem jut, hogy másvalaki legyen. 3) A dac új minőség a gyengeséghez képest. A gyengeség akkor vált át dacba, ha az ember tudatára ébred annak, hogy miért nem akar önmaga lenni, ekkor megfordul és önmaga akar lenni. A dac első fokán álló Én, egyrésztől *cselekvő*, másrésztől *szenvedő* istentudattal rendelkező Én. A cselekvő Én nem ismeri el Isten hatalmát önmaga felett. A szenvedő Én a mulandó lét szenvedéseivel dacol, Énjét nem akarja elvállalni a

⁴² Földényi F. László: *Melankólia*, Kalligram, Pozsony, 2003, 321.

⁴³ AHB 19.

⁴⁴ AHB 51.

mulandóságban, csöndes démoni őrjöngésbe csap át, a létezést gyűlölve nyomorúságában akar önmaga lenni. A rezignáció lovagjának kétségbeesése annyiban hasonlít erre a dacra, hogy mindkettőben a legszellemibb kétségbeesés fedezhető fel. A rezignáció lovagja elfordulva a végesség világától vigaszt talál a fájdalomban és bezáródik önmagába. 4) A rezignációhoz szorosan kötődő vallásos irányultságú költői egzisztencia kétségbeesése a „legnemesebb” kétségbeesés. Kétségbeesése a legintenzívebben tartalmazza az Isten-képzetet, titkos kínjában Istenhez fordul, de fájdalomról képtelen lemondani, hiszen ennek a hangulatnak (búskomorság, melankólia, depresszió) köszönheti szerzői teljesítményét.

2. A szintézis szempontjából vizsgált kétségbeesés

Kierkegaard a tudatosság mértékének megfelelő kétségbeesési formák mellett, a szintézis-viszonyok tekintetében újabb négy formát tárgyal és jellemez, melyek az Én szintézis-viszonyának torz következményei. E kétségbeesési formákkal már-már azonosulni tud az ember. A torz viszonyok szabatosan kifejtő és elemző leírását Gyenge Zoltánál olvashatjuk a *Kierkegaard élete és filozófiája*⁴⁵ című írásában, ezért részletekbe menő elemzésbe már nem bocsátkozom, de a tudatosság szempontjából vizsgált kétségbeesés felvázolásához hasonlóan röviden itt is látnunk kell mit is tud „magára applikálni” a modern ember a szintézis-féle kétségbeesés alapformái közül. Végül más kétségbeesési formákat is „kínálok”, melyekről Kierkegaard már nem, ill. csak részben tesz említést.

1) A *végtelenség kétségbeesése és a végesség hiánya* esetén a végtelenség gondolatát titkon dédelgető Én fantasztikussá válik. A tükrök közé szorult Én saját látása (tudása, érzése akarata), belsővé tett fantasztikus egoizmusa megismerteti őt önmagával, de ahogyan a tudása gyarapszik, elidegeníti önmagától. Kiemelkedik a mindennapok világából és felfelé szárnyalva végtelenül fantasztikussá válik, ám „lehet látszatra olyan ember, aki mulandó dolgokkal foglalkozik.”⁴⁶ 2) A *végesség kétségbeesése a végtelenség hiánya* életforma-kategória a legelterjedtebb, igen nagy népszerűségnek örvend napjainkban. Ez az ember a világi dolgokba merülve végessé válik, egy számmá a tömegben. Nem mer önmagában hinni, azt túl merész dolognak tartja, ezért inkább a többiekhez akar hasonlítani. Ő mindig megfelel a várakozásnak, rendkívül elfoglalt ember, mások magasztalják, tisztelet és tekintély övezi. „A történelemben is beírják a nevüket, de ők maguk nem léteznek, nincs Énjük.”⁴⁷ 3) Aki számára örökkévalóság van tízmillió lehetőséggel, annál a *lehetőség kétségbeesése és a szükségszerűség hiánya* áll fenn. A lehetőség kétségbeesése a szükségszerűség hiánya esetén az Én számára minden lehetséges. Énjét azáltal veszítette el, hogy az Én fantasztikus módon reflektálódott a lehetőségben. Nincs meg benne a szükségszerűség iránt érzett alázat. Kétféleképpen tud eltévedni: vágyakozó vagy

⁴⁵ Gyenge Zoltán: *Kierkegaard élete és filozófiája*, Attraktor, 2007.

