

Enesey Diána\*

**TRAGIKUS HŐS VOLT-E SZÓKRATÉSZ?  
KIERKEGAARD A VÉGESSÉGRŐL ÉS A VÉGTÉLENSÉGRŐL A TRAGIKUS HŐS ÉS  
SZÓKRATÉSZ SZEMSZÖGÉBŐL**

Absztrakt

Tragikus hős volt-e Szókratész?

Kierkegaard a végességről és a végtelenségről a tragikus hős és Szókratész  
szemszögéből

Dolgozatom középpontjában a Kierkegaard írásaiban fontos szerepet betöltő tragikus hős és Szókratész karaktere áll. Kettejük összehasonlítását azonban nem az etikumhoz fűződő viszony mentén, hanem a végesség és végtelenség, illetve időiség és örökkévalóság fogalompárjainak segítségével igyekszem elvégezni. A két karakter közötti különbséget a végességhez és a végtelenséghez fűződő viszonyukból körvonalazzuk. Legfőbb kérdésünk, hogy milyen módon törekszik a végesség meghaladására a tragikus hős és Szókratész, s milyen eltérések mutatkoznak meg a törekvéseikben. Másképp megfogalmazva: miben látja az örökkévalóság megnyilvánulását a tragikus hős, hogyan tér el ettől Szókratész örökkévalóságról alkotott képe? Az elemzés során mindvégig központi, a két karakter között határvonalaként húzódó fogalom lesz az „általános” fogalma, amely a tragikus hős felől tekintve elsődrendű. Mindebből kibontakozik a „két hős” időfelfogásának eltérése, s az is, hogy tragikus hős volt-e Szókratész.

50

---

Abstract

Was Socrates a tragic hero?

Kierkegaard on finitude and infinity from the perspective of the tragic hero and  
Socrates

My paper focuses on two characters who play important role in Kierkegaard's writings, namely on the tragic hero and Socrates. They will not be compared based on their relatedness to the ethical, but through the concepts of finitude and infinity, or temporal and eternal. The two characters are to be distinguished according to their relation to the finite and the infinite. The chief question of this paper concerns the way in which Socrates and the tragic hero aims at transcending finitude and the differences in their endeavours. In other words: where does the tragic hero discover eternity, and how does it differ from Socrates' concept of eternity? Throughout the analysis, the concept of the "universal" (which is particularly significant for the tragic hero) will be focused as a borderline between the two characters. All these will lead us to the distinction between the time concept of the "two heroes" and show us, whether Socrates was a tragic hero or not.

---

\* ELTE BTK, filozófia MA, 2. évfolyam E-mail: [endiana1998@gmail.com](mailto:endiana1998@gmail.com)

## Tragikus hős volt-e Szókratész? Kierkegaard a végességről és a végtelenségről a tragikus hős és Szókratész szemszögéből<sup>1</sup>

### Bevezetés

A kierkegaard-i időszemlélet, az egyes ember időtapasztalatára és időbeli megélésére vonatkoztatva, a végesség és a végtelenség, az időiség és az örökkévalóság dichotómiájában bontakozik ki. Ehhez a kettősséghez kell viszonyulnia a véges embernek is, s ebben a viszonyban tárulhat fel önnön végességfelfogása és a végesség meghaladására tett kísérletének módja is. A Kierkegaard írásaiban szereplő karakterek végességről alkotott képe eltérő, s az örökkévalóságot is különféleképpen igyekeznek megragadni. Jóllehet a legtöbb esetben a kierkegaard-i karakterek a három stádium szemszögéből vagy éppen a „bensőséges” és „külsődleges” különbözőségeiben rajzolódnak ki, a végesség (időiség) és a végtelenség (örökkévalóság) is megmutatkozik implicit módon. Ez figyelhető meg a Johannes de Silentio álnéven írt *Félelem és reszketés*ben ábrázolt tragikus hős és *Az irónia fogalmáról állandó tekintettel Szókratészra* című disszertáció Szókratész karakterének esetében is. Kierkegaard elsősorban az etikum-értelmezés szempontjából vonja meg kettejük közt a distinkciót, jelezve, hogy könnyen eshetnénk a két karakter azonosításának hibájába. Ezúttal viszont nem az a kérdés, hogy etikai perspektívából miben különbözik a tragikus hős és Szókratész szemlélete,<sup>2</sup> hanem az, hogy a végességhez és a végtelenséghez való viszonyulásuk miként mélyíti el a köztük lévő különbségeket.<sup>3</sup>

### Az általánosoként megnyilvánuló örökkévalóság a tragikus hős életében

Mindenekelőtt le kell szögeznünk, hogy a „tragikus hős” nem kizárólag Johannes de Silentio imént említett szövegében élő karakter: a „tragikus hős” megnevezést látva, a görög tragédiák főhőseire kell gondolnunk. Így a kierkegaard-i stádiumok

---

<sup>1</sup> A szöveg alapos átnézéséért és szakmai véleményezéséért köszönettel tartozom Dr. Horváth Orsolyának.

<sup>2</sup> Korábban a végesség és végtelenség témakörét a végtelen resignáció lovagja és a hit lovagja felől megközelítve vizsgáltam, az erről szóló tanulmányom az *Elpis* című folyóiratban jelent meg, ez az írás pedig annak továbbfejlesztése, eltérő szemszögéből.

<sup>3</sup> Módszertani szempontból fontos rögzíteni, hogy Kierkegaard szemüvegén keresztül nézünk Platón dialógusaira, így Szókratész karakterére is. Jóllehet néhány dialógusból konkrét szöveghelyeket is beemelek a kontextusba, a fókuszban mégis mindvégig Kierkegaard Platón- és Szókratész-értelmezése marad, a dialógusokból vett idézetek a kierkegaard-i felfogás mélyebb megértését szolgálják.

közül az etikaihoz köthetjük a tragikus hős alakját.<sup>4</sup>

A tragikus hős felfogásának ismertetéséhez és megértéséhez az etika területének vizsgálata megfelelő alapot szolgáltat, ezért érdemes az etikum felől megközelíteni a tragikus hős gondolkodásmódját. Hol jelenik meg az etika területén az örökkévalóság?

„Az etikum általános, és mint általános (*das Allgemeine*), mindenkire érvényes [...], minden pillanatban érvényes. Immanensen önmagában nyugszik, önmagán kívül semmi sincs, ami τέλος-a lenne, hanem önmaga a τέλος-a mindennek...”<sup>5</sup>

A fenti, Johannes de Silentio írásából kiemelt részlet alapján az etikum területén megnyilvánuló örökkévalóságot is az általánoshoz kapcsolódónak kell tartanunk. Milyen formában bukkanhat fel az örökkévalóság az etikai területén? Tágabb értelemben véve – mégis egyre közelítve a tragikus hős alakjához – az örökkévalóság eszményképként jelenhet meg az általános területén. Épp így fonódhat össze az etikum horizontjáról szemlélt örökkévalóság az általánossal, az erkölcsi törvények kontextusában is.<sup>6</sup> Az erkölcsös cselekvés célja ugyanis az általános, a mindenkor érvényes, mondhatni, az örökérvényű kifejezése, s az így értelmezett „örökérvényű” cselekedetek általi kifejezése – az etikum szemszögéből – az örökkévalóság megmutatkozása a végességben. Miben állhat – a fentebb leírtak fényében – az örökkévalóság kifejezése a tragikus hősnél? Az etika területére lépve az egyes ember feladata abban áll, hogy állandóan kifejezze az általánost, s ebben mintegy feloldódjon. Ez a „feloldódás” szignifikáns mind a végességhez viszonyulás, mind pedig az örökkévalósághoz közelítés szempontjából. Az általános kifejezése egyúttal az etikai törvények értelmében vett örökérvényű kifejezését is jelenti. Ebben véli felfedezni a tragikus hős az örökkévalóságot, s úgy tartja, ezt képes elérni a végesség területéről.

