

## Dixit insipiens\* – A *Filozófiai morzsák* viszonya a hegeli filozófiához a racionális istenbizonyítás tükrében egy filológiai sejtés alapján

Kierkegaard szövegeivel találkozva az olvasóban jogosan alakulhat ki az a kép, hogy itt a szerző Hegel filozófiájával, az „általános” uralmával szemben intézett kérlelhetetlen támadásával van dolga, amely az egyént az őt megillető helyre igyekszik visszahelyezni. Ugyanakkor Jon Stewart – a Koppenhágai Egyetem Søren Kierkegaard Kutatóközpontjának professzora, a Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources című monumentális, 21 kötetes sorozat szerkesztője – az elmúlt bő egy évtizedben bemutatott, Kierkegaard dán kontextusára és a művek keletkezéstörténetére fókuszáló, kikezdehetetlen filológiai pontosságú kutatásai teljesen új megvilágításba helyezték Kierkegaard és Hegel viszonyát. Ma a Kierkegaard-kutatás alapvetésének tekinthető az a nézet, hogy egyfelől a dán aranykor intellektuális és teológiai vitái gazdagabbak és sokszínűbbek voltak annál, hogysen a hegeliánus és anti-hegeliánus ellentéttel le lehetne írni őket; másfelől pedig hogy Kierkegaard művei jelentésüket csakis e vitákon keresztül szemlélve nyerik el, hiszen a szerző erősen polemikus állításai máskülönben referenciájukat veszítenék.<sup>1</sup> Stewart filológiai és filozófiai felkészültsége egyaránt megkérdőjelezhetetlen, megállapításai történeti értelemben megingathatatlanok tűnnek. Ugyanakkor – Antony Aumannt követve – mégis érdemes feltennünk a kérdést: ha a filozófiai vitákat nem pusztán történeti, hanem emellett *tematikus, tartalmi* kérdéseknek is

---

\* A jelen dolgozat alapjául szolgáló előadás egy korábbi verziója elhangzott a XIII. Eötvös Konferencián. Szeretnénk megköszönni a hallgatóságnak az ott elhangzott kérdéseket. Ezen kívül szeretnénk megköszönni, hogy a kézirat elolvasásával, valamint kérdéseikkel és tanácsaikkal segített jelen dolgozat elkészültét Borbély Gábornak, Boros Gábornak, Csikós Ellának és Czákó Istvánnak. Végül, de korántsem utolsó sorban, nagyon köszönjük Faragó-Szabó Istvánnak, hogy dolgozatunk elkészítésében nélkülözhetetlen szerepet játszott mind aprólékos tartalmi és stilisztikai észrevételeivel, mind a két szerző együttműködését is lehetővé tevő Eötvös Collegium Filozófia Műhely inspiráló és kollegiális szellemi légkörének kialakításával és fenntartásával.

<sup>1</sup> Stewart alapvető munkája ebben a témában: Stewart, Jon: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. 2003, Cambridge, CUP. Magyar nyelven elérhető egy – témába vágó – tanulmánya: Stewart, Jon: „Hegel, Kierkegaard és a közvetítés a *Filozófiai Morzsákban*”. *Magyar Filozófiai Szemle* 2003/1–2. <http://epa.oszk.hu/00100/00186/00014/stewar0312.html>

tekintjük, nem vész-e el egy alapvetőbb szempont a hatástörténet egyoldalú hangsúlyozásával?<sup>2</sup> Nincs-e szükség arra, hogy – tudva, Kierkegaard fő ellenfelei kora teológusai és filozófusai voltak, azaz Hegelhez is rajtuk keresztül viszonyult – megvizsgáljuk: mi a viszonya Kierkegaard filozófiájának Hegel filozófiájához? Hiszen – bár a történeti és filológiai megközelítés elengedhetetlen feltétele az egyes szerzők álláspontja *megértésének* – a legfontosabb feladat mégis a filozófiai vita *lényegének* rekonstruálása. Természetesen, önmagában már az is eredmény, ha ki tudjuk mutatni, hogy *van* ilyen lényeg, és a két szerző nem azonos filozófiatörténeti–fogalmi keretben tett különböző állításokat, hanem egyazon kérdésről fogalmazott meg eltérő véleményt.

Jelen dolgozatunkban amellet érvelünk, hogy – ismét Aumannra hivatkozva – egy partikuláris kérdésben – az ontológiai istenérvnek a *Filozófiai morzsák*<sup>3</sup> retorikájában és filozófiai érvelésében betöltött szerepében – kimutassunk egy ütközőpontot Hegel és Kierkegaard filozófiája között. Állításunk összeegyeztethető Stewart azon megállapításával, miszerint a *Morzsák* Martensen ellen irányult.<sup>4</sup> További evidenciaként szolgál mellette, hogy a hegelianus Beck a *Filozófiai morzsák*ról írott recenzióját Kierkegaard azért kritizálta, mert az nem ismerte fel, hogy Kierkegaard „nemcsak a *Filozófiai morzsák* egy kis részét, hanem az egész művet általában a spekulatív gondolkodás egy aspektusa kritikájának szánta.”<sup>5</sup> Ez az aspektus pedig a véges és végtelen közötti közvetítés aspektusa, amelynek központi szerepe van az istenbizonyítékok kérdésében. Állításunk tehát egyrészt az, hogy Kierkegaard központi szerepet szánt a műben az ontológiai istenérv elleni polémiának, másrészt hogy álláspontja – még ha nem is Hegellel szembeni direkt polémiának szánta, amelyet szerintünk Stewart meggyőzően bizonyít, akkor is – e kérdésben összeegyeztethetetlen Hegelével.

Dolgozatunkat arra a filológiai feltevésre alapozzuk, hogy a *Filozófiai morzsák* Propositionója Gaunilo műve címének parafrázisa. Ennek nyomán amellet fogunk érvelni, hogy az ontológiai istenérv – és egyáltalán, a racionális istenhit – elleni érvek a *Morzsák*nak nem csupán egyik témája a sok közül, hanem a központi kérdésfelvetése. Emellet szeretnénk bemutatni Hegel vallásfilozófiájának egy olyan értelmezési keretét – a hagyományos vallásos érzület és intézményrendszer megrendülésére

---

<sup>2</sup> Aumann egy – szerintünk alapvetően helyes – középutat javasol: a korábbi szakirodalom ellenében elfogadja Stewart állítását, mely szerint Kierkegaard alapvetően a dán hegelianusok ellen érvel, azonban vitatja, hogy Kierkegaard ne tett volna elméleti ellenvetéseket a hegelianizmussal szemben, és támadásai pusztán ad hominemnek lennének tekinthetők, maga pedig – tág értelemben vett – hegelianus volna. Aumann, Antony: „Kierkegaard’s Case for the Irrelevancy of Philosophy”. *Continental Philosophy Review* 2009/42, 221–248.

<sup>3</sup> Kierkegaard, Søren: *Filozófiai morzsák* (ford. Hidas Zoltán) [a továbbiakban *FM*]. 1997, Budapest, Göncöl.

<sup>4</sup> Stewart: *Kierkegaard’s Relations*, 2003, 338.

<sup>5</sup> Stewart: *Kierkegaard’s Relations*, 2003, 337. Amennyiben külön nem jelezzük, minden fordítás a sajátunk.

adott válaszkérés – amelyben Hegel és Kierkegaard osztoznak, és amelyben közös viszonyítási rendszerben lehet értelmezni állításaikat. Amennyiben tehát igazunk van abban, hogy az ontológiai istenérv szerepe központibb a *Filozófiai morzsák* diskurzusában, mint azt általában feltételezni szokták, akkor annak vizsgálata, hogy ebben a közös keretben miként viszonyulnak a racionális istenbizonyításhoz, lehetőséget teremt arra, hogy az egyébként csaknem összemérhetetlen hegeli és kierkegaard-i filozófiát tartalmi összehasonlításnak vessük alá.

