

A tevékeny szeretet Kierkegaardja

A szeretetről/szerelemről gondolkodó Kierkegaard természetesen sokkal ismertebb a *Vagy-vagy* híres szövegeiből, mint 1847-es keresztényi beszédeinek gyűjteményéből, amely a *Szeretet tevékenysége* címet kapta s két „folyamként” jelent meg Koppenhágában. Én különböző okokból mégis ez utóbbi szöveget választottam a gondolatmeneteim fő tárgyaként, bár kiindulópontom a *Vagy-vagy* „Ultimátum”-a s a hozzá kapcsolódó beszédvázlat lesz az épületről, mely abban a gondolatban van, hogy Istennel szemben soha nincs igazunk. Ebben a különös szövegben ugyan egy fiktív beszélő szájába adva, de mégis azok a gondolatok jelennek meg, amelyek a Kierkegaard név alatt megjelentetett 1847-es beszédek alapállását képviselik.

A németül *Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden* címet viselő kiadvány tehát két „folyamból” áll, mindkettő 1847-ben íródott és még ugyanebben az évben, szeptember végén egy kötetben meg is jelent. A – második –német fordító, Hayo Gerdes „történeti bevezetése” szerint a műnek nem volt egy átfogó koncepciója, „az egyes megfontolások ténylegesen csak lazán függenek össze egymással”. Talán ezt jelzi az is, hogy az eredetileg folyamatosan számozott beszédeket Kierkegaard végül külön számozta, az első folyam eredeti nyolc beszédéből öt lett, de a második három, a harmadik pedig két albeszédre osztódott, a második folyam pedig a végső verzióban egytől tízíg számozódik albeszéd nélkül. Mint az eddigiekben, úgy most sem kíséreltem meg egészként értelmezni a művet, hanem inkább egyes témákat fogok kiemelni és kommentálni. Ebből a célból támaszkodni fogok Adorno egy rövid, önmagában is izgalmas írására, amely *Kierkegaards Lehre von der Liebe* címmel jelent meg, s amelynek tárgya kifejezetten a *Der Liebe Tun*.¹

A *Der Liebe Tun* (az Adorno által használt első fordításban *Leben und Walten der Liebe*) első folyamának beszédei szigorúan a bibliai szeretetparancs körül forognak, a második folyam a „Liebe erbaut” című fejezettel kezdődik s a „Der Liebe Tun, die Liebe anzupreisen” című beszéddel ér véget. Itt már nincs közvetlen kapcsolat a szeretetparancs és a beszédek között. A fordítót követve fontos kiemelni, hogy a dánban a nemi-érzéki szerelem kifejezése elkülönül a spirituálisabb értelemben vett szerelemtől/szeretettől, vagyis a címben szereplő *Liebe* kifejezés eleve a spiritualításra utal, míg a nemi szerelmet a német szöveg a *Minne* kifejezéssel adja vissza.

¹ Adorno írása eredetileg előadás volt, melyet 1940-ben tartott New Yorkban Paul Tillich meghívására. Első ízben angolul is jelent meg a *Studies in Philosophy and Social Science* című folyóiratban (8 [1939–1940], 413–429). Németül átdolgozott formában a *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*-ben jelent meg először 1951-ben (3 [1951], 23–38). Az általam használt szöveg: Adorno, Theodor W.: „Kierkegaards Lehre von der Liebe”. In uó: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. 1962, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 217–236.

A *Vagy-vagy* igen rövid „Ultimátum” című szövege² vezet be a művet lezáró szövegegységet. Az *ultimatum* itt nyilvánvalóan a középkori egyházi latin *ultimare* – „bevégezni”, „bevégezni”, „a végső stádiumban lenni” jelentésű – igéjének befejezett melléknévi igeneve, olyasmit jelent tehát, mint „a végső”, „az utolsó”, egy lépéssel tovább menve úgy is érthetjük talán, mint „a vég(cél)hoz érkezett”. Az elbeszélő én az utolsó két bekezdésben jütlandi lekipásztor barátját mutatja be – vagyis, eltekintve a narratív fikciótól, egy olyan állásponthoz vezet fel az olvasót, amely a megelőzőeknél magasabb szintet jelent, akár azt is mondhatjuk, a végső szintet. Ez a végső szint pedig a kereszténységről alkotott sajátos felfogásnak igyekezően megfelelni maga mögött hagyja mindazt, ami a korábbiakat jellemezte: bárhogy is értelmezzük is az álláspontok egymásnak feszüléséből előálló, a *Vagy-vagy* szinte egészét kitevő igen összetett gondolatmenetet, a záró tizenegynéhány oldal a szó szoros értelmében *felülmúlja, felülírja*, meghaladja azt. Az elbeszélő én „rég barátja” *nem* egy tudós ember. Teológiát tanult, ám tanultsága nem jelenti az uralkodó, s így a teológiai szemináriumban is oktató kereszténység szervezetébe való betagozódást: „a teológiai záróvizsgán egy *haud illaudabilis*nál nem is ért el jobb eredményt.” Az „alig kerül el a dicsérhetetlent” a *prope nihil* kifejezéssel rokon, vagyis a szöveg szerzője ezzel nagyjából annyit állít, hogy ennek az eldugott, „világ háta mögötti,” jütlandi plébániára helyezett lekipásztornak az eredetisége még éppen hogy csak értelmezhető keresztény teológiaként, ám nem ennek a világnak a kereszténységéből való: „szellemi szempontból pedig olyan eredetiség jellemezte, amely [...] mindig megkülönböztette őt a többiektől”. Ez megfordítva is igaznak látszik: az ő kereszténysége bizonyos értelemben teljességgel magának való, elkülönült a többi emberétől: „minden valóságos hallgatóról megfedkezem, és eszményi hallgatót nyerek magamnak, elnyerem az önmagamban való tökéletes elmerülést, s ha fellépek a szószékre, úgy tűnik, mintha még mindig a síkságon állnék, ahol szemem egyetlen embert sem lát”. Bizonyos értelemben ez is *ultimatum*, mert a végső választás elé állít, állítja az olvasót: vagy a legvégső értelemben vett, indokolhatatlan mert teljességgel individuális hübrisz az, ami elkülöníti őt minden más embertől, vagy csakugyan felér, s ő egymaga ér fel Istenhez Krisztus imitációjaként, amelynek kibontakozásához persze ott fent északon aligha találni teológiailag-tipológiailag megfelelőbb helyet a jütlandi síkságnál. Ez az imitáció hangsúlyosan elveti azt az évszázados intellektualisztikus hagyományt, amely az isteni bölcsesség felől, e bölcsesség *de mente ad mentem* kommunikációjaként értelmezi azt. Az *ultimatum* nem „földről”, hanem „alulról” közelít az imitáció gondolatához: az emberi bölcsességben *haud illaudabilis* volta tünteti ki. Persze a földről jövő imitációval kapcsolatban felmerül a kérdés, hogyan találkozik, „kommunikál” a szavak *tükre által homályosan* gondolkodókkal, az alulról