### **A tragikus hős etikum-központú mozdulata és törekvése az általánosban megmutatkozó örökkévalóság felé**

Milyen módon törekszik a tragikus hős az etikum szerinti általánosban lakozó örökkévalóság felé? Szem előtt tartva, hogy a „tragikus hős [még] belül marad az etikumon”,<sup>7</sup> emberi erőből végbevitt cselekedeteiben kell keresnünk az

---

<sup>4</sup> A tragikus hős etika területéhez tartozását leginkább az fejezi ki, hogy cselekedeteinek, döntéseinek alapját nem önnön életének boldogsága, önmaga elnyerésének célja képezi, hanem a közösség érdekei és az erkölcs törvényei alakítják ezeket, épp ez vált ki a közösség tagjaiból együttérzést, mi több: részvétet. (Watkin 2010, 171.)

<sup>5</sup> Kierkegaard, 1986, 91.

<sup>6</sup> vö. Kierkegaard, 1986., 117. Itt Kierkegaard a vallásos etikum-interpretációt mutatja be, mely Istenből közvetlen módon levezetett.

<sup>7</sup> Kierkegaard, 1986, 100.

örökkévalóság felé törekvést. Az általános legmagasztosabb megnyilvánulási formáját kell választania, s abban feloldódnia, hogy elérhesse az örökérvényűséget. De mit is jelent az etikum szempontjából a választás? Fontos leszögezni, hogy a választás nem valami külsőre irányul, ugyanis a külső lehetőségek közül való választás a végesség területéhez köti az embert, az ilyen választás révén tehát nem lehet meghaladni a végességet. A választásnak abszolútnak kell lennie, melyben voltaképpen az egyes ember önmagát választja. Ebben a választásban az ember „örök, etikai énjét” nyeri el, ebben jelenik meg számára tetteinek „örök, etikai érvénye”.<sup>8</sup> A választás – bár alapvetően etikai kategóriaként jelenik meg, hiszen az „etikai konstituálja a választást”<sup>9</sup> – elsősorban nem az erkölcsi törvények választását jelenti. A tragikus hős esetében mégis az erkölcsi törvényeknek való feltétlen alárendeltséget kell irányadónak tekintenünk, hiszen itt az „etikai én” választásának radikális példájával állunk szemben. A választás színhelye a szellem, s a választás kierkegaard-i értelmezése belső mozgásra enged következtetni, melyből a végességhez kötődő külsődleges kívül reked. De mi által juthat el a tragikus hős a szellem területére? A tragikus hősnél szerepet játszik a rezignáció, azonban az ebben megmutatkozó lemondásban önmagáról mond le. Ez azt is jelenti, hogy lemond saját, végességhez fűződő bárminemű boldogságáról, ám ebbe beletörődve vigaszt nyújt számára, hogy az etikaiban mint általánosban – s Istenre visszavezetett lévén, magasabb rendűben – ez a lemondás közérdeket szolgál, hőstettnek tekintik.<sup>10</sup> A lemondás mozzanatában a tragikus hős önmagát „etikai én”-ként fogta fel, így az etika területére érve örök érvényességének tudatára ébredt.<sup>11</sup> A tragikus hős esetében ez az örökérvényűség nem a bensőben mutatkozik meg.<sup>12</sup> A tragikus hős

<sup>8</sup> Czakó, 2006, 338. Ebben a választásban áll a szabadság, a szabadság pedig nem „*kívülről járul hozzá az énhez, hanem egzisztenciálisan konstituálja azt*”, ez teszi igazán önmagává az egyes embert.

Ez a választás azonban benső mozgások következtében történik. Problémaként vehetjük fel, hogy miért beszélünk, miként beszélhetünk „önmagaságról” a tragikus hős esetében, amikor az általános kedvéért lemondott önmagáról.

<sup>9</sup> Kierkegaard, 2019, 554.

<sup>10</sup> Az etikai területén végzett mozgás lényege a mások iránti szeretet és az emberi önmagunk meghódítása, ezért kell elhagyni az időit az örökkévalóságért. A tragikus hős esetében azonban ez aszketikus jelleget ölt, épp az önmaga másokért való feláldozása révén. (Gupta 2005, 35.; <http://www.jstor.com/stable/j.ctt1ckpgbc.7>)

<sup>11</sup> „...örök érvényességünk tudatára ébredni oly pillanat, mely jelentőségteljesebb minden másnál a világon. Mintha valami megfogna és behálózna, amitől soha többé nem tudsz megszabadulni sem időben, sem az örökkévalóságban; mintha elvesztenéd önmagadat, mintha megszűnnél létezni...” – írja „B” szerző, az etika látószögéből. (Kierkegaard, 2019, 585-586.) Azonban az „etikai magasabb rendű kifejezésében nyilvánul meg, nem marad meg a bensőségesség területén. (Davenport 2015.)

<sup>12</sup> Ennek ellenére még a morális univerzalizmus képviselője esetében is beszélhetünk belsőről, nem csupán belső mozgásról, mellyel magát választja. Lehetséges az etikum feladatának internalizálása is, ezt mintegy magáévá teheti az egyes ember, kifejezheti minden

esetében az „örökérvényű” jelenti az univerzális erkölcsi törvényt, s az annak való tökéletes megfelelés teszi az egyes embert is „örökérvényűvé”. E hőst az általánosban való feloldódás emelte ki szellemi értelemben a végesség területéről.

„Aki megtagadja és feláldozza magát a kötelesség kedvéért, az feláldozza a végest, hogy megragadhassa a végtelent, [...] a tragikus hős feladja a bizonyosat a még bizonyosabbért, és a szemlélődő tekintet nyugodtan pihen rajta.”<sup>13</sup>

A tragikus hős megértésre lel, egyfelől az általa maradéktalanul követett erkölcsi törvények univerzalitása révén, másfelől pedig azért, mert a belső mozgások, melyek a hőst az általános irányába terelték, majd az abban való feloldódásra sarkallták, a feloldódást követően külsővé váltak, ezáltal pedig követhetővé is, jelesül a közölhetőségük révén.<sup>14</sup> Ebben áll a hermeneutikai különbség a tragikus hős és a hit lovagja között. A tragikus hős minden cselekvése és döntése igazolható, hiszen az etikum körén belül mozog, az igazolhatóságot az etikum kifejezhetősége és közérthetősége biztosítja. Ennek ellenkezője érvényes a hit lovagjára, aki a paradoxon sajátos „idegen nyelven” szól, amely köré úgyszintén szerveződhet közösség, viszont e közösség tagjai csakis olyanok lehetnek, akik egyessé váltak, s nem oldódtak fel az általánosban.<sup>15</sup>

A tragikus hős számára támaszt jelent az általános,<sup>16</sup> s egyben vigasza is,<sup>17</sup> ugyanis ebben látja önnön boldogságáról való lemondását magasabb szinten, nemesebb célért megvalósulni. Így lesz tanítóvá az emberiség szemében, s ennyiben a végesség meghaladása nem pusztán az etikum mint általános és egyben örökérvényű megvalósítása révén történhet meg, de a tragikus hős személye – mint

---

pillanatban, s ebben lelheti meg szabadságát, mely nem hagyja el többé. (vö. Valdez, 2014, 160.)