Hegel vallásfilozófiájának bemutatása után amellet fogunk érvelni, hogy Stewartnak igaza van akkor, amikor azt állítja, hogy lévén Hegel az intézményesült vallást mint a tudományos megismerés terepét, Kierkegaard pedig a krisztushitet mint az egyéni üdvözülés útját tekintette gondolkodása tárgyának, ezért kettejük között szubsztantív vita *e tekintetben* nem jöhet létre. Azonban azt állítjuk, hogy éppen ez a közös keret lehetővé teszi, hogy – a Stewart által kellően nem vizsgált – előfeltevések is összehasonlíthatók legyenek, és itt már valódi, tartalmi vita bontakozik ki a két szerző között, hiszen Kierkegaard a személyes hitet – Hegel felől nézve – a tartalom feláldozásával igyekszik megmenteni, míg Hegel a vallás társadalomszervező, tehát megismerő funkcióját – Kierkegaard felől nézve – a személyes hit eljelentéktelenítésével próbálja megtartani.

A továbbiakban előbb (I.) elhelyezzük a *Filozófiai morzsák* az életműben és végigjárjuk központi gondolatmenetének a jelen tanulmány szempontjából meghatározó mozzanatait, majd (II.) áttekintjük az ontológiai istenérv azon történeti aspektusait, amelyek elengedhetlenek írásunk szempontjából, ezután (III.) a kutatásunkat elindító filológiai feltevésre építve bemutatjuk az ontológiai istenérvnek a *Filozófiai morzsák*ban betöltött szerepét. A negyedik részben (IV.) rátérünk Hegel álláspontjára az ontológiai istenérvvel kapcsolatban és a vita tétjére, végül (V.) levonjuk a konklúziót. Terjedelmi okokból dolgozatunkban Kierkegaard és Hegel viszonyán belül szigorúan csak az ontológiai istenérv szerepére koncentrálunk, és nem vonjuk be a vizsgálatba a megtestesülés ehhez szorosan kötődő problémakörét.

## I. Kierkegaard és Szókratész

### 1. A és B

A *Filozófiai morzsákat* (*Philosophiske Smuler*) Kierkegaard 1844-ben jelenteti meg Johannes Climacus szerzői álnéven. Számos pszeudonim írásával ellentétben ezt a munkát „valóban” ő adja ki: a climacusi szerzőség mellett a címdalalon „S. Kierkegaard” kiadóként szerepel.<sup>6</sup> Amellett, hogy „mindenki tudta, hogy ki rejtőzik az álnevek mögött”,<sup>7</sup> a jelen tanulmány szempontjából különösen fontos, hogy a „nem valódi álneves írások”<sup>8</sup> saját nevével mint kiadóval történő közreadása révén Kierkegaard nem pusztán az inkognitó nyújtotta „költői alternatívát”<sup>9</sup> használta ki, hanem az inkognitó és a mögötte felsejlő költő közötti különbség – és persze azonosság – kínálta lehetőséget is. Az életmű klasszikus felosztása szerint<sup>10</sup> a *Filozófiai morzsák* az első, pszeudonim korszak középső szakaszába, az ún. „filozófiai korszak”-ba sorolható. Igen kis terjedelme – szemben a *Lezáró tudománytalan utóirat* óriásával – is arra mutat, hogy a mű a kierkegaard-i hitfelfogás *magját* hivatott a lehető legérzékletesebb módon és egyben tömören egybefoglalni.

E vállalkozás alapját a szókratészi módszer egy lehetséges konklúziójával folytatott polémia alkotja. Az Első fejezet A. szakaszában rögtön az első mondatban – reflektáltan – egy kérdéssel indítja a gondolatmenetet: „Mennyiben tanítható-tanulható az igazság? Ezzel a kérdéssel kívánjuk kezdeni. Szókratészi kérdés volt ez, vagyis azzá lett, ama szókratészi kérdés révén, mennyiben tanítható-tanulható az erény.”<sup>11</sup>

A szókratészi kérdés és a szókratészi *kérdés* egészen fiatal korától foglalkoztatta Kierkegaard-t – erről tanúskodik *Az irónia fogalmáról* című doktori disszertációja. A Szókratésznél központi szerepet játszó „ψυχησ θεωπεια, a lélek klasszikus értelemben vett gondozása” – írja Gyenge Zoltán –

---

<sup>6</sup> E tanulmány keretei között a *Filozófiai morzsák* vonatkozásán túl nem térhetünk ki azokra a hermeneutikai lehetőségekre, amelyeket a művek álneves kiadása nyit meg a kutató előtt. Ehhez lásd Poole, Roger: „The Unknown Kierkegaard. 20<sup>th</sup> Century Receptions”. In Alastair Hannay – Gordon D. Marino (szerk.): *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. 1998, Cambridge, CUP, 48–75., főként: 64–65.

<sup>7</sup> Gyenge Zoltán: *Az egzisztencia évszázada*. 2001, Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, 84.

<sup>8</sup> Ezek közül az első a *Filozófiai morzsák*, majd ezt követi a monumentális *Lezáró tudománytalan utóirat*, melyek Johannes Climacus szerzői álnévvél látnak napvilágot, eztán Anti-Climacus „szerzőségével” a *Halálos betegség* és *A keresztény hit iskolája*. Vö. Czákó István: *Hit és egzisztencia*. 2001, Budapest, L'Harmattan, 22.

<sup>9</sup> Gyenge 2001, 83.

<sup>10</sup> A kérdés kényességére itt csak felhívjuk a figyelmet, lásd Czákó 2001, 22.

<sup>11</sup> FM, 15.

a külső szituációval szemben, a belső „léthelyzet” előtérbe állítását jelenti, melyet személyes életében jól példáz a daimonion szerepe és funkciója; hiszen általa a döntés, a választás kívülről a bensőbe – kierkegaard-i értelemben – a szubjektumra ill. annak bensőségességére helyeződik át.<sup>12</sup>

Kierkegaard Szókratész-képe az időben előrehaladva folyamatosan változik az életműben, a „bensőségesség dialektikájának” mozzanata azonban már a *Filozófiai morzsák* idején is meghatározó.<sup>13</sup> Az e művet átszövő polémia egyértelműen nem a kérdés metódusával, hanem azzal a feltevessel szemben folyik, hogy bármilyen diairetikus, maieutikus, szillogisztikai módszer, egyáltalán, bármilyen *módszer* pozitív válasszal szolgálhatna az igazságra vonatkozó kérdésre. Mármost amennyiben a kérdés metódusa révén a tanító *készítésként* lehet a tanítvány segítségére, aki ezáltal felismerheti, hogy kezdettől fogva birtokában volt az igazságnak, noha ennek nem volt tudatában – akkor annak a *pillanatnak*, amelyben erre rájött, egyáltalán nincs meghatározó szerepe, hiszen „ugyanabban a röpke pillanatban ez a pillanat az örökkévalóba rejtezik”.<sup>14</sup>

Ha mármost máshogyan áll a dolog, az időbeli pillanatnak döntő jelentőséggel kell bírnia, oly módon, hogy egyetlen pillanatra se feledhetem sem az időben, sem az örökkévalóságban, mivel az örökkévaló, amely korábban nem volt, ebben a pillanatban keletkezett.<sup>15</sup>

E mondat, amely a B. szakaszt, s ezzel a mű egész további részét az A.-ban kifejtettekkel szemben pozícionálja, nemcsak a *Filozófiai morzsák*, de a kierkegaard-i hitfelfogás egészét tekintve is központi jelentőségű.

---

<sup>12</sup> Gyenge Zoltán: *Kierkegaard és a német idealizmus*. 1996, Szeged, Ictus, 161.

<sup>13</sup> Gyenge 1996, 162.

<sup>14</sup> *FM*, 20.

<sup>15</sup> *FM*, 20.