² Kierkegaard, S.A.: *Vagy-vagy*. 1978, Budapest, Gondolat, 991. skk.

felmenővel pedig az, hogy miként lehet bizonyos abban, hogy a lent maradéktól való elkülönülés egyszersmind föl is emeli őt a mélységből a magasságba.

Mindenesetre a *Vagy-vagy ultimatum*a is alapvetően a szerelemről/szeretetről szól, amiről az egész megelőző ezer oldal, éppen azt vezeti át abba a szeretetfelfogásba, amely majd a *Der Liebe Tun* meghatározó témája lesz. Már az *ultimatum* is ellentétpárjától elhatárolódva közelíti meg a keresztényi szeretetet, a kiindulópont itt is az, amit a később keletkezett mű majd *Vorliebének* fog nevezni:

„Életed sokféle kapcsolatba hoz más emberekkel, egyesekhez bensőségebb szeretettel vonzódsz, mint másokhoz.”³

Az ebben az értelemben vett *Vorliebéhez*, vagyis ahhoz a szeretethez, amely egyes embereket előnyben részesít, kiválaszt másokkal szemben,⁴ két alfaj tartozik, a *szerelem* (ez lesz majd a *Minne*) és a *barátság*, amely így ismét a szexualitásnál emelkedettebb szeretet újabb változataként jelenik meg. „Igazunknak lenni” ez is ebben az összefüggésben merül fel:

„ha valóban szereted őt, [...] akkor kívánnád, hogy ne legyen igazad [...]”⁵

Megjelenik az is, ami „ellentmondás” a világon belül, aminek feladata lesz ezért túllendíteni a vizsgálódást a nem e világi felé:

„Fájdalmas tehát, ha nincs igazunk, [...]; épületes az, ha nincs igazunk [...]”; „az egyik esetben szerettél, a másikban nem, más szóval, az egyik esetben végtelen viszonyban voltál egy emberrel, a másik esetben pedig ez a viszony véges volt”. Vagyis az egyik esetben *helyesen* szerettél, a másik emberhez már voltaképp a *Nächstenliebe* értelmében vett szeretet fűzött – végtelen viszonyban voltál vele –, míg a másik esetben *helytelenül*, a *Vorliebe* értelmében szerettél, ami a későbbi mű szerint valójában az önszeretet leplezett megnyilvánulása. De a *haud illaudabilis* jelleg itt is megőrződik: nem megfontoláson alapuló felismerés juttat el a bizonyossághoz, hogy soha nincs igazunk, hanem a kényszermentes szabadságból fakadó szeretet „ama egyetlen és legfőbb kívánságából, hogy sohasem lehet igazad, jutottál el a felismeréshez, hogy Istennek mindig igaza van.”⁶ Az istenszeretet itt az e világi értelemben vett szeretet határértéke: az e világi, *Vorliebe* értelmében vett szeretet fő jellemzője teljesedik ki az által, hogy a szerető bizonyossá lesz abban, hogy Istennek mindig igaza van, s ezen a szerető csak épülni tud.

A *Der Liebe Tun*ban viszont kezdettől fogva a nem e világi viszonylat uralkodik. A tét kezdettől fogva a felebaráti szeretetre vonatkozó bibliai *parancs* értelmezése (Első folyam) és a neki megfelelő szeretetfogalom kimunkálása (Második folyam). Vagyis a kényszermentes szabadság gondolata átadja helyét annak a megfontolásnak, hogy ha a világ felől nézve ellentmondásosnak

³ Kierkegaard 1978, 1005.

⁴ Vagyis elektív a Descartes-elemzésekben adott értelemben.

⁵ Kierkegaard 1978, 1006.

⁶ Kierkegaard 1978, 1008.

tűnhetik is a *szeretetre kényszerítés* gondolata, a keresztényi szeretetnek éppen az a sajátossága és jellemző jegye, „hogyan ezt a látszólagos [mármint az e világi nézőpontból így látszó - BG] ellentmondást foglalja magában: szeretni – kötelesség.”⁷ (28) A jelek szerint a *filozófiai* megközelítésből kiemelkedő *ultimatum* és a *teológiai* megközelítés között még akkor is ugrani kell, ha maguk a tézisek azonosnak tűnnek.