⁴⁶ AHB 40.

⁴⁷ AHB 43.

melankolikus módon. 4) *A szükségszerűség kétségbeesése a lehetőség hiánya*, mint a kétségbeesés utolsó formája anti-climacus-i hasonlattal a következő: „A szükségszerű olyan, mintha csupa mássalhangzó lenne, de hogy ki tudjuk ejteni ezeket a mássalhangzókat, szükség van a lehetőségre.”⁴⁸ „A személyiség szükségszerű és lehetőség szintézise. Létezése olyan, mint a légzés, amely be- és kilégzés.”⁴⁹ A szükségszerűség megfojtja az Én-t. A lehetőségtől önfosztott fuldokló néma determinista számára minden szükségszerű. Ő nem tud beszélni, lélegezni, imádkozni és élni.

VI. A kétségbeesés alternatív stációi

A kierkegaard-i kétségbeesés típusai a mindennapi életben többé-kevésbé valóban előforduló és látható formák, de talán még közelebb kerülhetünk a mindennapi lét ontológiájához, ha újra Heidegger nyomdokain és félig-meddig pszichológiai síkon mozogva a halálszorongás és az elidegenedés szempontjából is szemügyre vesszük a kétségbeesés lehetséges stációit, melyek sohasem képezhetnek véglegesen lezárt kategóriarendszert.

1) Az elidegenedés durva formája az a kétségbeesés, amikor az istenképzettel rendelkező egyénben valamely oknál fogva felbred az önmegsemmisítés vágya, de tudja, hogy valójában nem fog meghalni s még él is benne remény egy „szébb jövőt illetően”, de itt és most jelenlegi helyzetéből szabadulni akar. Különös állapot lehet ez, egyszerre jelenik meg az életöszön-halálöszön diabolikus játéka, de az egyén életének zsákutcái miatt mégis a halál javára dönt. 2) A kétségbeesés tragikus-szomorú formája akkor ölt testet, ha az embernek – pl. egy váratlan betegség miatt – idő előtt kell elbúcsúznia önmagától és a környezetében élőkétől. Ez az állapot nem keverendő össze a reflektív tudással járó „általános” szorongással, ami a halállal való – tudat alatt morajló – állandó szembenézés. E kétségbeeséssel egyre inkább elalszik a szorongás tüze, jóllehet az életben maradás lehetőségének reménye sosem halványul el, sőt olyan lánggal éghet, hogy képes lehet a „csodára”. 3) Végül a kétségbeesés legdrasztikusabb formája, – melyet a keresztény ember ismer meg – amikor az egyénben fel sem merül a gondolat „egy szébb jövőt illetően”, mert önmagától végérvényesen szabadulni akar, de legnagyobb fájdalmának és szenvedésének oka, hogy nem tud elszakadni önmagától, nem tud semmivé válni, mert tudja, hogy „maga a végső remény, a halál nem létezik.”⁵⁰ Érzésem szerint ez a legmélyebb kétségbeesés elfojtott és hiábavaló üvöltése a szorongás biztató és megtartó szavaival szemben. Kérdés, hogy egyáltalán ki éli át ezt a kétségbeesést?

Véleményem szerint az emberi lényeket meghatározó szorongás mint alaphangoltság, nem lehet bűnös, a kétségbeesés annál inkább lehet az: „A kétségbeesés: Halálos betegség”, „Én-emésztés”, „Én-sorvasztás”, „A kétségbeesés

⁴⁸ AHB 46.

⁴⁹ AHB 48.

⁵⁰ AHB 24.

a bűn”. Kierkegaard *A halálos betegség* elején írja, hogy keresztény értelemben még a halál sem „halálos betegség”. „Amit a természetes ember szörnyűségként felsorol [...], az a keresztény embernek csak tréfa.”⁵¹ Bár kétségeink támadhatnak afelől, hogy – egy mindennapi értelemben vett – halálos betegségben való szenvedés és a hosszantartó gyötrelm csak tréfa volna a keresztény ember számára; Kierkegaard mégis úgy gondolja, hogy az istenképet önmagában hordozó keresztény ember kétségbeesésének forrása nem holmi földi nyomorúság, hanem éppen az, hogy képtelen meghalni, és örökké élnie kell lelkében azzal az Énnel, amit egész életén át sorvaszt. Ebben a felelősségvállalás-nélküli állapotban az egyén tudja és érzi azt, hogy végtelenül *bűnös Isten színe előtt*. Keresztény értelemben a kétségbeesés tehát bűn.