## 2. Az abszolút paradoxon

A dolog mármost – Kierkegaard felfogásában – „máshogyan áll”. Mint fent utaltunk rá, a *Filozófiai morzsák* fontos szerepet tölt be az életműben, tehát az értelmezésben is kiemelt figyelemmel kell kezelnünk. Itt ki kell térnünk a mű gerincét alkotó gondolatmenet áttekintésére, amelynek kulcsa a paradoxon fogalma. Ha pedig a paradoxon szerepét és jelentőségét felmérjük, nyilvánvalóvá válik, hogy az istenérvekkel folytatott, noha csak helyenként fel-felbukkanó, a felszín alatt mégis folyamatosan jelenlévő polémia is meghatározó szerepet tölt be a *Filozófiai morzsák*ban.

Amennyiben viszont kilépünk a szókratészi tanítás keretéből, vagyis ha elvetjük magát a velünk születettségre vonatkozó kérdést, akkor a tanítvány nincs kezdettől fogva birtokában az igazságnak, vagyis arra a világon senki és semmi nem emlékeztetheti. Ebben az esetben nem egyszerűen „nem emlékszik” az igazságra, vagy „nem látta még be” – miként a szolgafiú, aki „magától” *felidézi* a geometriai tételt Szókratész bábáskodása mellett –, és egyáltalán semmilyen hasonló, az emberi racionalitás szférájára utaló *tudatállapot*-leírás nem jellemzi helyzetét. A Kierkegaard által használt terminus nem a tanítvány mentális potenciálját helyezi középpontba, hanem egzisztenciális állapotát: „ő maga a nem-igazság”.<sup>16</sup> Aki pedig „maga a nem-igazság”, az nemcsak hogy nincs birtokában az igazságnak, de még az igazság megértésének *feltételét* sem találhatja meg saját magában. Ha megtalálhatná, *csak idő kérdése* volna, hogy mikor bukkan rá a feltételre és „használja föl” azt az igazság elérésére. Ha azonban *bármi* is csak idő kérdése volna, egy lépéssel sem kerülnénk ki a szókratészi módszer keretei közül, és a pillanatnak egyáltalán nem volna jelentősége. A pillanatnak azonban döntő jelentősége van, benne ugyanis *olyasmi történik meg, ami nem történhet meg*: a tanítvány megkapja a feltételt, ami azonban kizárólag Isten közreműködésével lehetséges.<sup>17</sup>

Míg a szókratészi keretben éppen az a központi elem, hogy a tanítvány *ugyanaz*, aki már korábban is birtokában volt az igazságnak, itt a hangsúly arra kerül, hogy a tanítvány a pillanatban annak ébred tudatára, ő maga a nem-igazság, következésképpen a pillanatban olyan valakivé válik, *aki ő korábban*

---

<sup>16</sup> FM, 21.

<sup>17</sup> FM, 22. Vö. „Az ilyen pillanat sajátos természetű. Persze, pillanathoz illően rövid és időbeli, továtűnő, mint általában a pillanat, a következő pillanatban már el is múlt, akárcsak általában a pillanat, és mégis színültig van az örökkévalóval. Egy ilyen pillanatnak legyen hát különleges neve, nevezzük így: *az időke teljessége*.” (FM, 26–27.)

*nem volt*, „más minőségű emberré lesz, vagyis más szóval: új emberré.”<sup>18</sup> Kierkegaard – állítja Alistair Hannay –

nem fogalmaz egészen világosan azt illetően, mit jelent pontosan ez a változás, de úgy sejthetjük, abban a keretben írható le, amelyben az egyén új létértelmezését szembehelyezzük a régivel; vagyis az egyén ama *raciónalisán igazolhatatlan* döntésének keretében, hogy ragaszkodik a megbékéléshez [reconciliation] az egyetlen lehetséges módon, ha már világossá vált, hogy a létezésben való helyzeti előny [...] semmiféle utat nem biztosít ahhoz.<sup>19</sup>

Az „egyetlen lehetséges mód” azonban *lehetetlen*: Isten *abszolút módon* különbözik az embertől, s az ember számára ez kizárólag Isten segítségével válhat világossá – de hogyan nyújthatna segítséget az abszolút módon különböző az abszolút módon különbözőnek? „Szemlátomást paradoxon előtt állunk.”<sup>20</sup> E paradoxon az, amit az örökkévaló Isten létrehoz azáltal, hogy megjelenik *az időben*; hogy ember lesz, aki „ugyanolyan, mint a többi ember [...] s ez az ember egyszersmind az Isten.”<sup>21</sup> Ez a paradoxon cseng „visszhangként a botránkozásból”,<sup>22</sup> ez feszül a *pillanatban* – ez vezet a *döntéshez*. Ha ez nem így lenne, *ismernénk* Istent, s így minden további nélkül alkalmazható volna a szókratészi rávezetés. Ebben az esetben azonban a tanítvány nem maga a nem-igazság lenne, amivé „tulajdon vétké”, a *bűn* miatt vált,<sup>23</sup> a pillanat pedig elvesztené jelentőségét. Ezzel visszatérnénk a kiindulásponthoz; értelmét vesztené az újrakezdés.

Szókratészi szemmel a pillanat nem látható s el nem különíthető, nem létezik, nem létezett, s nem fog eljönni soha. A tanuló éppen ezért maga az igazság, a készítés pillanata pedig merő tréfa, amolyan alcím, amely nem tartozik lényegileg a könyvhöz, s a döntés pillanata ostobaság; mert ha feltételezzük a döntést, a tanuló nem-igazsággá lesz [...], csak hogy épp ez teszi szükségessé a kezdést a pillanatban.<sup>24</sup>

De vajon megalapozott-e a fenti módon *következtetni*, ha egyszer a *Filozófiai morzsák* gondolatmenetének az az előfeltétele, hogy következtetéssel *nem lehet* eljutni az igazsághoz? E kérdésben Evans okfejtésével értünk egyet, aki különbséget tesz az apologetikus érvelés két fajtája

---

<sup>18</sup> FM, 27.

<sup>19</sup> Hannay, Alastair: *Kierkegaard. (The Arguments of the Philosophers)*. 1999, London – New York, Routledge, 40. – Kiemelés tőlünk, T.F. & T.O.I.

<sup>20</sup> FM, 64.

<sup>21</sup> FM, 62–63.

<sup>22</sup> FM, 71.

<sup>23</sup> FM, 23.

<sup>24</sup> FM, 70–71.

között. Az egyik típusba tartoznak azok az érvek, amelyek előfeltételezik a hitet és meghagyják a botránkozás lehetőségét, hiszen

Climacus szerint a botránkozás lehetősége belső tulajdonsága az autentikus kereszténységnek. Valójában úgy véli, [...] a botránkozott tudatnak a kereszténység állításaira adott reakciói egyfajta igazolásai ezen állítások igazságának.<sup>25</sup>

A másik típusban azok az érvek találhatók, amelyek egyfelől nem előfeltételezik a hitet (hiszen azt állítják, hogy valamilyen racionális következtetés útján meg fogják *alapozni* azt), illetve amelyek nemcsak teret nem hagynak a botránkozásnak, de azzal a céllal születnek meg, hogy eloszlássák bármiféle botránkozás lehetőségét. Ebbe a típusba tartozik a klasszikus ontológiai Istenérv.

---

<sup>25</sup> Evans, C. Stephen: *Kierkegaard on Faith and the Self*. 2006, Waco (Texas), Baylor University Press, 141.



## II. Egy érv története

### 1. Anselm és Gaunilo

A következő fejezetek Kierkegaard és Hegel istenérv-szemléletére vonatkozó gondolatmenetének tág kontextusát egy nyolc évszázados hagyomány alkotja, amely Canterburyi Szent Anzelm (Anselmus Cantuariensis) 1077-es *Proslogion*jával kezdődik.<sup>26</sup> Itt csak röviden tehetünk említést az Anzelm korában, illetve a későbbi évszázadokban kialakuló vitáról, amelyhez mind Hegel, mind Kierkegaard mintegy *életművével* szól hozzá.