Adorno Kierkegaardra vonatkozó reflexiója elsőként ezen a ponton kezdeményez vitát. Adorno rögzíti azt a kierkegaardi meggyőződést, mely szerint a filozófia képtelen arra, hogy önmagától jusson el az abszolútumhoz, ám ugyanakkor úgy véli, Kierkegaard maga is saját *filozófiáján* belül bontakoztatja ki azokat az alapkategóriákat, amelyek ezt követően, utólagosan kerülnek át keresztény vallási kontextusba. Magam ugyan nem vagyok teljesen meggyőződve róla, hogy csakugyan a „gyanú hermeneutikájával” élve kell kutatni a „filozófia és teológia közötti *igazi* kierkegaardi viszonyt”,⁸ viszont az tagadhatatlan, hogy fontos ebből a szempontból (is) megvizsgálni az olyan egyes műveket, mint amilyen a *Der Liebe Tun*, melynek első folyamat teljességgel a Mt.22,39-ből vett megfogalmazás irányítja: „Szeresd felebarátodat, mint magadat.” A német fordítás annyiban szerencsés, hogy felhasználja a filozófiailag fontos *sollen* segédigét, illetve a „felebarát” helyett – a latinhoz hasonlóan – az alapszinten a térbeliségre utaló *der Nächste* kifejezés szerepel benne: „Szeretned kell a hozzád legközelebb levőt, mint önmagadat.” *Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst.*

Az I. beszéd átvezető jellegű, mondhatnánk, a filozófiai szeretetfelfogásból vezet át a kierkegaardi értelemben vett keresztény teológiai felfogásba. Címével – „A szeretet rejtett élete, s hogy a gyümölcsökről ismerszik meg” – Lk 6,44-re utal: „Mert minden fát a gyümölcséről lehet megismerni. Hiszen túskebokról nem szednek fűgét, csipkebokról sem szüretelnek szőlőt.” Akár gondolt itt Kierkegaard Descartes fahasonlatára, akár nem, az átvezetést mi sem jelzi jobban, mint az, hogy a descartes-i szeretetkoncepció *gyökerez* ellentétben áll az ittenivel: Descartes fájának gyümölcse is az etika, amely istenszeretbe és a többi ember szeretetébe torkollik; ám az ő filoteista szeretetfoglalma, amint ez jól ismert, metafizikában gyökerező, fizikára, mechanikára, orvostudományra épülő *természetes* szeretet,⁹ s messze van a fa metaforikájának attól a bibliai kontextusától, amely Kierkegaardnál kap szerepet egy a malebranche-ival rokon vallási-teológiai kontextusban. Kierkegaard maga is bevezet egy jelentős hasonlatot ebben a fejezetben, a tó-hasonlatot: a szeretet rejtett élete olyan, mint az a csendes tó, amely sohasem szárad ki, sohasem

⁷ Kierkegaard, S.A.: *Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden.* 1966, Düsseldorf, Diederichs, 28.

⁸ Adorno 1962, 218. – saját kiemelésem.

⁹ Lásd erről Boros Gábor: „Bevezetés: A *cogitótól* a *générositág*. A descartes-i fa organikus egysége”. In R. Descartes: *A lélek szenvedélyei és más írások.* 2012, Budapest, L'Harmattan, 14–51.

fagy be, mert a fenéken ott rejtetik az örök forrás, amelyből akkor is áramlik a víz, ha a tó felszíne mozdulatlanul látszik.¹⁰

Átvezető ez a fejezet azért is, mert az e világi értelemben vett szeretet *ultimatum*ként felidézett sajátosságának variációjából indul ki: a szeretet tárgyával szemben sohasem lehet igazunk, vagyis „amikor a szeretet viszonyában vagyunk egymással, ne követeljük türelmetlenül, bizalmatlanul, megítélően, hogy lássuk végre a gyümölcsöket.”¹¹ Végül ismét egy hasznos Descartes-párhuzammal s ellentétel találkozunk: Descartes korábban elemzett levelében¹² a lélek titkos vonzódásairól beszél, amelynek mindig engedelmeskedni kell – persze folyamatosan a metafizikai fahasonlat keretében értve mindazt, amit Descartes mond –, miközben Kierkegaard arról ír, hogy „[a] szeretet végső, legboldogabb, leginkább meggyőző jellemzője ezért még mindig a szeretet maga, amelyet újra és újra felismerünk, éspedig a valaki másban lévő szeretetből. Hasonlót csak a hasonló ismer föl: csak az ismeri fel a szeretetet, aki megmaradt a szeretetben, s ugyanígy ismerszik fel az ő szeretete is.”¹³ A kierkegaardi szeretetkonceptiót azonban már nem az előnyben részesítésen alapuló szeretet irányítja, hanem az, amely éppenséggel elutasít minden előnyt: az örök forrásból táplálkozó tó valamennyi vízcseppjének viszonya a többihez teljesen egyforma kell legyen.

A felebaráti szeretet egyetemességének egyik első megfogalmazása a II/A beszédben olvasható: „’szeretetünk tárgyát’, a ’barátot’ az egész világ ellenében szeretjük. Ezzel szemben a keresztény tanítás szerint a legközelebbit kell szeretni [itt válik fontossá a térbeliség], még az ellenséget is, és nem szabad kivételt tenni, sem az előnyben részesítő szeretet, sem az ellenszenv módján.”¹⁴

Olyannyira ellenszegül ez a szeretet az előnyben részesítés minden formájának, hogy tanulságos módon, akár gondolt Kierkegaard a *Lélek szenvedélyeire*, akár nem, fontosnak tartja, s így külön kitér a csodálkozás/csodálat mint a szeretetet (is) megalapozó szenvedély *elutasítására*. Hiszen lélektanilag a csodálkozás/csodálat előtérbe állítása egyértelműen azt jelentené, hogy a környezetünket alkotó személyek/tárgyak tömegéből kiválik egy, amely kikényszeríti, hogy ráirányítsuk a figyelmünket, vagyis hogy előnyben részesítsük minden mással szemben, ami nem lesz más, mint a *Vorliebe* vagy a *Widerville* – a korábbi megfogalmazásban: az elektív szeretet –

¹⁰ Kierkegaard 1966, 13.

¹¹ „[L]aß uns doch in einem Liebesverhältnis zueinander nicht ungeduldig, mißtrauisch, richtend wieder und wieder fordern, daß wir die Früchte sehen.” (Kierkegaard 1966, 19.)

¹² Az intellektuális emóciókról lásd Boros Gábor: „Az emóciók/érzelmi megmozdulások intellektualitás”. In uő: *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. 2014, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó – Eötvös Loránd Tudományegyetem, 141–156.

¹³ „Das letzte, das seligste, das unbedingt überzeugende Kennzeichen der Liebe bleibt deshalb: die Liebe selbst, die erkannt und wieder erkannt wird von der Liebe in einem andern. Gleiches wird nur von Gleichem erkannt: nur wer in Liebe bleibt, kann die Liebe erkennen, ebenso, wie seine Liebe zu erkennen ist.” (Kierkegaard 1966, 20.)