<sup>13</sup> Kierkegaard, 1986., 103. Ehelyütt is feszültség érezhető a fentebb bemutatott választás-definíció –melyben az egyes ember „önmagát választja” – és a tragikus hős önmagáról való lemondása kapcsán. Bár e két aktus ellentétesnek tűnik, mégsem zárják ki egymást, ugyanis a tragikus hős önmagát mint „etikai én”-t választotta. Az „etikai én” azonban szükségképpen az általánosnak alárendelt, ez pedig úgy értendő, hogy az egyes ember feladata az, hogy cselekedeteiben, döntéseiben az általánost fejezze ki.

<sup>14</sup> Az etikai területének velejárója, hogy a tragikus hős „a bensőségesség meghatározásait levetkőzze magáról, és külsőlegesen fejezze ki” (Kierkegaard, 1986, 119.), így a felelősség súlya alatt sem roskadozik az egyes ember, hiszen már a közölhetőség, a kimondhatóság is könnyebbséget jelent számára.

<sup>15</sup> Horváth, 2022., 35.

<sup>16</sup> Kierkegaard, 1986., 137.

<sup>17</sup> „A tragikus hős igen hamar célba ér, igen hamar kivívja a győzelmét, megteszi a végtelen mozdulatot, s végül nyugalomra lel az általánosban.” (Kierkegaard, 1986, 135.) A tragikus hős esetében a célba érés a végesség meghaladását jelenti, melyet az általános, az örökérvényű kifejezésével ér el. Mindezt megelőzi a „végtelen mozdulat”, azaz a lemondás személyes boldogságáról.

az emberiség tanítója – is túlléphet saját végességének határain, azáltal, hogy legendás alakká, mondhatni halhatatlanná válhat. A végességet tehát tettei által – s külső szemlélőként nézve –, tanítóként, ő maga is meghaladta, azonban továbbra is kérdés, hogy a tragikus hős mint egyes ember miként fogja fel önnön véges létezését.

### **Az általánosban elmerült tragikus hős viszonyulása önnön időbeliségéhez**

Hogyan viszonyul az „általánosban feloldódott” tragikus hős önnön időbeliségéhez, végességéhez? A tragikus hős esetében is megfigyelhető a végességtől való elszakadás, annak ellenére is, hogy időbeli életét folytatnia kell, az időérzékelése beleveszik a lemondás fájdalmába. Az időbeliségtől való elszakadás a tragikus hős vonatkozásában a lemondás aktusában gyökerezik. A tragikus hőstől az etikum megmutatkozást követel, így saját bensőjében nem őrizheti meg a fájdalmát, ki kell ezt fejeznie az általános területén. Azonban a végességhez való viszonyulást szemlélve még nem „általánosban feloldódott”-ként, hanem mindenekelőtt egyesként kell tekintenünk a tragikus hősre is. A lemondás döntésében, átérezve annak minden fájdalmát és gyötrelmét, milyen módon viszonyul a tragikus hős az időbeliséghez, hogyan hathat mindez időérzékelésére? A lemondásban a hős az általa áhított, etikailag örökérvényű tettek által megközelíthető örökkévalóság felé törekszik, ez a végességhez való viszony megszakadását is jelenti. Milyen értelemben beszélhetünk a tragikus hős esetében a végességtől való elszakadásról? Ezt a tragikus hős mint egyes ember belső mozgása és annak eredménye felől érdemes megközelíteni. Mint láthattuk, a külsőben megnyilvánuló általános képviseli a tragikus hős, mozgása is efelé irányítja, így el kell szakadnia önnön belsőjétől. Ezáltal az ő esetében a lemondás nem a „külső bensővé tételeként”, hanem az etikai törvényeknek és az általánosnak alárendeltségben a „benső külsővé tételeként” jelenik meg. Nála a „megőrzés” is kizárólag a külsődlegesben, az általánosban jelenhet meg, a tragikus hős hagy mindent feloldódni az etikumban. Az itt megfigyelhető, saját belsőtől való elszakadás az egyes ember időfelfogásához is kötődik, a tragikus hős ugyanis ezáltal elveszti az egyesként még birtokolt belső időészlelést, ennek híján folytatja véges életét a mért idő folyásában. Az önmagáról való lemondásában a tragikus hős is megbékél ugyan a létezésével, de mivel vigaszát az általánosban leli meg, mint egyes, pusztán csak létezik az időbeliségben, de belsőleg nem viszonyul többé a végesség periódusaihoz. Azonban mégsem beszélhetünk teljes „idővesztettségről”, hisz biztos támaszt nyújt az általános a tragikus hős számára: tudja, hogy ami általános, az mindenkor érvényes, így időbeli életében ezt kívánja kifejezni etikumban elmerültsége által, tudván, hogy ebben áll a végességben elérhető örökkévalóság. Emellett ő az a karakter, akinek életét – a külsőben megnyilvánulás révén – a külvilág is szemlélheti, s láthatja, hogy az etikum területén mindenkor példaértékűek cselekedetei, ezek által szerez élete történeti

jelentőséget.<sup>18</sup> A tragikus hős az időérzékelés vonatkozásában nem hagyatkozik a belsőre, sőt semmi, ami a belsőhöz vagy bensőségességhez kötődik, nem lehet a támasza, minden kapaszkodót a külsődlegesben keres, ily módon véges élete az idővel való sodródás. Minden, amihez kötődött, külsővé vált, az általánosba merült, s a mindenkori jelenben – mint példa – őrződött meg.

### A tragikus hős és Szókratész karaktereinek szétválasztása

A tragikus hős fenti leírása nyomán akár Szókratészre is tekinthetnénk tragikus hősként, kiváltképp, ha a véges életről való lemondás és a „történeti emlékezet” számára való megőrződés mozzanatait vesszük figyelembe.<sup>19</sup> Ám Kierkegaard – a látszólagos hasonlóságok ellenére – élesen elhatárolja egymástól a két karaktert. A közöttük megvont distinkciót Kierkegaard a halálhoz mint „büntetéshez” vagy büntetésnek szánt ítélethez köti, s az erre adott reakciókból vezeti le a különbséget. E szerint Szókratész számára a halál nem rendelkezik realitással, így a halálos ítéletnek Szókratész szemszögéből nincs érvénye. Jóllehet a tragikus hős sem fél a haláltól, az ő perspektívájából azonban a halál jelentékeny, hősiességének utolsó, végességhez fűződő állomása, s mint ilyen, egyúttal utolsó küzdelme is.<sup>20</sup> Ahhoz, hogy ezt a különbséget mélyebben megértsük, górcső alá kell vennünk Szókratész végesség-szemléletét és örökkévalóságról alkotott felfogását is, követve Kierkegaard disszertációjának főbb mozzanatait. Szókratész és Kierkegaard összekapcsolódása nem csupán a disszertáció nyomán bontható ki, hanem személyes vonatkozása is van, ugyanis Kierkegaard-t gyakorta emlegetik „koppenhágai Szókratész” néven – Szókratészéhez hasonlóan Kierkegaard életét is áthatotta a filozófia.<sup>21</sup> De vajon hogyan értelmezi a „koppenhágai Szókratész” a platóni dialógusokban szereplő Szókratészt? A disszertáció főbb pontjai mentén haladva tekintünk rá az egyes Platón-dialógusokra: az élet vonatkozásában *A lakoma*, a halál megközelítésére a *Phaidón* lesznek irányadóak a dialógusok közül, s a végesség és végtelenség kettősségét a *Szókratész védőbeszéde* segítségével vázoljuk fel.<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Kierkegaard nem eszményíti a tragikus hőst. Az etikai stádiumra pusztán átmenetként kell tekinteni, meghaladhatóként, gondoljunk például a hit lovagja által tett „etikum teleologikus felfüggesztésére”. Ráadásul az egyes ember itt önmagát rendeli alá, nem tud teljesen „énné” válni, s tudjuk, Kierkegaard számára az egyesként érvényesülés elsőrendű. (vö. Gyenge, 2007, 174-177.)