1076-ban születik meg Anzelm *Monologion* című műve, melynek célja, hogy egy *a posteriori* érv-láncolaton keresztül észérvekkel is alátámassza a Szentírásban Isten létezéséről és lényegéről foglaltakat.<sup>27</sup> Egy évvel később azonban Anzelm úgy találja, bármily sikerült volt is ez a vállalkozás, a legméltóbb az volna, ha *egyetlen* érveléssel is alá tudná támasztani mindazt, amit az előző műben viszonylag nagy terjedelemben már kidolgozott. Amikor ez az érv hosszas kínlódás után „megjelent előtte”,<sup>28</sup> Anzelm megírta a *Proslogion*t, melynek *unum argumentum*a nemcsak történeti, hanem szimbolikus jelentőséget is képvisel az istenérvek hagyományában. A gondolatmenetet számos értelmező két érvre bontja. Az alábbiakban Klíma Gyula nyomán rekonstruáljuk ezeket.<sup>29</sup>

Az első szerint Isten „az, aminél nagyobbát elgondolni nem lehet” (*id, quo maius nihil cogitari potest*). Ez a valami „létezik az értelemben”, hiszen *a balgataq is* megérti leírását, aki pedig azt mondja „az ő

---

<sup>26</sup> „Történetünk” természetesen sokkal régebbre volna visszavezethető, keresztény körben legalábbis Ágostonig, de egyes szerzők már a görögségben felfedezni vélnek „ontológiai” istenérvet, amelyet azonban klasszikus értelemben és tiszta formában Anzelm fogalmazott meg először. Lásd Oppy, Graham: *Ontological Arguments and Belief in God*. 1995, Cambridge, CUP, 4. Az „ontológiai” terminus kapcsán megjegyzendő, hogy ez eredetileg az érvben sokak által felfedezni vélt hibára mutat, ez esetben azonban előjel nélkül használjuk az Anzelmtől eredeztetett érvre, többek között *éppen azért*, mert az alább vizsgálandó szerzőknél is a leggyakrabban így találjuk meg. (Lásd ehhez Borbély Gábor: *Civakodó angyalok*. 2008, Budapest, Akadémiai, 20.)

<sup>27</sup> Vö. Canterburyi Szent Anzelm: „Monologion”. In uő: *Filozófiai és teológiai művek I.* (ford. Dér Katalin). 2001, Budapest, Osiris, 40–148, itt: 41–42.

<sup>28</sup> Anzelm: „Proslogion”. In Anzelm 2001, 165–204, itt: 166.

<sup>29</sup> Klíma Gyula: „Szent Anzelm és az ontológiai istenérv”. *Világosság* 1983/12, Melléklet, 3–7. Érv-rekonstrukciók: 6. Azért közöljük mindkét rekonstrukciót, mert az első változat a számunkra kiemelkedő jelentőségű gaunilói kritika, a második az utókor (így Descartes, Spinoza és Leibniz) érvei szempontjából szemléletesebb. Az évtizedes vitában való állásfoglalásra (egy érvnek tekinthető-e Anzelm argumentációja) itt nem vállalkozhatunk, de jelezzük, hogy írásunk szempontjából nem Anzelm munkájának logikai elemzési lehetőségei, hanem *célküzvése* bír jelentőséggel. Azt ugyanakkor fontos leszögeznünk, hogy a két érv értelmezés elfogadása nem jelenti, hogy ne beszélhetnénk *unum argumentum*ról, „mert az »argumentum« (szemben az »argumentatio«-val) általában nem érvet jelent Anzelm és kortársai számára, hanem olyan alapelvet, amely az érvelés során alkalmazható [...]”. (Borbély 2008, 25.)

szívében: Nincs Isten.”<sup>30</sup> Egy dolog vagy csak az értelemben, vagy a valóságban is létezik. Tegyük fel, hogy „az, aminél nagyobbat elgondolni nem lehet”, csak az értelemben létezik. Elgondolható azonban *valami*, ami a valóságban is létezik, márpedig a valóságosan is létező nagyobb,<sup>31</sup> mint ami csak az értelemben van meg. Így arra jutunk, hogy létezik valami, ami nagyobb annál, aminél nagyobbat elgondolni nem lehet, ez pedig ellentmondás. Következésképp Isten a valóságban is létezik.<sup>32</sup>

A második érv hasonlóképpen kezdődik (Isten az, aminél nagyobbat elgondolni nem lehet). Tegyük fel, hogy Istenről el lehet gondolni, hogy nem létezik. El lehet azonban gondolni valamit, amiről nem lehet elgondolni, hogy nem létezik, márpedig az ilyen dolog nagyobb (*maius*) mindannál, amiről el lehet gondolni a nem-létet. Vagyis, létezik olyan dolog, ami nagyobb, mint aminél nagyobbat elgondolni nem lehet – ez pedig önellentmondás. Következésképp nem lehet igaz, hogy Isten nem létezik.<sup>33</sup>

Akár egy, akár két évről beszélünk, közvetve mindkettő az ellentmondás kizárásának arisztotelészi alapelvén nyugszik. Az érvek közvetlen alapja, mint látható, az, hogy még a balgatat is elfogadja, hogy Isten „az, aminél nagyobbat elgondolni nem lehet”, hiszen ez még semmit nem mond Isten létezéséről – vagyis arról, amit a balgatat tagad. „Más ugyanis az, hogy egy dolog az értelemben létezik, és megint más megérteni, hogy ez a dolog létezik.”<sup>34</sup>

Az első, aki reagált Anzelm művére, rendtársa, Gaunilo volt, aki *Liber pro insipiente* című munkájában írta meg „válaszát”.<sup>35</sup> A mű „a balgatat nevében” – „*pro insipientē*” – íródik. Gaunilo azt az anzelmi premisszát támadja, mely szerint a balgatat (*insipiens*) akkor is rendelkezik Isten fogalmával, ha azt mondja szívében „Nincs Isten”, mivel a szó jelentése megvan az elméjében. Művének érvelése

---

<sup>30</sup> Zsolt. 14:1, Károli Gáspár ford.

<sup>31</sup> Itt gondoljunk a „maius” jelzőnek a „nagy”-nál sokkal tágabb jelentésére: „tökéletesebb”, „teljesebb”.

<sup>32</sup> E tanulmány keretei között csak említés szintjén térhetünk ki arra a hosszú pályát befutó ellenvetésre, hogy az anzelmi istenérv a létezés elsőleges predikátumként kezeli. Ettől az ellenvétéstől több módon is megmenthető a gondolatmenet (lásd az egyes olvasatokhoz Borbély 2008, 24–26.), az egyik leghatásosabb pedig ezek közül az, ha egy helyett – a fent említett értelemben – két évről beszélünk, ekkor ugyanis a cáfolat, mely szerint a létezés nem predikátum, csak az elsőre vonatkozik.

<sup>33</sup> Mint Klima megjegyzi, ez az érv „egyrészt az előző érv konklúzióját is támogatja, másrészt sokkal inkább hasonlít az újkori ontológiai istenérvekhez.” (Klima 1983, 6.)

<sup>34</sup> Anzelm: „Proslogion”. In Anzelm 2001, 176.