¹⁴ „’der Geliebte’, ’der Freund’ [werden] geliebt im Gegensatz zur ganzen Welt. Dagegen ist es die christliche Lehre, den Nächsten zu lieben, das ganze menschliche Geschlecht zu lieben, alle Menschen, sogar den Feind, und keine Ausnahme zu machen, weder die der Vorliebe noch die des Widerwillens.” (Kierkegaard 1966, 23.)

alapja. „A legközelebbit [...] sosem ábrázolták a csodálat tárgyaként, a kereszténység sosem tanította, hogy a legközelebbit csodálni kell – merthogy szeretni kell. A csodálatnak tehát az érzéki szerelem körében kell helyet adni, s minél erősebb, minél hevesebb a csodálat, annál jobb – mondja a költő. Mármost egy másik embert csodálni, ez biztosan nem önszeretet: ám szeretve lenni attól az egyetlen embertől, akit csodálunk: vajon nem tér-e vissza ez a viszony önös módon annak az ének a körébe, [...] amelytől elindultunk? Vajon nem maga az önszeretet veszélye, ha egyetlen tárgya van a csodálatunknak, s ha ennek nyomán az, akit egyedül csodálunk, bennünket magunkat tesz meg érzéki szerelme vagy barátsága egyetlen tárgyának?”¹⁵

Ilyen lépésekben bontakozik ki tehát a *Nächstenliebe*, a felebarát, *mint* a „legközelebbi” szeretetének kierkegaardi koncepciója, amely csaknem száz esztendő múltán nagyívű kritikai gondolatmenetre készítette Adornót.

Adorno számára ez a felebaráti szeretet két, egymást kiegészítő okból elfogadhatatlan: egyrészt mert tiszta bensőségessé válik, másrészt mert e szeretet tárgya közömbössé, sőt semmissé lesz: „a szeretet szubsztancialitása elvesztette objektumát.”¹⁶ Ez a kierkegaardi kereszténység „a természet megtörése” (*Brechung der Natur*), amennyiben megtöri a közvetlen szeretetimpulzust, megtör mindenfajta önérdeket, kiváltképp a boldogságra való minden reális igényt: *amo quia absurdum est* összegzi Adorno. Ez annyiban találó, amennyiben a *Der Liebe Tun* elé illesztett kierkegaardi „Ima” a következőképp végződik: „az égben ugyanis úgy néz ki, hogy semmilyen cselekedet nem találhat tetszésre, ha nem a szeretet cselekedete: őszinte az önmegtagadásban, a szeretet szükséglete, s épp ennyiben lemond az érdemesség bármilyen tekintetbe vételéről”.¹⁷ Ez a megfogalmazás a kierkegaardi gondolatmenetet egyértelműen a Szalézi Szent Ferenc – Pascal – Fénelon által képviselt *amour pur*-gondolat újraértelmezéseként láttatja, aminek következtében másfelől persze fel lehet hozni ellene mindazokat a megfontolásokat, amelyeket a 17. századi filozófia fő vonulatához tartozó gondolkodóknál illetve a Bossuet-hoz hasonló teológusoknál találni.¹⁸ Adorno azonban sajátos módon érvel egy sajátos felépítésű gondolatmenetben, amely

¹⁵ „Der Nächste [...] ist niemals als ein Gegenstand der Bewunderung dargestellt worden, das Christentum hat niemals gelehrt, man solle den Nächsten bewundern – man soll ihn lieben. Es soll also Bewunderung im Verhältnis der Minne sein, und je stärker, je heftiger die Bewunderung ist, desto besser, sagt der Dichter. Nun, einen andern Menschen zu bewundern, ist freilich nicht Selbstliebe: aber von dem einzig bewunderten geliebt zu werden: sollte dieses Verhältnis nicht auf selbstische Weise in das Ich zurückkehren, [...] von dem wir ausgegangen sind? Ist das nicht schlechtweg die Gefahr der Selbstliebe, daß man einen einzigen Gegenstand seiner Bewunderung hat, wenn dann dieser einzig Bewunderte einen selbst wieder zum einzigen Gegenstand seiner Minne oder seiner Freundschaft macht?” (Kierkegaard 1966, 62. sk.)

¹⁶ „die Substantialität der Liebe ist objektlos.” (Adorno 1962, 219.)

¹⁷ „im Himmel ist es ja so, daß dort kein Tun gefallen kann, wenn es nicht ein Tun der Liebe ist: aufrichtig in Selbstverleugnung, ein Bedürfnis der Liebe und eben deshalb ohne den Anspruch auf Verdienstlichkeit!” (Kierkegaard 1966, 6.)

¹⁸ Lásd Boros Gábor: „Malebranche és az istenszeretet karteziánus fogalma”. In uő: *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikuss-történeti tanulmányok*. 2014, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó – Eötvös Loránd Tudományegyetem, 157–176.

kezdetben határozottan kritikai, majd mikor a kritika már nem nagyon volna tovább fokozható, akkor hirtelen átvált Kierkegaard elismerésébe és az ún. „Kierkegaard-*epigonok*” elvetésébe, hogy aztán végül egy igazán kriptikus mondattal záruljon – amelyre később még visszatérek.