<sup>19</sup> Hegel nyomán „világtörténelmi személyiségként” értékeli Kierkegaard Szókratészt. (vö. Bartha 2008., 92.)

<sup>20</sup> Vö. Kierkegaard, 2004, 272.

<sup>21</sup> Gyenge, 2007, 5-6.

<sup>22</sup> Most a platóni Szókratész-értelmezésre koncentrálnak, igaz, Kierkegaard Xenophón és Arisztóphanész interpretációit is taglalja, ám a történeti Szókratész ábrázolás helyességére mégis Platón írásai nyomán lelhetünk rá, Kierkegaard szerint is. (2004, 77.)

## Szókratész alakja a végesség és a végtelenség dichotómiájában

Először is forduljunk az élethez fűződő dialógus, *A lakoma* felé, melyben a szerelem definiálása és Erósz dicsőítése áll a fókuszban. Amint Szókratész beszédéhez érkezünk, a dicsőítés és az igazság kapcsolata kerül előtérbe, szemben az Erószról és a szerelemről alkotott mitikus elgondolásokkal.<sup>23</sup> De milyen módon függ össze az itt látható igazságigény a végességgel és a végtelenséggel? A szókratészi beszédben Kierkegaard módszerként ismeri fel az esetleges konkretizációktól való eltávolodás és az eredeti, legelvontabb meghatározás felé közelítés gondolati mozgásait.<sup>24</sup> Ebben a kettős irányú mozgásban felfedezhető a végességtől való távolodás és a végtelenhez közeledés, ugyanis amihez esetlegesség tapad, arról a végességet állíthatjuk, míg az eredeti, elvont meghatározás inkább a végtelenséggel rendelkezik, az „örök” megmutatkozási formájaként is értékelhetjük. Emellett a végestől a végtelen felé haladás a Diotima beszédéből levezetett hétfokú „szépség-létra” leírásában is megjelenik,<sup>25</sup> amellyel a „szerelmi ismeretek” célja felé tartó helyes utat mutatja be Szókratész: az egyes szép testek szeretetétől az örökkévaló idea, az önmagában értett szép szeretetig.<sup>26</sup> Szókratész az igazság keresésében a végtelenséget veszi célba, így az igazságkeresés a végesség meghaladásának egyik megnyilvánulása az ő esetében. Hogyan vetíthető rá mindez a szerelemre és az időbeliségre?

A végesség abban látható, ahogyan Szókratész a többiekhez szól, a bábáskodás módszerében, a rávezetésben, ám a végesség eszköz is: általa törekszik Szókratész a végtelen felé, és próbálja ebbe az irányba terelni mindazokat, akikkel beszélgetésbe elegyedik. A szerelmet is kiragadná az időbeliségből, beteljesedése nem ember és ember közti viszony lenne, hanem az idea, az „örök” válna szerelmük tárgyává, benne egyesülnének, míg Alkibiádész inkább a véges szerelmi viszonyok terepén maradna. A véges viszonyban viszont Szókratész ironikusként folyton álarcot és szerepet vált, az irónia vonzó és taszító hatásának kettősségében áll. Alkibiádész megpillantja ugyan Szókratészban az „istenképet”, de az irónia ismét eltávolítja, mert a véges viszonyra fókuszál, az „irónia szerelme” negatív a véges szerelem-felfogás felől tekintve, a végesség vágyait kilöki magából, mert magasabb célja van, s így teszi beteggé a végesség szerinti szerelemre vágyókat.<sup>27</sup>

A másik pólust a szókratészi halál-felfogás mutatja, amely a *Phaidón* című dialógusban bontakozik ki a maga teljességében, közvetlenül a halállal való találkozás előtt. Ám a halálhoz viszonyulás csiráit a *Szókratész védőbeszédében* is olvashatjuk, s a végesség és végtelenség feszültsége is itt mutatkozik meg

<sup>23</sup> *A lakoma* 198e-199b

<sup>24</sup> Kierkegaard 2004, 89.

<sup>25</sup> Boros 2014, 20.

<sup>26</sup> *A lakoma* 210a-211d, Platón: *A lakoma* 210a – 211d, 79-81.

Az itt ábrázolt út vonatkozásában megjegyzendő, hogy a „helyesen értelmezett fiúszerelm” jelentette a felfelé jutás zálogát, avagy a nevelő, tanító hatású szerelem. (*A lakoma* 211b6)

<sup>27</sup> vö. Kierkegaard 2004, 92-95.



legélesebben, mégpedig a daimón hívásában.<sup>28</sup> A *Védőbeszéd* egyik leglényegesebb témája a halálhoz, vagyis a végességhez viszonyulás. Hogyan írható itt le a végességhez viszonyulás a végesség meghaladásaként? A *Védőbeszéd* Kierkegaard olvasatában „játék a halállal”, egyfajta „szédülés, melyben a halál hol végtelenül jelentősnek, hol semmiségnek tetszik”.<sup>29</sup> A szókratészi beszédnek játék jellegét pedig épp az igazsággal kapcsolatos bizonytalanság kölcsönöz, ugyanis Szókratész a halál felőli tudatlanságban oldja fel a halálfélelemet. Az ilyenfajta, objektív bizonytalanságot a szubjektivitás igazságává lehet alakítani a bensőséges szenvedélyessége által, amennyiben ezt az objektíve bizonytalant választjuk – Szókratész maga így tett.<sup>30</sup> Ez a szenvedély is végtelenséget foglal magában: szüntelenül felülkerekedik a végességhez tapadó bizonytalanságon.

Az élet és a halál kettőssége felé Szókratész kíváncsisággal fordul, nem bizonyosságot szeretne szerezni, hanem talányként tekint rá, melyet megoldani szeretne. Az élet és a halál kettősségét csúcsponton egybekapcsolódó végtelen ellentmondásnak látja.<sup>31</sup> Ám az összekapcsolódásban a végtelen ellentmondás el is tűnik, a halál végtelen lehetősége tárul fel.<sup>32</sup> A végtelen lehetőség összefonódik a halál felőli tudatlansággal is, hiszen a halál mibenléte ismeretlen, nem tudhatjuk róla, hogy feltétlenül rossz, nem is viszonyulhatunk hozzá akként.<sup>33</sup> Ámde az élet is hasonlóképpen a végtelen lehetőségek tárházaként ábrázolható, Kierkegaard ezt a „végtelenül valóságos”-ként írja le.<sup>34</sup> A valóság e kontextusban szinonim fogalom mind az étellel, mind a végességgel. Az ironia egyik tetőpontja tehát épp a halálbüntetés, hiszen azáltal, hogy nem tudjuk jó-e vagy rossz, büntetésként „önmagát tenné semmissé”.<sup>35</sup> A végesség és végtelenség kettősségére vetítve itt szemben áll a halál és a halálbüntetés véges, mondhatni, szokványos értelmezése a szókratészi végtelen, filozofikus, ironikus értelmezési móddal. Ami a végesség szemszögéből nézve büntetés, az akár jutalom is lehet a szókratészi perspektívából.