<sup>35</sup> „Gaunilo könyve a balgatat nevében”, in Anzelm 2001, 220–231.

jórészt Anzelm munkájának általa némiképp félreolvasott érvei ellen szól,<sup>36</sup> számunkra azonban itt sokkal fontosabb a végkövetkeztetés, a mű átfogó ellenérve, vagyis hogy az Isten létezését logikai úton bizonyítani kívánó írás kizárólag akkor „érhet célt”, ha *posztulálja* Isten fogalmának meglétét a tanítvány elméjében – vagyis: ha előfeltételezi, aminek a bizonyítására vállalkozott. Ezért aki

csak azt ismételteti, hogy másként a mindennél nagyobb nem lenne mindennél nagyobb, az nem veszi eléggé figyelembe, ki is az, akihez beszél. Én [nem Gaunilo, hanem a balgatag!] tudniillik nem állítom, sőt éppen hogy tagadom vagy kétségbe vonom, hogy ez az értelmekben meglévő valami nagyobb lenne akár egyetlen valóságosan létező dolognál is, és csak olyan jelentésben engedem meg ezt, ahogyan „értelemben létnek” kell mondanunk azt, amikor a lélek pusztán a hallott hangalak alapján próbál meg képet alkotni egy számára tökéletesen ismeretlen dologról.<sup>37</sup>

Gaunilo Anzelm saját gondolatmenetére támaszkodva érvel ellene: miközben a *Proslogion* alapján a balgatag azért mondhatja szívében, hogy nincs Isten, mert különbség van aközött, amikor valamit valóságos volta alapján, *secundum rem*, és amikor annak hangalakja szerint, *secundum vocem* gondolunk el (Anzelm értelmezésében az utóbbi esetben lehetséges a balgatag tagadása).<sup>38</sup> Gaunilo ezt egy másik ponton használja fel, amennyiben az ő érvelése szerint csak azért lehetséges, hogy a balgatag megérti az „id, quo maius...” meghatározást, mert *hangalakja alapján* képes megérteni a jelentését, ez azonban egyáltalán nem jelenti, hogy *magának a dolognak* (Istennek) a létezését fogadná el.<sup>39</sup>

E gondolatmenet egy változatának tekinthető konstitutív és parazita referálás megkülönböztetése a modern szakirodalomban.<sup>40</sup> Konstitutív referálásról beszélhetünk, amikor valaki egy gondolati tárgyra úgy referál, hogy annak egy adott leírásával is rendelkezik. Ugyanakkor képesek vagyunk egy adott, valaki más gondolataiban meglévő tárgyra is referálni – ezt nevezzük parazita referálásnak –, úgy, hogy ebben az esetben egyáltalán nem vagyunk kötelesek elfogadni az ő

---

<sup>36</sup> Altrichter Ferenc: „Fogalom és lét: logikai út istenhez?”. In uő: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban*. 1993, Budapest, Atlantisz, 27–47. [Első megjelenése: *Világosság* 1970/11, 327–334.], itt: 31. Vö. Ruzsa Ferenc: „Hibás, de hol? Anzelm ontológiai istenérve”. *Magyar Filozófiai Szemle* 2003/4., 503–532, itt: 518. skk.

<sup>37</sup> „Gaunilo könyve...”. In Anzelm 2001, 227.

<sup>38</sup> Lásd Dér Katalin jegyzetét: „Gaunilo könyve...”. In Anzelm 2001, 227. 10. jegyzet. és Borbély 2008, 26. Ezt az értelmezést látszik hirdetni Bacon is, amikor azt írja, „Mert meg vagyon írva: *Azt mondja a balgatag az ő szívében: nincs Isten*, nem az áll ott, hogy a balgatag azt gondolja az ő szívében, inkább csak gépiesen mondogatja magában, mert így szeretné, mintsem hogy tökéletesen hinne benne vagy meggyőződése lenne.” (Bacon, Francis: *Esszéek avagy tanácsok az okos és erkölcsös életre*. 1987, Budapest, Európa Kiadó – Magyar Helikon, 72–73.)

<sup>39</sup> Lásd „Gaunilo könyve...”. In Anzelm 2001, 224–225.

<sup>40</sup> Lásd ehhez Klima Gyula: „Saint Anselm’s Proof: A Problem of Reference, Intentional Identity and Mutual Understanding”. In Ghita Holmström-Hintikka (szerk.): *Medieval Philosophy and Modern Times (Synthese Library, Vol. 288.)*. 2000, Netherland, Kluwer Academic Publishers, 69–87, itt: 77–79. Lásd ehhez Borbély 2008, 28–30.

leírását vagy annak további következményeit. Így a balgatatag mondhatná, hogy pontosan érti, *mire* gondol vitapartnere, de ez egyáltalán nem kötelezi arra, hogy azt gondolja *arról* a dolgról, amit a másik fél gondol. A balgatatag akkor „referál parazita módon, ha ugyanarra a mentális objektumra referál, amire Anzelm, ám nem ugyanazon leírásnak megfelelően, s ennél fogva nem kell hogy elfogadja mindazt, amit a leírásnak megfelelő konstitutív referálás implikálna.”<sup>41</sup> Minderre később még visszatérünk.

A *Filozófiai morzsák* vizsgálatában a megfelelő helyen még szó lesz Anzelm Gaunilónak adott válaszáról. Itt elegendő annyit megjegyeznünk, hogy Anzelm teljes mértékben megváltoztatja a vita kiindulópontját, amennyiben válasza nem a balgatatagnak, hanem „a hívő Gaunilónak szól”.

Míthogy a fenti műben nem ama bizonyos „balgatatag” próbálja megcáfolni, amit könyvemben állítottam, hanem csak a balgatatag nevében szól valaki, aki maga nem balgatatag, és aki katolikus, elegendő lesz neki válaszolnom.<sup>42</sup>

Eztán Anzelm megerősíti a *Proslogion*-ban elmondottakat, majd cáfolja Gaunilo (vagyis a balgatatag) ellenérveit, mégsem fogadja el vitapartnere vállalt álláspontját – vagyis a balgatatagét. Gaunilótól eztán nem érkezik több reakció.

---

<sup>41</sup> Borbély 2008, 29.

<sup>42</sup> „Anzelm válasza”. In Anzelm 2001, 232–251, itt: 232.

## 2. Érvek és ellenérvek

Az ontológiai istenérvet Descartes tette az újkor egyik legmeghatározóbb toposzává. Érve a fentiek közül a másodikkal mutat leginkább hasonlóságot.<sup>43</sup> Isten ideája, mondja, „olyképpen foglalja magába a létezést, mint ahogyan a háromszög képze magába foglalja azt, hogy három szöge egyenlő két derékszöggel”.<sup>44</sup> Mint az Ötödik elmélkedésben írja, ha

úgy esik, hogy az első és legfőbb létezőről gondolkodom, s ideáját mintegy elmém kincsestárából kiemelem, szükségszerű, hogy valamennyi szükségszerűséget neki tulajdonítsam, [...]. Ez a szükségszerűség pedig tökéletesen elegendő ahhoz, hogy később, mikor fölfigyelek a létezés tökéletesség voltára, helyesen következtessék arra, hogy az első és legfőbb létező létezik.<sup>45</sup>

Bár a következtetés ebben a formában válik az „ontológiai (kartezianus) érv”-vé,<sup>46</sup> ez nem jelenti, hogy Descartes-nál bármelyik érvtípus felváltaná a mindennek alapjául szolgáló hitet.<sup>47</sup>

Boros Gábor Descartes monográfiájában ezzel kapcsolatban a következő megállapítást teszi:

[...] Descartes végső alapzatnak Istent és Isten ismeretét tartotta. Ám az nem kevésbé nyilvánvaló, hogy nem egyszerűen a késői – fenomenológiai illetve analitikus orientációjú – interpretátorok s a tágabban értett felvilágosodás hatására vagyunk hajlamosak arra, hogy az én létezésének s evidens belátásának az istenivel valamiképp szembenálló, önálló fundamentalitást

---

<sup>43</sup> Ezt a verziót, a tökéletességre vonatkozó érvet nevezi Oppy definíció alapuló (*definitional*) ontológiai érvnek, míg az első anzelmi érvmenetet (*id, quo máius...*) konceptuális vagy hiperintenzionális érvnek. (Oppy 1995, 47. skk. és 57. skk.) Mint Altrichter rámutat, a descartes-i gondolatmenet alapját nem Isten helyes leírása, hanem *fogalmának* megadása alkotja (Altrichter 1993, 35–36.)