Adorno egyenesen démoninak nevezi az általa értelmezett kereszténységtől való eltérést Kierkegaardnál, amennyiben a felebaráti szeretet szigorú általánosságában több súlyos nehézséget is diagnosztizál. Elsőként is hübrisznek tekinti bármely egyes emberi szellem igénybejelentését önnön szuverenitására, miközben mindenki mást önálló lényeg nélküli pusztá ösztönzéseként kezel a szeretete kibontakoztatására. A kereszténység átspiritualizálása, a kegyelemtani megfontolások háttérbe szorítása, a szeretetparancs pusztá negativitása, amennyiben nem jelent többet, mint az előnyben részesítésen alapuló szeretet tiltását – ezek jelentik a további vádpontokat, miközben végül a legsúlyosabbnak tűnő vád inkább történelemfilozófiai jellegű. Abból indul ki, hogy Kierkegaard a legközelebbi szeretetének teljes általánosításával és a partikuláris emberi jellemzők közömbössé tételével bármely partikuláris ember egyedi épp-így-létét pőre, megváltoztathatatlan adottságnak tekinti. Vagyis lemond annak lehetőségéről, hogy befolyásolni próbálja a világi adottságokat, még akkor is, ha a világ démonikus hatalmaknak válik kiszolgáltatottá. De még ha a „rossz hatalmaktól” el is tekintünk, akkor is megmarad az alapvető probléma, az eldologiasodott ember, amiről Kierkegaard annyira nem akar tudomásul venni, hogy görcsösen ragaszkodik a felebarát/a legközelebbi szigorúan általános értelmezéséhez. Márpedig ez a korabeli embernek, a kibontakozott polgárság korszakában élő embernek felcserélését jelenti az evangéliumok emberével, az egyesek társadalmi helyzetének, a társadalmi viszonyoknak, a társadalmi egyenlőtlenségnek teljes ignorálása mellett. „A társadalmi egyenlőtlenség kritikájának helyébe az egyenlőségről szóló fikatív, pusztán a bensőségre szorító tanítás lép.”¹⁹ Az Isten előtti egyenlőség eszméjéről szóló emfatikus beszéd lehetetlenné teszi a reális társadalmi egyenlőtlenség kritikáját.

Aligha lehetne tagadni, hogy Kierkegaard nem csupán általánosságban képviselte az Adornótól bírált álláspontot, hanem még egy manapság különösen érzékeny kérdésben, a nők státuszára vonatkozó kérdésben is. Általánosságban elegendő lesz csupán egy szövegrészt idézni a III/B beszédből, melynek alcíme „A szeretet a lelkiismeret dolga”²⁰ és 1Tim1,5-ből indul ki.²¹

„A kereszténység nem akart s nem is akar kormányzatokat letaszítani a trónról, hogy önmagát ültesse a trónra; külsődleges értelemben sohasem küzdött a világban elfoglalt helyért, mert hiszen tudjuk, nem e világról való (mert ha helyet talál a szív termében, attól még nem foglal el egyetlen

¹⁹ „Anstelle der Kritik der Ungleichheit der Gesellschaft tritt eine fiktive, bloß innerliche Lehre von der Gleichheit” (Adorno 1962, 226.)

²⁰ „Liebe ist Sache des Gewissens”

²¹ „A parancs célja pedig a tiszta szívből, jó lelkiismeretből és képmutatás nélküli hitből fakadó szeretet.”

helyet sem a világban); s mégis, végtelenül megváltoztatta és megváltoztatja mindazt, aminek fennállását meghagyta s meghagyja.”²²

Az adott politikai rendszer megdöntésének tilalma, általánosságban azzá az utasítássá válik, hogy mindenki elégedjék meg azzal a pozícióval ennek a világnak egyenlőtlenségektől hierarchikusan tagolt univerzumában, amely számára *adatott*. Adornónak abban is igaza van, hogy Kierkegaard posztulálja az előrelátó gondviselés (*Vorsehung*) kormányzását (*Lenkung*) a világban, s mindent ennek rendel alá, vagyis minden s mindenki engedelmessegre kötelezett: „Nem áll az egyes ember hatalmában az, hogy mit kell vagy mit nem szabad véghezvinnie; nem az ő feladata a világ kormányzása; neki egyedül s kizárólag csak az a dolga, hogy engedelmeskedjék. Minden egyesnek ennél fogva legelőször is (a helyett, hogy azt kérdezné, milyen helyzet volna az ő számára a legkényelmesebb, melyik egyesülés a legelőnyösebb a számára) arra a pontra kell helyeznie önmagát, ahol a Kormányzás használni tudja, amennyiben egyszer úgy tetszenék a Kormányzásnak.”²³

Ennek az általános beállítódásnak, amely teljességgel az engedelmessegre alapozódik, alete a Kierkegaard által külön kiemelt kérdés, a nők helyzete az egyenlőtlenségek világában.

„Külsődlegesen tekintve bizonyos értelemben megmarad a régi; mert a férfinak kell az asszony urának lennie, az asszony pedig a férj alárendeltje; ám a bensőség szférájában minden megváltozott, megváltozott annak a nőhöz intézett kis kérdésnek segélyével, hogy ti. megtanácskozta-e lelkiismeretével, hogy ezt az embert urának akarja-e – merthogy másként nem kapja meg. S mégis, a lelkiismereti kérdés a lelkiismeret dolgára vonatkozóan őt, a nőt a bensőségben, Isten előtt teljesen egyenlővé teszi a férfival.”²⁴ Adorno számára az ilyen típusú mondatok kifejezetten önironikusnak tűnnek, noha magam nem vagyok meggyőződve róla, hogy jól ítéli meg Kierkegaard attitűdjét.

„Oktalan emberek oktanul azon fáradoznak, hogy a kereszténység nevében világi értelemben nyilvánvalóvá tegyék, hogy a nő a férfival egyenlő jogokba helyeztetett bele: efféle a kereszténység sohasem követelt vagy vágyott. Mindent megtesz a nőért, amennyiben a nő keresztényként eltökélten megelégszik a kereszténységgel; ha ezt nem teszi, akkor azért, amit így

²² „Das Christentum hat nicht Regierungen vom Thron stürzen wollen, um sich selbst auf dem Thron zu setzen, es hat im äußeren Sinne niemals um den Platz in der Welt gestritten, es ist ja nicht von dieser Welt (denn falls es im Raum des Herzens Platz findet, so nimmt es doch keinen Platz in der Welt ein), und doch hat es all das unendlich verändert, was es bestehen ließ und bestehen läßt.” (Kierkegaard 1966, 150.)