<sup>28</sup> Kierkegaard a *Phaidón* elemzésével kezdi, ezt egészíti ki Szókratész védőbeszédével, azonban mi a végesség és végtelenség kettősségét igyekszünk felmutatni. Így szerencsésebb a végesség rendjét követni: az élettől haladunk a halálhoz viszonyuláson keresztül, a halállal való szembenézésig.

<sup>29</sup> Kierkegaard, 2004, 120.

<sup>30</sup> vö. Kierkegaard, 1982, 391.

<sup>31</sup> A paradoxon, az örök igazság Szókratész szemszögéből nem önmagában véve az, hanem az egzisztáléhoz való viszonya révén lesz azzá. (vö. Kierkegaard 1982, 393.)

<sup>32</sup> Kierkegaard 2004, 120-21.

<sup>33</sup> „Mert bizony, ha valaki fél a haláltól, férfiak, az annyit tesz, hogy bölcsnek véli magát, miközben nem az [...]. Mert senki sem tudja, hogy a halál nem épp a javak legnagyobbikát jelenti-e az ember számára, ellenben úgy félnek tőle, mintha bizonyosan tudnák, hogy a legnagyobb szerencsétlenség.” (*Szókratész védőbeszéde* 29a., 83.)

<sup>34</sup> Kierkegaard, 2004, 120.

<sup>35</sup> vö. Kierkegaard, 2004, 213.

A véges ebben a kontextusban azonosítható a közfelfogásként értett általánossal.<sup>36</sup>

A végtelen ily módon a bizonytalanság dialektikájából is előtűnhet, az ironikus megközelítés is kialakíthatja, az iróniára támaszkodva, mely a tudatlanság negativitásából nyeri erejét. A tudatlanság nem juttatja el nyugvópontra, épp ellenkezőleg: további elmélkedés ösztönzője. Szókratész tudatlansága nem „tapasztalati tudatlanság” volt, ő „az örökkévalót” illetően volt tudatlan.<sup>37</sup> Az „örök”-re vonatkozó tudatlanság vezet el az iróniához, mely a többi emberhez való viszonyban figyelhető meg.<sup>38</sup> A tudatlanságát ő nem igyekezett spekulatív úton felszámolni, hanem arra sarkallta, hogy a többi embert is ráébressze tudatlanságukra, s őket is csak az ezáltal keltett „örökös nyugtalanság” nyugtathassa meg,<sup>39</sup> s ne menekülhessenek a spekuláció szülte „végeredmény” felé. A tudatlanság nyugtalansága egy végtelen folyamat,<sup>40</sup> újra és újra előlép, a szubjektivitáshoz tartozik, míg a spekulatív módszer objektivitáshoz vezethet, s mint ilyen, elvághatja a nyugtalanságot. De miként lelhet nyugalomra az ember a végtelenre vonatkozó nyugtalanság és az irónia negativitásában?

Szókratész karaktere kapcsán a bensőségesség kulcsfogalom, az iróniát is a bensőségesség megnyilvánulásaként kell elgondolnunk. Kierkegaard Szókratészben a „szubjektivitás végtelenül rakoncátlan szabadságát” látja, az irónia formájában.<sup>41</sup> A szubjektivitás itt egyfelől az önnön tudatlanságához, másfelől a daimón általi híváshoz fűződő bensőséges viszony, melyből a többi emberhez való viszony jellege is fakad.<sup>42</sup> A bensőségesség és a végtelenség itt összefonódik, s ellentétüket a „fennálló” adja, ami egyúttal a végest is jelenti. A fennállóhoz tartoznak például Szókratész vádlói is, akiknek vádpontjait Szókratész úgyszintén iróniával számolja fel, így próbálva felülkerekedni a végtelen révén a végesen. A szubjektivitás felülmúlja a fennállóhoz tartozó objektivitást, ami itt objektíve adott, az egyedül a bizonytalanság, ezt ragadja meg a végtelenség szenvedélyével a szubjektivitás, s ebben a megragadásban lesz az igazság.<sup>43</sup> Kierkegaard számára a „végtelen szubjektivitás azonos az igazsággal”, így itt ismét az igazságot tekinthetjük

<sup>36</sup> Itt az általános nem azonos minden további nélkül a tragikus hősnél megjelenő általánossal, de átfedések vannak, hiszen az etikum mint általános úgyszintén összehangolt a közfelfogással, ezáltal közölhető. Szókratész filozófiai etikája azonban eltér a közfelfogás erkölcsétől.

<sup>37</sup> Kierkegaard, 2004, 190.

<sup>38</sup> Uo. 193.

<sup>39</sup> Uo. 195.

<sup>40</sup> Tudatlansága Szókratészt a végtelen rezignáció mozdulatához vezeti el, melyben emberi erőhöz mérten, „[i]ntellektuálisan tekintve a végtelenség mozdulatát tette meg” (Kierkegaard, 1986, 120). Tudatlanságát nem is kívánta teljességgel felszámolni, hiszen belátta, hogy saját erejéből nem juthat tovább, ám a törekvés végtelenségét is magával hozta a rezignáció végtelensége.

<sup>41</sup> Kierkegaard, 2004, 225.

<sup>42</sup> Kierkegaard számára fontos előkép Szókratész, hiszen az önmagához való viszony nála az origó, mely minden más viszony előfeltétele is. (Gyenge, 2007, 121)

<sup>43</sup> Gyenge, 2007, 122.

öröknek.<sup>44</sup> A „fennállóval” kialakult ellentét mentén azonban még nem választható el egymástól a tragikus hős és Szókratész alakja, hiszen a tragikus hős úgyszintén cselekedhet a „fennálló” ellenében. Hogyan tér el a „fennálló” értelmezése Szókratész felől vizsgálva?