<sup>44</sup> Descartes, René: *Értekezés a módszerről* (Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor). 1993, n.h., Ikon, 47–79.

<sup>45</sup> Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról* (ford. Boros Gábor). 1994, Budapest, Atlantisz, 84. – Ezen a helyen csak utalni tudunk a különbségre, amely a két descartes-i szöveg hely között fennáll. Mint Ruzsa rámutat, az *Értekezés*ben Isten – mint „egy tökéletes lény” – predikátumként jelenik meg, az *Elmélkedések*ben deskriptióként – „a legtökéletesebb létező” – jelenik meg. (Ruzsa 2003, 521–522.)

<sup>46</sup> Lásd Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája* (ford. Kis János) [a továbbiakban TÉK]. 2009, Budapest, Atlantisz, B630 (488. o.). (A descartes-i érveket sem szabad természetesen összemosnunk: az említett ontológiai – vagy *a priori* – érvet a *Harmadik elmélkedés* kauzális, a *posteriori* érve előzi meg. Lásd Boros Gábor: *René Descartes*. 1998, Budapest, Áron, 281. skk.)

<sup>47</sup> Kierkegaard interpretációjában „Cartesius a görög szkeptikusokhoz hasonlóan azt mondja: a tévedés az akaratból származik, amely kapkod a következtetéssel. Ez a hitre is fényt vet; midőn a hit mellett dönt, vállalja a kockázatot, hogy tévedés, és mégis hinni akarja.” (FM, 111., jegyzet) – A descartes-i érvek rekonstrukciójához és a hit alapvető, elsődleges jelentőségéhez lásd Nolan, Lawrence: „Descartes’ Ontological Argument”. 2001/2011, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/>, utolsó letöltés: 2015 január 05. Vö. <http://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=descartes-ontological>, utolsó letöltés: 2015 január 05.

tulajdonítsunk. E kettősség, ha Descartes rendszerének nem is, de ambivalenciájának mindenképp alapzata.<sup>48</sup>

Alább amellet fogunk érvelni, hogy a hegeli és kierkegaard-i hitfelfogás egyik meghatározó, közös vonása az a törekvés, hogy feloldja ezt az ambivalenciát. Fontosnak tartjuk ugyanakkor kiemelni, hogy Descartes esetében Isten – vagyis a végtelen ideájának ismerete – semmiképpen sem azon a módon alkot végső alapzatot, ahogyan Kierkegaard számára. Míg ugyanis Kierkegaardnál az ember – mint egyes – az Isten színe előtt áll, azaz (megváltatlan állapotában mint nem-igazság) Istentől radikálisan különböző természetű, addig Descartes esetében – noha szubsztancialitás tekintetében kategoriáliskülönbség áll fenn köztük, hiszen Isten egyedül a teljes értelemben vett szubsztancia (amely képes mindentől függetlenül létezni), és ehhez képest az ember csupán teremtett szubsztancia (azaz képes Istent kivételével minden mástól függetlenül létezni)<sup>49</sup> – hiányzik ez a radikális törés. Mint azt többek között az *Elmélkedésekben* is kiemeli, a velünk született ideák, mint gondolkodóképességünk egy speciális fakultása vannak jelen bennünk, amely által olyan módon tudunk a végtelen ideájáról, hogy az nem felétlenül különbözik önmagunk ideájától.<sup>50</sup> Én magam pedig valamilyen értelemben a végtelen lehatárolásaként jövök létre, vagyis érthetjük úgy Descartes gondolatmenetét, hogy amennyiben az értelmünket használjuk, Istenben mintegy részesedünk, és így az értelem használatának szükségszerű következménye Isten ismeretének evidenciája.<sup>51</sup> Descartes ezen értelmezését követi a spinozai filozófia is.

Spinoza ontológiai istenérvének mérvadó megfogalmazását az *Etikában* találjuk.<sup>52</sup> Mint arra többen rámutattak, valójában több ontológiai istenérvről beszélhetünk, és ezek közül csak az egyik támaszkodik a karteziánus érvre, amely a kiválóság fokát és a létezést azonosítja, a másik három a szubsztancia definícióján és az elégséges ok elvén alapul.<sup>53</sup> Érdekes, hogy Kierkegaard Spinoza egy

---

<sup>48</sup> Boros 1998, 303.

<sup>49</sup> Descartes, René: *A filozófia alapelvei* (ford. Dékány András). 1998, Budapest, Osiris, 51. cikkely.

<sup>50</sup> Descartes 1994, 63–64.

<sup>51</sup> Ezt fogja – Kierkegaard nyomán – Franz Rosenzweig mint gondolkodás és lét egységét bírálni (Vö. Rosenzweig, Franz: *Stern der Erlösung*. 1988, Frankfurt, Suhrkamp). A végtelen ideájának szerepéhez Descartes-nál lásd Pavlovits Tamás: „Evidencia és végtelen Descartes-nál”. *Magyar Filozófiai Szemle* 2013/3, 9–29.

<sup>52</sup> Spinoza, Benedictus de: *Etika* (ford. Boros Gábor). 1997, Budapest, Osiris.

<sup>53</sup> Lin, Martin: „Spinoza’s Arguments for the Existence of God”. *Philosophy and Phenomenological Research* 2007/2, 269–297., Jarrett, Charles E.: „Spinoza’s Ontological Argument”. *Canadian Journal of Philosophy* 1976/4, 685–692., Garrett, Don: „Spinoza’s »Ontological« Argument”. *The Philosophical Review* 1979/2, 198–223.; ugyanakkor vannak arra mutató jelek, hogy a szubsztancia definíciója magában foglalja kiválóság és létezés azonosítását: Melamed, Yitzhak Y.: „Spinoza’s Deification of Existence”. In Daniel Garber – Donald Rutherford (szerk.): *Oxford Studies in Early Modern Philosophy Volume VI*. 2013, Oxford Scholarship Online (2012, Oxford, OUP).

másik, a karteziánus filozófiát bemutató elemzésére utal,<sup>54</sup> ami különös jelentőséget nyer annak fényében, hogy miközben Spinoza a kierkegaard-i faktikus lét–ideális lét megkülönböztetést minden bizonnyal elfogadta volna (hiszen a nem létező móduszoknak is vannak ideái), határozottan tagadta volna Kierkegaardnak ebből levont következtetését, nevezetesen, hogy a faktikus létben ne lennének fokozatok, lévén ontológiai istenérve éppen a fogalma folytán szükségszerű és az oka folytán szükségszerű lét megkülönböztetésén alapszik. E szerint, míg a szükségszerű létezőnek nincsen szüksége semmire – Kierkegaard szóhasználatát követve: sem ideális, sem faktuális értelemben – a létezéséhez, addig a kontingens létezőnek szüksége van valami másra a faktikus létezéséhez, miután ideális értelemben ugyanúgy szükségszerű létező.<sup>55</sup>

Bő hetven évvel Descartes *Elmélkedései* után Leibniz is kísérletet tesz arra, hogy saját konceptuális sémájának keretei között igazolja a karteziánus érv konzisztenciáját.<sup>56</sup> A *Monadológiában* az *a posteriori* és az *a priori* bizonyítékokat a harmónia princípiumának megfelelően egyesíti.

[E]gyedül Istennek (vagyis a szükségszerű lénynek) van meg az a kiváltsága, hogy léteznie kell, ha lehetséges. És mivel semmi sem zárhatja ki annak lehetőségét, ami semmilyen korlátot, tagadást és ezért semmiféle ellentmondást nem foglal magában, ez egymaga elégséges ahhoz, hogy Isten létezését *a priori* megismerjük. Ezt bizonyítottuk már az örök igazságok valóságával is. De bizonyítottuk *a posteriori* is, mivel léteznek esetleges lények, melyeknek végső vagy elégséges alapja csak a szükségszerű lényben lehet, amely önmagában hordja létezésének alapját.<sup>57</sup>

Kant az „ontológiai” istenérvekkel szembeni kritikáját az általánosan elfogadott nézet szerint a leibnizi okfejtéssel szemben fogalmazza meg.<sup>58</sup> Amellett érvel, hogy egyáltalán nem kerülünk ellentmondásba, ha egy logikai azonosság predikátumával együtt a szubjektumát is elvetjük.<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> FM, 56.