²³ „Was ein Mensch ausrichten oder nicht ausrichten soll, steht nicht in seiner Macht, nicht er soll die Welt lenken; er hat einzig und allein zu gehorchen. Ein jeder muß deshalb zuallererst (statt zu fragen, welche Stellung ihm am bequemsten, welcher Zusammenhalt für ihn am vorteilhaftesten sei) sich selbst auf den Punkt stellen, wo die Lenkung ihn gebrauchen kann, falls es der Lenkung so gefallen sollte.” (Kierkegaard 1966, 95. sk.)

²⁴ „Außerlich bleibt auf gewisse Weise das Alte; denn der Mann soll des Weibes Herr sein, sie ihm Untertan; aber in der Innerlichkeit ist alles verändert, verändert mit Hilfe jener kleinen Frage an die Frau, ob sie sich mit ihrem Gewissen beraten habe, daß sie diesen Mann – zum Herrn haben wolle, denn anders bekommt sie ihn nicht. Doch die Gewissensfrage nach der Gewissenssache macht sie in Innerlichkeit vor Gott völlig gleich mit dem Mann.” (Kierkegaard 1966, 153.)

elveszít, csupán mérsékelt kárpótlást kap abban a csipetnyi külsőségben, amit világi tekintetben ki tud csikarni magának.”²⁵

Kierkegaard álláspontját én őszintének és következetesnek látom: a világban a kereszténység nem hozhat gyökeres átalakulást, mindenkinek a maga benső világát kell átformálnia a végtelen szellemében, amely átformálás egyrészt az isteni kormányzás által kinek-kinek kiszabott hely kétkedés és meghasonlottság, azaz lázadás nélküli elfogadását jelenti, másrészt azt, hogy mégse tapadjunk e helyhez mereven.

„Mert, mint mondottuk, a kereszténység nem akar ostromlóként előtörni, hogy megszüntesse a különbségeket [...]; amit azonban elérni szándékozik, az annyi, hogy a különbözőség csak olyan lazán lógjon az egyesek körül, mint a kabát, melyet a fenség levét magáról, hogy megmutassa, ki is ő; [...] Ha ugyanis a különbözőség ilyen lazán lóg, akkor minden egyesén mindig felfedezzük azt a lényegileg mást, a mindenkiben közöset, az örökké egyenlőt, az egyenlőséget.”²⁶

Ami az esetleges következetlenségénél s őszintétlenségénél számomra nagyobb problémát jelent, az inkább az élcsapat s a bázis viszonyának újra és újra felmerülő kérdése bármilyen tömegmozgalmon belül, s különösen abban a kereszténységtípusban, amely Kierkegaard szemé előtt lebeg. Hisz végül is az igazi kereszténység evilági szerepét a szeretet szigorú egyetemességének és egyenlőségének alapján tagadó kierkegaardi kereszténységesszémény épp oly élcsapat-jelleget ölt, mint a janzenistáké vagy a pietistáké,²⁷ ha akár csak annyi hatást is el akar élni a világban, hogy a saját szerepe bárkit is csak oly lazán öleljen körül, mint a kabátja. Márpedig ennyit Kierkegaard biztosan célul tűz ki az iménti idézet tanúsága szerint. S nézetem szerint éppen azért tudhatott Adorno végső soron mégis fordítani egyet az elemzés alapirányán s hirtelen pozitívba váltani eladdig alapvetően negatív értékelését, mert a szeretetnek a Kierkegaard által legtöbbször értékelt igen speciális fajtájában ennek az általános élcsapat-képződésnek kapitalizmuskritikai változatát vélte felfedezhetni.

Adorno a kereszténység Kierkegaardtól hirdetett maradéktalan elfogadásával együtt járó megbékélést a világi viszonyokkal egyfelől az ember elnyomásaként értékeli, ám végül mégis úgy

²⁵ „Törichte Menschen haben sich töricht bemüht, im Namen des Christentums weltlich offenbar zu machen, daß die Frau in gleiche Rechte mit dem Mann eingesetzt sei: Derartiges hat das Christentums niemals verlangt oder gewünscht. Es hat alles für die Frau getan, falls sie sich christlich mit dem Christlichen begnügen will; will sie das nicht, so gewinnt sie nur mäßigen Ersatz für das Verlorene in dem bißchen Außerlichkeit, das sie sich weltlich ertrotzen kann.” (Kierkegaard 1966, 154.) Bármennyire is inadekvátnak tűnik is ez a veretes kierkegaardi gondolatmenethez mérve, mégis nehéz nem gondolni az elemzett Molière-darabok nő- s házasságképére.

²⁶ „Denn, wie gesagt, das Christentum hat nicht vorstürmen wollen, um die Verschiedenheit abzuschaffen [...]; aber es will, daß die Verschiedenheit lose um den einzelnen hänge, lose wie der Mantel, welchen die Majestät abwirft, um zu zeigen, wer sie ist; [...] Wenn nämlich die Verschiedenheit derart lose hängt, dann erspäht man bei jedem einzelnen immer jenes wesentlich Andere, das allen Gemeinsame, das ewig Gleiche, die Gleichheit.” (Kierkegaard 1966, 99.)

²⁷ Lásd ezzel kapcsolatban Boros Gábor: „Vallási érzelmek Pascalnál és Descartes-nál”. *Különbség* 2015/1, 53–64.