Ez a kérdés már átvezet a daimónhoz viszonyulásban megragadott végtelenség témájához, amennyiben a bensőséges és a külsődleges dichotómiájából kiindulva közelítjük meg. A tragikus hős esetében nem a politikai értelemben vett fennálló az elsődleges törvényadó, fölötte áll az etikum és annak törvényei, s így az etikum a „fennálló” státuszára emelkedik, legalábbis a stabilitás és az érvényesség vonatkozásában. A tragikus hős számára a bensőséges is az etikum fennhatósága alá kerül, mindenkor az erkölcsi törvények általánosságát kívánja kifejezni. Az etikum mint külsődleges maga felé vonzza a tragikus hős bensőségesét, s ez feloldódik a külsőben. Szókratész esetében a városállam és annak törvényei alkotják a fennállót és némiképp az erkölcsi területét is ezek a törvények szabják meg, ám Szókratész bensőségesége nem válik külsővé. Szókratész a bensőségeségének megőrzését a daimónhoz fűződő viszonyának köszönheti, általa érhetette el a benső végtelenséget is, mely szembenáll a külsődlegessel, a „fennállóval” mint végessel. Kierkegaard – Hegel gondolatainak nyomvonalán haladva – a daimón „tevékenységét” a szubjektivitáshoz, a bensőséges külsődleges fölött aratott győzelméhez kapcsolja, az egyedi esetekre alkalmazott orákulumot felváltandó jelenik meg a daimón Szókratészénél.<sup>45</sup> A daimón – „köztes lény” lévén – a halandó és a halhatatlan, az istenek és az emberek között helyezkedik el,<sup>46</sup> a véges és a végtelen közti átmenetet is jelenti a szubjektivitás bensőségesége számára a daimón hívása.<sup>47</sup>

A daimónhoz kapcsolódás a hiten alapul,<sup>48</sup> s Kierkegaard a daimón szerepét – Platón követve – „intő jellegű”-nek tartja, mely úgyszintén negatívként jelenik meg, ebből fakad Szókratész állami ügyekhez fűződő viszonyának negativitása is.<sup>49</sup> A daimón ilyenén negativitása útmutatásként szolgált Szókratész számára, de nem

<sup>44</sup> Heller, 2003, 126.

<sup>45</sup> Kierkegaard, 2004, 185-87. Az orákulummal az egyén külsődleges viszonyba léphet, ám a „daimonikus” átmenetként vezeti el az egyes embert a „szabadság teljes bensőségeségéhez” (Kierkegaard, 2004, 186).

<sup>46</sup> *A lakoma* 202e

<sup>47</sup> A daimónt nonverbális belső hangként tapasztalhatta meg Szókratész (Furtak 2015., 159.), ám nem értékelhető lelkiismeretként, ahogyan azt Hegelt követve Kierkegaard is kiemeli. A lelkiismeretben ugyanis a véges szubjektum végtelenné válik (Kierkegaard, 2004, 237.) Ha végtelenné válna, úgy teljességgel elhagyná a végesség terepét, ám Szókratész esetében nem ez történik, a végességre továbbra is tekintettel van, a daimón nem válik bensővé, a végtelenség pedig a daimónhoz mint némiképp külsőhöz való bensőséges viszonyulásként jelenik meg, s ebben a kettősségben (külső-benső; véges-végtelen) érződik a feszültség. (Sneller, 2019, 89-91.)

<sup>48</sup> Uo. 181.

<sup>49</sup> Uo. 183.

parancsként. Ellenben az istenek adhatnak parancsot, ahogy azt Szókratész halálra készülésében is láthatjuk: „mindaddig nem szabad végeznünk magunkkal, amíg az isten parancsot nem ad erre – ahogy most nekem kiadta ezt a parancsot”.<sup>50</sup>

Ez átvezet bennünket a halál vizsgálatához, melyben legfőbb kérdésünk, hogy miként mutatkozik meg a végtelenség és a végesség a halál előtt álló Szókratész számára. Ezt a *Phaidón* alapján tudjuk a legjobban rekonstruálni. Azonban a *Védőbeszéd* utolsó szakasza is segítheti az értelmezést, melyben Szókratész felveti a lehetőségét, hogy a halál talán jobb, mint az élet.<sup>51</sup> A *Phaidón*ban kívánatos dologként jelenik meg a halál, melyre a filozófus élete során mindvégig készült.<sup>52</sup> Itt elválnak a végesség és a végtelenség felőli halál-felfogás: végesség felőlinek a hétköznapi szemléletet mondjuk, melyben a halál a megszűnést jelöli, míg a végtelenség felőlinek azt az álláspontot nevezzük, amelyet Szókratész is képvisel. A szókratészi álláspont végtelenségét egyfelől az isteni természetű lélek fennmaradása adja, másfelől pedig a belátásra törekvés, mellyel az „örök” dolgok, vagyis az ideák, formák megismerhetőkké válnak. Szókratész halál-felfogásában egyúttal az idősíkokról alkotott képe is világosabbá válik. Kierkegaard disszertációjában a lélek halhatatlanságáról szóló gondolatmenetet, az élő és a holt ellentétpár kapcsán felvázolt egymásból keletkezést és az ezekhez kapcsolódó visszaemlékezés-tant elmerülni látja a végtelen elvontságban, ugyanakkor létrejön egyfajta megnyugvás az időbeli és az örökkévaló szintézisében.<sup>53</sup> De mit jelent ebben az összefüggésben az örökkévalóság? Gondolhatunk egyfelől az „örök kérdés”-re,<sup>54</sup> de a visszaemlékezés is mutat örökkévalóság jelleget. A *szorongás fogalma* szerint az örökkévalóság a görögség szemszögéből múltbeliként tárul fel, az „elmúló” értelmében.<sup>55</sup> Itt tehát a múltbeli az örökkévaló, csak hogy a múltbeli – éppen az *anamnészisz*, valamint a születés és meghalás körforgása által – egyúttal jövőbeli is: újra feltáruló, mégis a múltbeli jelleg marad meghatározó.<sup>56</sup> A múltbeli szerepe azonban nem törli el a jövő képének felbukkanását, sőt felszínre hozza, azáltal, hogy visszatér benne – a születés és meghalás folytonosságában összekapcsolódnak, így az idősíkok között is szintézist láthatunk. Miként mutatkozik meg az időbeli és az

<sup>50</sup> *Phaidón* 62c6-8

<sup>51</sup> *Szókratész védőbeszéde* 42a3-5

<sup>52</sup> „... aki őszintén elkötelezte magát a filozófia mellett, az valójában a halálra készül és arra, ami a halál után következik.” (*Phaidón* 64a)

<sup>53</sup> Kierkegaard, 2004, 110-111.

<sup>54</sup> Gyenge, 1996, 159.

<sup>55</sup> Kierkegaard, 2014., 363.

<sup>56</sup> Így a pillanat jelentősége is problémaként adódik, ugyanis Kierkegaard rögzíti, hogy ha a pillanat nem létezik, úgy múltbeli az örökkévaló, ha a pillanat határként tételeződik, akkor jövőbeli lesz az örökkévalóság – tartalma szerint. (uo.) Ebből úgy tűnhet, hogy a pillanat a görögségben jelentőség nélkül való, viszont a *Parmenidész* (156d-157a) erre rácsafol, ugyanis a pillanat itt időn kívüli átmenetként, a változás helyeként jelenik meg. E szerint a pillanat határt jelöl, így gondolhatnánk, hogy a jövőbeli is azonosítható az örökkévalóval, ám azáltal, hogy a jövőbeli is a múltbeli visszahozatala a visszaemlékezésben, múltbeliként értékelhető.

örökkévaló, illetve a múltbeli és a jövőbeli szintézise Szókratész halálfelfogásában?