<sup>55</sup> Vö. Spinoza 1997, 1P8S2.

<sup>56</sup> Lásd Oppy 1995, 24. skk.

<sup>57</sup> Leibniz, G.W.: „Monadológia”. In uő: *Válogatott filozófiai írásai* (ford. Endreffy Zoltán). 1986, Budapest, Európa, 45. (315.) – Kierkegaard feltehetően erre a helyre utal a *Filozófiai morzsák* Spinoza-jegyzetében (lásd alább).

<sup>58</sup> Omri Boehm 2014-ben megjelenő munkájában azt igyekszik alátámasztani, hogy a kantói észkritika az elégséges alap elvével, annak is főképp a spinozai – tehát nem a leibnizi – alkalmazásával folytatott polémia volt. Ez már önmagában figyelemre méltó állítás, Boehm azonban azt is megpróbálja kimutatni, hogy Kant ekképp interpretálható kritikáját a spinozai szubsztancia-monizmushoz való kötődés előzte meg, amelyet az „Isten léte demonstrációjának egyetlen lehetséges bizonyítási alapjáról” című prekritikai tanulmány elemzésével kíván alátámasztani. (Boehm, Omri: *Kant's Critique of Spinoza*. 2014, Oxford, OUP)

<sup>59</sup> TÉK, B622–623. (482–483.)

Nem marad más kiút a számotokra, mint azt mondani: vannak szubjektumok, melyek semmiképpen nem vethetők el, melyeknek tehát fönn kell maradniok. Ám ez csupán annyit jelentene, hogy vannak feltétlen szükségszerűséggel fölruházott szubjektumok, s én éppen ezt a feltevést vontam kétségbe az imént [...].<sup>60</sup>

Metodológiai értelemben Kant megfogalmazása Gaunilóéra emlékeztet: aki olyan előfeltevésből indul ki, amelyet a másik fél nem fogad el, „az nem veszi figyelembe, ki is az, akihez beszél.”<sup>61</sup> Ismét Kanttal szólva, ha a

szubjektumot (Istent) valamennyi predikátumával [...] együtt tekintem, és azt mondom, hogy „Isten van”, vagy hogy „Van Isten”, akkor nem teszek hozzá új predikátumot Isten fogalmához, csupán önmagában feltételezem a szubjektumot valamennyi predikátumával együtt, mégpedig a *fogalomra* vonatkoztatott tárgy gyanánt. [...] Száz valóságos tallérban egy krajcárral sincs több, mint száz lehetséges tallérban.<sup>62</sup>

Hegel Istenérveiről alább bővebben szólunk – ez előtt azonban rátérünk a tanulmányunkat megalapozó filológiai sejtésre és Kierkegaard istenérv-kritikájára.

---

<sup>60</sup> TÉK, B623. (483.)

<sup>61</sup> „Gaunilo könyve...”. In Anzelm 2001, 227.

<sup>62</sup> TÉK, B627. (485.) Fontos itt megjegyeznünk, hogy Kant istenérv-kritikája sokkal inkább *rendszerezése* a korábbiaknak, mintsem új felvetés: annak tagadása, hogy az egzisztencia predikátum lehet, már Gassendi munkájában megjelenik (lásd Altrichter 1993, 38., ill. 42–44.). Altrichter szerint Kant önellentmondásba kerül, amennyiben „az összes egzisztenciális állítás szintetikusságáról tett kijelentése logikailag összeegyeztethetetlen az egzisztencia nem reális predikátum voltáról vallott nézetével.” (Altrichter 1993, 44.) Ruzsa ugyanakkor úgy látja, a „nem reális predikátum” fogalmának bevezetése épp azért szükséges, mert bár az egzisztencia „éppen úgy nem reális predikátum, mint az analitikus ítéletek állítványai, de maga nem analitikus: nem fogalomelemzéssel állapítjuk meg, hanem tapasztalással.” (Ruzsa 2003, 526.)



### III. A balgatag: Uvidende

#### 1. „Spørgsmaalet gjøres af den Uvidende...”

Fent már röviden említést tettünk a marmoutier-i Gaunilóról és Anzelm istenérvére válaszul írott művéről. Szembetűnő mármost a párhuzam e kritika és Kierkegaard érv-szemlélete között: az Istennel és a hittel kapcsolatos *érvek* hibája elsősorban nem az, hogy önellentmondásosak lennének, hanem hogy mindegyik előfeltételez valamit, tudniillik az egyetlen dolgot, ami semmiféle érvből és okfejtéssel nem *vezethető le*: Isten létezését.

Ha ugyanis abban a pillanatban, midőn [az érvelőnek] bele kell fognia a bizonyításba, nem teljesen eldöntetlen, hogy létezik-e az Isten vagy sem, akkor nem is fogja bizonyítani; s ha ilyenformán van a kérdéskor, soha nem is fogja elkezdni, részint sikertelenségétől tartván, mivel az Isten talán nem is létezik, részint pedig mert nincs is mit elkezdenie.<sup>63</sup>

A jelen tanulmányban összefoglalt kutatás alapját azonban egy olyan filológiai sejtés jelentette, amelynek igazolása a fenti tartalmi–gondolati párhuzam mellett egy viszonylag rejtett, ám a *Filozófiai morzsák* elemzésében nagy jelentőségű intertextuális relációt feltételez Gaunilo munkájával. E sejtés igazolása nem pusztán hangsúlyosabbá tenné a *Filozófiai morzsák* istenérveléssel folytatott polémiaját, de annak több szövegszerű megjelenésére vonatkozóan az értelmezés új rétegeit nyithatja meg.

Az említett filológiai sejtés szerint a *Filozófiai morzsák* *Propositio*jához fűzött alcím: „A kérdést a tudatlan teszi fel, aki azt sem tudja, mi indította arra, hogy ekképpen kérdezzen”,<sup>64</sup> Gaunilo Anzelm-kritikája „címének”: [*Gaunilo*] *könyve a balgatag nevében* parafrázisa. Ez igen nehezen igazolható. Mivel Kierkegaard a szöveg egy pontján sem utal közvetlenül sem Gaunilóra, sem Anzelmre, az egyetlen rendelkezésünkre álló *filológiai* bizonyító lehetőség, hogy több szempontból megvizsgáljuk Gaunilo művének címét és a kierkegaard-i *Propositio* alcímét. Az utóbbi a dán eredetiben a következő formában szerepel:

Spørgsmaalet gjøres af den Uvidende, der end ikke veed, hvad der har givet Anledning til at han spørger saaledes.<sup>65</sup>

---

<sup>63</sup> FM, 60.

<sup>64</sup> FM, 15.

<sup>65</sup> Kierkegaard [Johannes Climacus]: *Philosophiske Smuler, eller En Smule Philosophi*. 1844, n.h., S. Kierkegaard, 5. Nyersfordításban: „Kérdezvén a tudatlan által, aki azt sem tudja, mi az oka (*Anledning*), hogy így kérdez.” A szerzők ez úton köszönik meg Valkai Laura segítségét, melyet a dán szövegek vizsgálata során nyújtott.