véli, „az efféle elnyomás legvégső pontján az embertelen elmélet mégis igazságba csap át.”²⁸ A „posztulált” gondviselés kormányozta individuumok önmeghatározása ennél fogva csupán látszat, a valóság a történelem látszólagos haladása mögött felfedezhető hanyatlás, amely a polgári állapotban a kereszténység önmagától való eltávolodásának addigi csúcspontját jelenti: „Az ő számára a kereszténység története, egyszerűen fogalmazva a kereszténységtől való eltávolodás hanyatlástörténete.”²⁹ Ebben az összefüggésben Adorno Poe-hoz, Tocqueville-hez és Baudelaire-hez hasonlítja Kierkegaardt, kiknek közössége abban áll, hogy megéreztek azokat a „valóban chthonikus változásokat”, „amelyek a kiteljesedett kapitalizmus kezdetén estek meg az emberrel magával, az emberi magatartásmódokkal s az emberi tapasztalat belső összetételével. Ez kölcsönzi kritikai motívumainak a komolyságot és méltóságot.”³⁰ Adorno a *lehetőség* kierkegaard-i kategóriájában nem csupán az időben, szilárdnak tűnő módon létezővel szemben a paradox örökkévalóságra való nyitottságot látja, hanem egyszersmind s több rétegben az időbeliség adott állapotának kritikáját is. Az első réteg egyfajta pszichologizmuskritika, amelyen az olyan tudásformák kritikáját érti, amelyek az éppen adott állapotokat öröknek tekintik, s minden módon kizárni próbálják a változásoknak teret nyitó *lehetőség* kategóriáját. A másik réteg az éppen adott emberi állapotot jellemző, általánossá váló gondolatlanság kritikája az információáramoltatás bizonyos fajtájának kritikájaként. „Igen, úgy néz ki, mintha minden közleményt úgy kellene felépíteni, hogy az ember legfeljebb egy órányi idő alatt egy gyűlésen elő tudja adni, amely gyűlés pedig a maga részéről az egyik félórát a tetszésnyilvánítás és az ellentmondás hangos kinyilvánításával üti agyon, míg a másik félórában a bódulattól már nem is képes összeszedni a gondolatokat.”³¹

Eddig Adorno Kierkegaard-idézete, amelyet saját kommentárja követ: „A negyvennyolcas idők gyűléseiben megelőlegezte a hangosbeszélők visszhangját, amelyek csak száz évvel később töltötték meg a sportcsarnokokat.”³² A stadionok hangosbeszélője mint a *nabi*, a próféta pótléka –

²⁸ „[a]m äußersten Punkt solcher Repression jedoch schlägt die inhumane Theorie in Wahrheit um.” (Adorno 1962, 228.)

²⁹ „Ihm ist die Geschichte des Christentums, grob gesprochen, eine Geschichte des Abfalls vom Christentum.” (Adorno 1962, 229.)

³⁰ „die zu Beginn des Hochkapitalismus mit den Menschen selber, mit menschliche Verhaltensweisen und mit der inneren Zusammensetzung menschlicher Erfahrung sich zugetragen haben. Das verleiht seinen kritischen Motiven ihren Ernst und ihre Dignität.” (Adorno 1962, 229.)

³¹ „Ja, es ist so, als müßte zuletzt alle Mitteilung so eingerichtet werden daß man sie in Zeit von höchstens einer Stunde in einer Versammlung vortragen kann, die wiederum die eine halbe Stunde mit lauten Bezeugungen des Beifalls und Widerspruchs hinbringt und in der andern halben Stunde vor Betäubung die Gedanken nicht mehr sammeln kann.”

³² „In den Versammlungen der achtundvierziger Zeit hat er das Echo der Lautsprecher antezipiert, die erst hundert Jahre später die Sportpaläste füllten.” (Adorno 1962, 230.) Se Kierkegaard, se Adorno nem számolhatott persze még az óriásplakátokkal mint az információáramoltatás legújabb fejleményeivel, melyek lassan felváltják a nagygyűléseket, s melyek nem kiszakítják az individuumot otthonos környezetéből, hogy a politikai-kereskedelmi üzenet terébe kerüljön át, míg az óriásplakátok többféleképp is benyomulnak az otthonos térbe, lerombolva azt a magánszférát, amelyen belül a bensőség világa egyáltalán kialakulhat.

a kombináció ad némi plauzibilitást a gondolatnak, mely szerint az adott világállapotban egyszerre van jelen az eredeti kereszténységtől való eltávolodás és magának a világi emberi állapotnak a gondolatlansággá korrumpálódása. Ezzel szemben viszont a kitartás a gondolat mellett filozófiailag a *lehetőség*, a *szeretet* és a *remény* hármásával kapcsolódik össze Adorno hangsúlyadásának köszönhetően: a lehetőség tudata a világ transzfigurációjában való reménnyé válik: „’Ám csakugyan, aki nem akarja megérteni, hogy az ember egész életideje a remény ideje kell legyen, azon eluralkodott a kétségbeesés.’”³³ A kritikával illetett, megújítandónak ítélt világ ennél fogva a reménytelenség állapotában van, beleértve még a holtakhoz való komoly kötődést is, amennyiben ez nem kapcsolódik az örökkévalóság gondolatához. Ez az a gondolat, amely felől nézve hirtelen megvilágosodik nemcsak az Adorno-tanulmány kriptikus záró mondata – „A remény, amelyet Kierkegaard az ’örökkévaló komolyságával’ állít szembe, nem más, mint a remény a megváltás testi valóságában”³⁴ –, de valamilyen értelemben a *Vonzások és választások*ról írt benjamin tanulmány zárómondata is: „Csak a reménytelenért adatott nekünk a remény.”³⁵

Az Adorno-írás egy kritikai elemére azonban még mindenképp fel kell hívnunk a figyelmet, mert ez saját korának „Kierkegaard-*epigonjaira*” vonatkozik, akik közé gyaníthatóan Heideggeret is besorolta.³⁶ Persze akár azt is gondolhatjuk, hogy az a „fade Ernsthaftigkeit”, megfakult komolyság, amely Kierkegaard/Adorno szerint a holtakkal való foglalatosságból lesz, amennyiben nem kapcsolódik hozzá az örökkévalóság gondolata, s nem kötődik be a megváltás vallási kontextusába, Adornónál a halálhoz való „előrefutás” heideggeri gondolkörének implicit kritikája is egyben. Erre utal, s ezt a gyanút erősíti meg az a bekezdés, amely bevezeti Kierkegaard utolsó előtti – II. folyam, IX. beszéd – beszédének tematikáját az értelmezésbe: „A szeretet cselekedete, amellyel megemlékezünk a holtakról”³⁷. Adorno itt fölidézi Kierkegaard allegorikus fordulátát, mellyel a halált annak a „hatalmas gondolkodónak” nevezi, „aki nem csupán egészen az alapzatig végiggondol minden érzékcsalódást, hanem gondolkodásával egyszerismind vissza is vezeti őket az alapba.”³⁸ Adornót ez az allegória meglepő módon Baudelaire-nek arra a költeményére emlékezteti, amely a halált vén hajóskapitányként idézi meg. Ez a költemény, ha nem tévedek, az „Utazás” című vers utolsó két szakasza (VIII), amelynek utolsó soraiban az

³³ „’Aber wahrlich, wer nicht verstehen will daß des Menschen ganze Lebenszeit die Zeit der Hoffnung sein soll, ist verzweifelt.’” (Adorno 1962, 232/259.)