VII. Összegzés

Emlékezzünk vissza: a bűn gyümölcse a Szellem volt. A Szellem felébresztette az álmodót, akinek végtelenség és végesség, örök és mulandó, lehetőség és szükségszerűség jutott osztályrészül, hogy önmagában „okosan” egyesítse azokat. Mindezt átjárja a szorongás pozitív dinamizmusa, az egyént a létezés felé hajtja, hogy aktív cselekvője és méltó átélője lehessen életének.⁵² A *szorongás fogalmában* egy fiatal Szellem lépett elénk, aki nem a külsődleges dolgok miatt, már nem a végesség miatt szorongott, hanem ő maga okozta a szorongást abban a felismerésében, hogy bármit tett, bűnös és vigasztalan maradt.⁵³

A kétségbeesést, a totális szabadságnélküliség állapotát a szűnő szorongás jelzi; az Én és a külvilág teljes ignorálása, nem beszélve az egyén számára kínálkozó gondviselés fölösleges alternatívájáról. Anti-Climacusnál a kétségbeesés és Vigilius Haufniensisnél a szorongás nem nyer pozitív értelmet, önmagukban negatív és romboló tényezőknek mondhatók, de dialektikus értelemben pozitív lehetőségként tűnnek fel. A két terminus között gyakran átfedés található. Olyan érzése támad az olvasónak, hogy Vigilius Haufniensis munkáját később Anti-Climacus folytatja, komplex rendszerébe foglalva kiegészíti és be is fejezi. A testvérek összekacsintanak: szerencsésebb dolog, sőt „isteni adomány” a „nyavalyákat” átélni illetve megkapni. Vagyis a kétségbeesés regressziója a szorongáshoz hasonlóan egy progressziót eredményezhet, ha vállaljuk a „betegsége(ke)t”. A szorongás és a kétségbeesés mégis pregnánsan különböznek. Miután Kierkegaard bevezeti a *teológiai Én* fogalmat, a kétségbeesést határozottan bűnnek nevezi, míg a

⁵¹ AHB 14.

⁵² „Kierkegaard használta a szorongás fogalmát a lényegből a létezésbe való átmenet leírására.” Tillich: id. mű, 265. o.

⁵³ Tillich is rávilágít a szorongás paradoxonára, arra, hogy amikor az ember szabadságának tudatára ébred, kettős szorításba kerül: „*megtapasztalja azt a szorongást, hogy elveszítheti önmagát, ha nem ténylegesíti önmagát és lehetőségeit, és azt a szorongást is, hogy elveszítheti önmagát, ha ténylegesíti önmagát és lehetőségeit.*” Tillich: id. mű. 265.

szorongásról ezt egyszer sem jelenti ki. A szorongás nem minősíthető bűnnek, a kétségbeesés is csak egyetlen ponton válik „minősítetté”: ha az egyén Istenről tudva, Isten előtt akar kétségbeesetten önmaga vagy nem önmaga lenni.⁵⁴