Kierkegaard a *Phaidón*ban is az ironia elemeit fürkészi, s kulcsmozzanatnak tartja mind a bizonytalanságot – amely az ironikus megnyilvánulás mozgatórugója, a gondolkodás és a kérdezés végtelensége nő ki belőle –, mind az „önmaga ellen érvelő” Szókratész „gondolatkísérletét” a semmivé válásról.<sup>57</sup> Számunkra a halál utáni semmivé válás többször is felbukkanó lehetősége érdekes az idő- és örökkévalóság-felfogás szempontjából. Úgy tűnik, hogy Szókratész ironiája „lővé meri tenni a halált”.<sup>58</sup> Így az ironia a végesség meghaladását jelenti, de az időbeliség keretein nem léphetne túl Szókratész, ha nem fordulna az örökkévalóságot megjelenítő ideák irányába.<sup>59</sup> A végesség alatt az időbeli lét általános felfogását értjük, amely szerint az időben határolt lét osztályrésze a halálban szétszóródás, s ez félelmet kelt a hallgatóságban. Szókratész ezt a félelmet először ironikus megjegyzéssel,<sup>60</sup> majd az érvelésben megmutatkozó végtelenséggel igyekszik orvosolni. Az embert szintézisként ábrázolja Szókratész érvelése, melyben a test a halandó, a lélek pedig az isteni és halhatatlan.<sup>61</sup> Az örökkévalóság felőli szemlélet az élet és a halál körforgásában mutatkozik meg, e szerint a „meghalás” és az „újraszületés” mint a keletkezés két fajtája biztosítanak egy végtelen körforgást,<sup>62</sup> ennek köszönhetően nem szűkül le az élet értelmezése az időben határolt, halállal megszűnő létezésre. A végtelenség másik megmutatkozása Szókratész egyéni életére vonatkozik, ahol úgy lépi át a végességet, hogy a halál utáni, lélekként való továbbélését nem is tudjuk teljesen elhatárolni örökkévalóságként, hanem az időbeliség láncolatához csatlakozik, és a jövőt mint idősíkot rendelhetjük hozzá. Kierkegaard azonban a lélek halhatatlanságáról szóló érvelésre mítoszként tekint, mely nélkülözi a reflexióval való viszonyt,<sup>63</sup> így a térbeli és időbeli végtelenség csupán mitikus lesz. Ezért Kierkegaard Szókratész összegzéséből a „kockázat” kifejezést ragadja ki, illetve a lélek továbbélésére, sorsára és lakhelyére vonatkozó „hit”-et.<sup>64</sup> A végtelenséget tehát a hit és egyfajta „eszkatologikus remény” vetíti elő Szókratész esetében, míg a végességet, a földi, testi létet elhagyni igyekszik. Ez a hit és remény nem valamiféle istenség felé irányul, hanem bizalom abban, hogy eljuthat az egész életében áhított belátáshoz.<sup>65</sup> Igaz ugyan, hogy a *Phaidón* kontextusában a

<sup>57</sup> Kierkegaard, 2004, 118.

<sup>58</sup> Kierkegaard, 2004, 123.

<sup>59</sup> vö. *Phaidón* 100b (Az ezt követő fejtegetések mutatják be, hogy az ideák az ellentétüket nem képesek befogadni, mígnem eljutunk oda [105e], hogy a lélek princípiuma az élet, s így a lélek nem képes befogadni a halált, tehát halhatatlan.)

<sup>60</sup> „...mert mint a gyerekek még mindig attól féltek, hogy a szél esetleg tényleg elfújja és szétszórja a lelket, ahogy a testből kilép – főleg ha valakit véletlenül nem szélcsendben, hanem jó nagy szélben érte a halál.” (*Phaidón* 77d9-77e3)

<sup>61</sup> *Phaidón* 80a

<sup>62</sup> *Phaidón* 71c-72a

<sup>63</sup> Kierkegaard, 2004, 134.

<sup>64</sup> Kierkegaard, 2004, 141. és *Phaidón* 114d

<sup>65</sup> vö. Bárány, 2020, 179.

halállal való szembenézéskor bontakozik ki a lélek halhatatlanságához fűződő bizonytalanság, mely végül a remény révén lesz bizonyossággá, de Szókratész egész életében meghaladni igyekezett a végességét, hiszen „[a]hol az empiria véget ér, ott kezdődik Szókratész a tevékenységét”, nála az „ideális törekvés és az ideális végtelenség nem ismer idegen szempontot, hanem [...] saját végtelen célja”.<sup>66</sup> Ha Szókratész tevékenysége egészében elválik a végességtől, miként írható le esetében a belső időfelfogás?

Szókratészt – Kierkegaard leírása után – nevezhetjük az „önmagába feledkezés arisztokratájának”<sup>67</sup>. A rezignáció mozdulata nála mint befelé fordulás jelenik meg,<sup>68</sup> ugyanis önmagát nyeri el az ironia végtelenségében; ugyanakkor mégsem azonosítható a rezignáció lovagjával, mert nem valami véges dolgot alakít végtelenné a „befelé fordítás” által. Szókratész a végtelen felé törekszik, magát az örökkévalóságot, az ideát kívánja megpillantani, ezért a végességet, vagyis az általános felfogást mint gátló tényezőt folyton meg akarja haladni. Az időbeliséget arra használja, hogy az örök ideák szerint éljen,<sup>69</sup> így a végesség csupán eszköz marad, míg az ironia cél, mégpedig öncél,<sup>70</sup> a végtelenség megnyilvánulása az időben. Csakhogy eszközként is láthatjuk, a belátás felé vezető út felől nézve, amennyiben az ironia segít az általános, hamis vélekedések megcáfolásában. Az időbeliségben a legnagyobb feladat az volt Szókratész számára, hogy a véges viszonyok révén a tanítványok szemét „befelé fordítsa”, s így a bensőségesség általi kutatás útját nyissa meg előttük. Az ironia ehelyütt is ellenpólusként lép fel, csökkenteni igyekszik a véges viszonyok személyességét,<sup>71</sup> vagyis az időbeliség jelentőségét az egymáshoz viszonyulás terén. Felülírja őket és feloldani igyekszik az „örök”-höz való viszonyulásban, teszi mindezt a benne rejlő végtelen szenvedélyesség által. A fentiek nyomán Szókratész karakterét a Kierkegaard írásaiban felbukkanó három karakter, a rezignáció lovagja, a hit lovagja és a tragikus hős szintéziseként is elgondolhatjuk. A rezignáció lovagját látjuk benne a befelé fordulásában. A hit lovagjára emlékeztet az ideák mint az örökkévalóság felé törekvésében, s abban, hogy lemond arról, hogy önnön erejéből érjen el mindent, megjelenik a hit lovagjának első mozdulata, a rezignáció, melyet szükségképpen követ a második mozdulat, a hit mozdulata, az örökkévalóság felé törekvés. Végül pedig tanítóként, mondhatni, az emberi nem nevelőjeként történeti jelentőségre tett szert, ennyiben pedig a tragikus hőssel is közös vonásai is vannak.<sup>72</sup>

<sup>66</sup> Kierkegaard 2004., 155. (Ez a platóni Szókratész-képet tükrözi, Xenophón Szókratészt a „végesség apostolának” tekinti, viszont Kierkegaard a platóni ábrázolás mellett foglal állást, elismerve, hogy a platóni Szókratész költői alkotás is.)

<sup>67</sup> Kierkegaard, 2004, 201.

<sup>68</sup> Kierkegaard csak a rezignációban látja megjelenni az igazi belső végtelenséget. (Kierkegaard 2004., 287.)

<sup>69</sup> Watkin, 2010, 167.

<sup>70</sup> Kierkegaard, 2004, 259.

<sup>71</sup> Kierkegaard, 2004, 206.

<sup>72</sup> A három karakter a *Félelem és reszketés* című írásban bukkan fel.