³⁴ „Die Hoffnung, die Kierkegaard gegen den ’Ernst des Ewigen’ stellt, ist aber keine andere als die auf die leibhafte Wirklichkeit der Erlösung”

³⁵ Benjamin, W.: *Angelus novus*. 1980, Budapest, Magyar Helikon, 190.

³⁶ Mint ahogyan Cassirer is így érvel mindkettejük ellen az ugyancsak a negyvenes évek New Yorkjában született, s az „állam mítoszáról” szólva a nemzetiszocializmus gyökereit feltárni igyekvő könyvében. Lásd különösen a záró fejezetet – *Technik moderner politischen Mythen* – in Cassirer, E.: *Der Mythos des Staates, Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. 1994, Frankfurt am Main, Fischer Verlag, 384. ssk.

³⁷ „Der Liebe Tun, eines Verstorbenen zu gedenken”

³⁸ „der nicht nur jede Sinnestäuschung bis auf den Grund durchdenkt, sondern sie auch in den Grund denkt” (Adorno 1962, 234.)

„utazók” az örvény (barlang?) mélyére/alapjára (*au fond du gouffre*) merülni vágnak, nem számít, Pokol az, vagy Menny, az Ismeretlen mélyére, hogy valami *újat* találjanak.³⁹ Adorno ezen a ponton, ahol Kierkegaard szavait Baudelaire-ébe fonva elveti a puszta filozófiai újdonságkeresést, meglepő fordulattal szükségét érzi annak, hogy elhárítsa Kierkegaard feje fölül a gyanút, hogy ezt a hasonlatot „ontológiailag, változhatatlan egzisztenciálként”⁴⁰ gondolta legyen el. Ám itt nem a megváltás örökkévalóságát állítja szembe a puszta ontológiai gondolkodással, hanem azt emeli ki, hogy a történelem belefoglaltatik a gondolkodásba. Azokban a kierkegaardi megfontolásokban ugyanis, melyek a viszonzást elvileg kizáró, a *do-ut-des-től* teljesen mentes szeretetre összpontosítanak, s ezzel ismét a *lehetőség* megnyílására a *lehetetlenséggel* szemben, a kapitalista társadalom kritikáját fedezi fel.

Bárhogyan értékeli is önmagában véve ezt a Kierkegaard-értelmezést, annyi bizonyos, hogy az egzisztenciáléokra építő ontológiai filozófiával szemben egyrészt a filozófiai társadalomkritika szükségességét emeli ki, másrészt a megváltás örökkévalóságának figyelembe vételére hív fel. Kimondatlanul ugyan, de e kettő akár össze is kapcsolódhat, hiszen a „megváltás testi valóságának” figyelembe vétele nagyon is elgondolható olyan társadalmi viszonyok megteremtéseként, amelyek közegében Kierkegaard nem látná szükségesnek, hogy kilépjen a polgári világból, amelyet az eredeti kereszténységtől folyamatosan eltávolodó, hanyatló kereszténység, egyszersmind a transzfiguráció lehetetlenségének világaként értelmez. Így aztán a vallási megújulás élcsapatára vonatkozó korábbi megfontolások egy érdekes csavarral akár világmessianisztikus értelmet is kaphatnak.

³⁹ *O Mort, vieux capitaine, il est temps! levons l'ancre! / Ce pays nous ennuie, ô Mort! Appareillons! / Si le ciel et la mer sont noirs comme de l'encre, / Nos cœurs que tu connais sont remplis de rayons! // Verse-nous ton poison pour qu'il nous réconforte! / Nous voulons, tant ce feu nous brûle le cerveau, / Plonger au fond du gouffre, Enfer ou Ciel, qu'importe? / Au fond de l'Inconnu pour trouver du nouveau!* (Baudelaire, Ch.: *Les Fleurs du Mal*. 1964, Paris, Éditions Gallimard, 153. – kiemelés az eredetiben.)

⁴⁰ „nicht ontologisch gedacht, als invariantes Existenzial”

Referencia:

- Adorno, Theodor W.: „Kierkegaards Lehre von der Liebe”. In uő: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*. 1962, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 217–236.
- Baudelaire, Ch.: *Les Fleur du Mal*. 1964, Paris, Éditions Gallimard
- Benjamin, W.: *Angelus novus*. 1980, Budapest, Magyar Helikon
- Boros Gábor: „Bevezetés: A cogitótól a générositég. A descartes-i fa organikus egysége”. In R. Descartes: *A lélek szenvedélyei és más írások*. 2012, Budapest, L'Harmattan, 14–51.
- Boros Gábor: „Az emóciók/érzelmi megmozdulások intellektualitás”. In uő: *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. 2014, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó – Eötvös Loránd Tudományegyetem, 141–156.
- Boros Gábor: „Malebranche és az istenszeretet karteziánus fogalma”. In uő: *A szeretet/szerelem filozófiája. Szisztematikus-történeti tanulmányok*. 2014, Budapest, ELTE Eötvös Kiadó – Eötvös Loránd Tudományegyetem, 157–176.
- Boros Gábor: „Vallási érzelmek Pascalnál és Descartes-nál”. *Különbség* 2015/1, 53–64.
- Cassirer, E.: *Der Mythos des Staates, Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*. 1994, Frankfurt am Main, Fischer Verlag
- Kierkegaard, S.A.: *Der Liebe Tun. Etliche christliche Erwägungen in Form von Reden*. 1966, Düsseldorf, Diederichs
- Kierkegaard, S.A.: *Vagy-vagy*. 1978, Budapest, Gondolat