De miért bűn a kétségbeesés? – kérdezem. Amikor egyszerűen – akár daczból, akár gyengeségből – „csak” önmagunk akartunk lenni. Kétségbeesésünk akkor is a boldogság utáni sóvárgás, a harmónia, a teljesség iránti szükséglet feladásának kifejeződése, egy hosszantartó küzdelem utáni összeomlás. Kierkegaard szerint a kétségbeesett embernek „csak” hinnie kell. A „Hinned kell!” felkiáltással és felszólítással fordul hozzánk a keresztény pszichológus: „Hinned kell, nagy baj történik, ha nem vagy rá képes; hiszen amit az embernek meg kell tennie, azt meg is tudja tenni.”⁵⁵ A voluntarizmustól⁵⁶ kevésbé fűtött Schopenhauer szerint az akarat nem mindig képes elérni célját. Találkozunk élményekkel, érzésekkel és észrevesszük, hogy milyen ügyetlenek és ostobák, vagy csak egyszerűen szerencsétlenek vagyunk, mert nem irányítói, hanem gyakorta elszenvedői vagyunk az eseményeknek és van olyan helyzet, amelyben a szabadság és lehetőség csupán üres szavak, ahol az embernek a *vagy-vagy* nem kevésbé pátosszal teli hangulatában kell választania nyomorúságos árnyék-alternatívák között. A kétségbeesett embernek talán nem volt / nincs elég hite azzal szemben, aki félelemből és gyávaságból menekült egy transzcendens hatalom felé? Ezzel el is érkeztünk a hit vulgáris jelentéséhez, a biztonsághoz. A hit ugrása természetesen többről szól. A hit maga olyan ellentmondás, amely képes feloldani az ellentmondást: az ember csak akkor részesül segítségben, ha megértette a segítség lehetetlenségét, de ennek ellenére mégis hisz, így végül mégsem bukik el.

Kétségbeesési formák ide vagy oda, a bűnnél nagyobb nyomorúság, ha megbotránkozunk Krisztuson. „És boldog, aki én bennem meg nem botránkozik”,⁵⁷ vagyis, aki paradox módon hisz és szeret. Kierkegaard szerint a hit és a szeretet dolgai talán valóban csak Isten nyelvén fejeződhetnek ki. „Ezt a nyelvet senki sem beszélheti”⁵⁸ – írja *A halálos betegség* utolsó lapjain. Mert aki hallotta és megértette a beszédet, többé nem beszélheti? Aki megértette és nem akarja beszélni, az valójában nem is értette meg, hogy mit beszéltek neki? És mi a helyzet azzal, aki mélységeiben érti, de mégsem akarja beszélni? Talán ez utóbbi volna a kierkegaardi „főbűn” egyike, amit nemcsak önmagunkkal, hanem másokkal szemben követ(t)ünk el. Ki akarja azt a nyelvet beszélni, mely Krisztus alakját és nevét törvénybe foglalja, a szeretetet egyetemes elvvé emeli? A filozófia nyelvén megszólaló Kierkegaard az

⁵⁴ „A bűn: Isten színe előtt kétségbeesetten nem akarunk önmagunk lenni, vagy Isten színe előtt kétségbeesetten önmagunk akarunk lenni.” AHB 96.

⁵⁵ AHB 133.

⁵⁶ „Kierkegaard voluntarista [...], szerinte a hit akarat.” Dévény: *Sören Kierkegaard*, Attraktor, Máriabesenyő – Gödöllő, 2003, 133.

⁵⁷ Mt 11,6

⁵⁸ AHB 147.

érintett művekben nem véletlenül használ szerzői álnevet. Úgy beszél Isten fiáról, ahogyan nem lehetne, de végül *varázslattal agyonszorít*.

Kierkegaard a szorongáson át a kétségbeesésig egymásnak ellentmondó mozgással képes egy személyes vallási érzület belsővé tételére. A dogma háttérbeszorításával párhuzamosan a kétségbeesést és a szorongást minden, akár nem keresztény vagy ateista mentalitásra is kiterjeszti, jóllehet folyamatosan keresztény aspektusból közelít. Egyszerre van jelen a dogmatikus bűnfelfogás korlátozása és a keresztény értékek „kiterjesztése”. A szorongás és a kétségbeesés az emberi lét alapvető tényezői – Kierkegaard antropológiájának sarktételei –, a melankóliához hasonló és azzal kapcsolatba hozható kultúrtörténeti relevanciával bíró motívumok. Ezek az alapmotívumok nem véletlenül kerülnek olykor kapcsolatba bizonyos irodalmi „archetípussal”. Kierkegaard, a transzcendentális filozófia egyik utolsó képviselőjeként, *A szorongás fogalmában* és *A halálos betegségben* az emberi tudat – Hegellel ellentétesen értelmezett – fejlődésének fenomenológiai útját vázolja fel. Ez a rögzös és szenvedéssel teli út nem ígér semmit az egyén számára. Utunk ott fejeződik be, ahol kezdődnie kellene. Ha már túljutottunk rajta, néhányan csak akkor látjuk világosan, hogy eggyé váltunk vele.