Kierkegaard Szókratész iróniáját – Hegel hatására – „világtörténeti szenvedély”-ként is ábrázolja,<sup>73</sup> amely egyúttal „történeti fordulópontot” is jelent.<sup>74</sup> Hogyan írható le történeti kontextusba helyezve a végesség meghaladása Szókratésznél?

Szókratészt Kierkegaard „végtelen kezdet”-ként mutatja be, mind történetileg tekintve, mind saját életére nézvést.<sup>75</sup> De minek köszönheti Szókratész ezt a történeti pozíciót? A kulcs a végtelen negativitás álláspontja, mely nélkülözötte a pozitív rendszer elemeit, még a jót is végtelen negativitásként birtokolta.<sup>76</sup> Ez a negativitás viszont a kutatás és a gondolkodás végtelen mozgását indította el Szókratészben, ám a végtelenség sok esetben tűnhet állandó kezdetnek, hiszen úgy tűnik, nem jut egyre közelebb a célhoz, mivel az irónia amennyire előrelendítheti, épp annyira vissza is veti a mozgást, az ellentétekre építés révén. Szókratész filozófiai érdeme Kierkegaard olvasatában leginkább abban áll, hogy „leemelte a zátonyról a spekuláció hajóját”,<sup>77</sup> s így történeti jelentőséget nyer. Módszere és az abban feltáruló végtelenség, ha módosult formákban is, de tovább élt tanítványai körében, ideértve Kierkegaard filozófiáját is.<sup>78</sup> Szókratész tehát segített abban, hogy a filozófiában rejlő végtelen csodát véges eszközökkel fellelhessük.<sup>79</sup>

## Összegzés

Igaz ugyan, hogy Kierkegaard Szókratészt „intellektuális tragikus hős”-ként is aposztrofálja, azonban az időfelfogás által határozottan megvonható a distinkció e két karakter között. Míg a tragikus hős az általánosban, a külsődlegesben véli felfedezni az „örökkévalóságot”, s ebben elmerülve elveszti a benső időkezelés képességét, így már csak létezik az időiség területén, addig Szókratész az ideák világában, s ennek nyomán a belátásban feltételezi az „örökkévalóságot”, és bensőségességbe merülve a szubjektivitás és a benső időészlelés válik hangsúlyossá, mely az időiséget csupán eszközként alkalmazza az élet minden területén. Az „általános” – bár eltérő értelmezésben – a tragikus hős és Szókratész perspektívájából is lényegi elem, ám a felfogásbeli különbség az idői aspektusra is kiterjed: az általános ugyan mindkét esetben a végességet jelenti, de a tragikus hősnél ez a véges végtelenné válik, ebben találja meg a végesség meghaladását, Szókratész esetében pedig az általános mint véges az, amit meg kell haladni.

---

<sup>73</sup> Uo., 225.

<sup>74</sup> Uo., 266.

<sup>75</sup> Uo., 230.

<sup>76</sup> Uo., 229.

<sup>77</sup> Uo., 230.

<sup>78</sup> A kierkegaard-i irónia is a szókratészből táplálkozik (Bartha, 2008, 97-98.), akárcsak a szubjektivitás, a bensőségesség és az igazság fogalmai (Sarf, 1983, 271.), emellett a tanító-tanítvány viszony kierkegaard-i koncepciójának is Szókratész erről alkotott felfogása volt a kiindulópontja. (ld. Kierkegaard, 1997, 15-26.)

<sup>79</sup> vö. Sarf, 1983., 271.

## Bibliográfia

- Bárány István. (2020). „A halhatatlan lélek és a homéroszi „pszükhé””. In. Platón: *Phaidón*. Ford. Bárány István. Budapest: Atlantisz.
- Bartha Judit. (2008). *A szerző árnyképe. Romantikus költőmítosz Kierkegaard és E. T. A. Hoffmann alkotásesztétikájában*. Budapest: L'Harmattan
- Boros Gábor. (2014). *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. Budapest: ELTE Eötvös Kiadó.
- Czakó István. (2006). „A választás választása. Søren Kierkegaard szabadságértelmezésének alapvonalai”. *Vigilia* 71/11: 331-341.
- Davenport, John. 2015. „Eschatological faith and repetition: Kierkegaard's Abraham and Job”. in. *Kierkegaard's Fear and Trembling. A Critical Guide*. szerk. Daniel Conway. Cambridge: Cambridge University Press, 79-105.
- Furtak, Rick Anthony. (2015). „On being moved and hearing voices: passion and religious experience in *Fear and Trembling*”. In. *Kierkegaard's Fear and Trembling. A Critical Guide*. szerk. Daniel Conway. Cambridge: Cambridge University Press, 142-166.
- Gupta, Anoop. (2005). *The God-Relationship*. in. *Kierkegaard's Romantic Legacy. Two Stories of the Self*. University of Ottawa Press., 35. old.; <http://www.jstor.com/stable/j.ctt1ckpgbc.7>
- Gyenge Zoltán. (1996). *Kierkegaard és a német idealizmus*. Szeged, Ictus Kiadó
- Gyenge Zoltán. (2007). *Kierkegaard élete és filozófiája*. Máriabesnyő-Gödöllő, Attraktor
- Heller Ágnes. (2003). „A stádiumok között. Az ironia és a humor kierkegaard-i fogalmáról”. In. *Filozófiai labdajátékok*. Budapest: Gond-Cura Alapítvány – Palatinus Kiadó, 119-143.
- Horváth Orsolya. (2022). „Hermeneutikai határhelyzetek I. Hit (Kierkegaard)”. In. *Uő. Inspirációk és ellentétek filozófiai és teológiai gondolkodás között*. Budapest: L'Harmattan, 11-36.
- Kierkegaard, Søren. (1986). *Félelem és reszketés*. Ford. Rácz Péter. Európa Könyvkiadó
- Kierkegaard, Søren. (2004). *Az ironia fogalmáról*. In. Kierkegaard, Søren: *Egy még élő ember írásaiából. Az ironia fogalmáról*. Ford. Soós Anita, Miszoglád Gábor. Pécs: Jelenkor
- Platón. (2005). *A lakoma*. Ford. Telegdi Zsigmond. Budapest: Atlantisz
- Platón. (2005). *Eutiüphrón. Szókratész védőbeszéde. Kritón*. Ford. Mogyoródi Emese. Budapest, Atlantisz
- Platón. (2017). *Parmenidész*. Ford. Bárány István. Budapest: Atlantisz
- Platón. (2020). *Phaidón*. Ford. Bárány István. Budapest: Atlantisz
- Sarf, Harold. (1983. április-június). „Reflections on Kierkegaard's Socrates”. In. *Journal of the History of Ideas*, pp. 255-276. (<https://www.jstor.org/stable/2709139>)
- Sneller, Rico. (2019). „Kierkegaard on Socrates' daimon”. In. *International Journal*



of Philosophy and Theology, 81:1, 87-100, DOI:

10.1080/21692327.2019.1649602

(<https://doi.org/10.1080/21692327.2019.1649602>)

Valdez, Martín. (2014). “La experiencia de la libertad: Un salto de fe”. In *Estudios de Filosofía*. Pontificia Universidad Católica del Perú., 12:154-161

(<https://philpapers.org/asearch.pl?pub=9308> , utoljára letöltve: 2020. július 6.)

Watkin, Julia. (2010). *The A to Z of Kierkegaard' Philosophy. The A to Z Guide Series*, No. 157., Lanham, Toronto, Plymouth, UK: The Scarecrow Press