A fogódzót a latin *insipiens* és a dán *Uvidende* szavak jelentésbeli és alaki hasonlósága nyújtja számunkra. A latin *insipiens* a *'sapio 3 sapi'*, „okos, eszes, belátása van” szóból származó *sapiens*, „okos, értelmes, bölcs” melléknévi igenév *in-* (tagadó) prefixummal ellátott alakja. Ez a szó szerepel a *Vulgata* sokat idézett helyén: „Dixit insipiens in corde suo: »Non est Deus.«”<sup>66</sup>, és Anzelm művében,<sup>67</sup> valamint Gaunilo válaszában címében ablatívusban (*insipiente*<sup>68</sup>). Ugyanígy participium az *Uvidende*, mely a dán *'vide'*, „tudni” igéből vezethető le, hasonló módon, ahogyan az *insipiens* a *sapió*-ból. Feltételezhetjük tehát, de csak feltételezzük, hogy Kierkegaard *Uvidendéje* a latin *insipiens*-re utal.

Ahhoz, hogy e feltevésünket alátámasszuk, először is igazolnunk kell, hogy Kierkegaard ismerte Gaunilo munkáját és annak érvelését. Tudomásunk szerint *egyetlen* olyan szöveghelyet találhatunk nála a *Filozófiai morzáék* keletkezése előtt, amelyen Gaunilót nevét explicit módon említi. Ez a hely egy 1838-as naplóbejegyzés, Karl Rosenkranz *Enzyklopaedie der theologischen Wissenschaften* című 1831-es munkájából készített jegyzeteinek egy szakasza.<sup>69</sup> A szóban forgó fejezet<sup>70</sup> elejéhez Kierkegaard egy rövid összefoglalást ír, mely szerint az, hogy a keleti egyház továbbra is csak az Atyától származónak tekintette a Szentlelket, arra mutat, hogy még nem értette meg teljes mértékben a Szellem szubjektivitását, megmaradt az isteni szubsztancialitás képzeténél. Rosenkranz ugyanitt Anzelm vonatkozó művére is utal,<sup>71</sup> Kierkegaard azonban erről már nem tesz említést. A következő oldalakat csak egy-egy címszóval jelöli, az a szakasz pedig, amelyhez ismét hosszabb jegyzetet ír, a következő:

Anzelm két kisebb írásban fűzte tovább érvét *contra Inipientem*, amelyek a szerzetes marmoutier-i Gaunilo ellen irányultak, aki a létezés és a gondolkodás ezen érvbeli azonosságát ugyanúgy rosszul értette, mint később a kanti iskola, *pro Inipiente* írott könyvében pedig összececerélte az elképzelést az elgondolással, amire azonban Anzelm kifejezetten ügyelt. Épp ama tagadás révén, mely szerint az abszolút *pusztán elgondoltként* egyáltalán nem volna az abszolút, ezzel szemben a fogalom és valósága különbségének tagadása, vagyis lét és gondolkodás azonossága érhet csak fel az abszolút természetéhez,

---

<sup>66</sup> Zsolt. 14:1, lásd még Zsolt. 53:1.

<sup>67</sup> Anzelm: „Proslogion”. In Anzelm 2001, 176.

<sup>68</sup> A *pro* egyik jelentése lehet „vki. védelmében, vki. érdekében” is.

<sup>69</sup> Kierkegaard, Søren: *Journalen (1838)*. In Søren Kierkegaard Skrifter, KK:4, SKS 18, 350. <http://sks.dk/kk/txt.xml>, utolsó letöltés: 2015. január 27. Vö. Rosenkranz, Karl: *Enzyklopaedie der theologischen Wissenschaften* 1831, Halle, Schwetzké und Sohn, 279.

<sup>70</sup> „A szintetikus megismerés” fejezet „A teológiai tudomány fogalma” c. alfejezete.

<sup>71</sup> Anzelm *A Szentlélek eredése (De processione Spiritus Sancti)* című munkájára utal.

mondta ki Anzelm, hogy a gondolat az eszmének nem képzete, hanem sokkal inkább *önmön* tevékenysége.<sup>72</sup>

Kierkegaard csaknem szó szerint idézi jegyzetében a szakaszt az „amit azonban Anzelm...” tagmondattól, az ezt megelőző mondatrészt azonban némiképp eltérően foglalja össze: „Egy szerzetes, a marmoutier-i Gaunilo, nagyjából ugyanazzal az ellenvetéssel élt, mint később Kant.”<sup>73</sup> Kierkegaard tehát kihagyja azt a Rosenkranznál nem elhanyagolható minősítést, mely szerint Gaunilo ugyanúgy értette Anzelm gondolatmenetét, mint később a kanti hagyomány, vagyis: *rosszul*. E kihagyás teljes mértékben egybecseng azzal, ahogyan hat évvel később a *Filozófiai morzsák* általunk vizsgált szakaszában Kierkegaard az istenérvekről ír. E mondat előtt továbbá nem is említi Anzelmet a jegyzetben, ami igazolja, hogy egyértelmű volt számára, *mivel szemben* tesz ellenvetést Gaunilo, hiszen Anzelm munkáit, noha feltehetően nem elsődleges forrásból, de igen jól ismerhette.<sup>74</sup> Szövegszerű bizonyítékunk van tehát arra, hogy Kierkegaard, ha korábban nem is, 1838-ban feltétlenül találkozott Gaunilo nevével és ismerte az ellenvetések gaunilói formáját. Fontos továbbá, hogy Rosenkranz ezek után egy viszonylag hosszú szakaszt emel be latinul a *Prosligion*ból, ahol az érv egyik megerősítése után az ismert formula kérdésként ismétlődik meg: „Miért mondta tehát a balgatag szívében, nincs Isten? amikor az ésszel bíró elme számára oly kézenfekvő, hogy mindenk között leginkább te létezel? Miért, ha nem azért, mert ostoba és balgatag [stultus et insipiens].”<sup>75</sup>

Kierkegaard e kérdésre vághat vissza a másik kérdéssel: „Mennyiben tanítható-tanulható az igazság?”<sup>76</sup> – vagyis: azt hiszik-e az érvelők, hogy Szókratész módjára rábíthatják a tudatlant arra, hogy *belássa* az igazságot anélkül, hogy – a föltétel segítségével – rájönne, ő maga a nem-igazság. E kérdést pedig,

---

<sup>72</sup> Rosenkranz 1831, 285.

<sup>73</sup> „En Munk Gaunilo fra Marmoutier gjorde Indsigelser derimod omtrent som senere Kant.” Kierkegaard: *Journalen (1838)*, SKS 18, 350.

<sup>74</sup> Vö. Barrett, Lee C.: „Anselm of Canterbury: The Ambivalent Legacy of Faith Seeking Understanding”. In Jon Stewart – Lee C. Barrett (szerk.): *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Vol. 1. Tome 1.: The Old Testament*. 2010, Furnham – Burlington, Ashgate, 167–181, itt: 170–171. Barrett számos másodlagos forrást sorol fel, amelyet Kierkegaard minden kétséget kizáróan használt, és amelyből ismerhette Anzelm munkásságát. (Lásd 171., 174.) Csak példaképpen emeljük ki August Hahn munkáját (*Lehrbuch der christlichen Glaubens*. 1828, Leipzig, F.C.W. Vogel), amelyben Gaunilo *Liber pro insipientibus*éről is említést találunk (162.), ezen kívül tudjuk, hogy Kierkegaard Schelling előadásában is hallott az anzelmi istenérvről mint „negatív filozófusról” (lásd Barrett 2010, 174.) Csak röviden ejtjük szót G.F. Böhringer *Die Kirche Christi und ihre Zeugen oder Kirchengeschichte* című művéről, melyre reflektálva Kierkegaard 1851-ben másodszer utal explicit módon Gaunilóra. (Barrett 2010, 171., 175–177., ill. Kierkegaard-nál NB:23, SKS 24, 302 – <http://sks.dk/nb23/txt.xml>, utolsó letöltés: 2015. január 27.)

<sup>75</sup> Rosenkranz 1831, 285. Anzelm: „Prosligion”. In Anzelm 2001, 178. Az idézet fordítását a központozás tekintetében módosítottuk. – T.F. & T.O.I.

<sup>76</sup> FM, 15.

feltevésünk szerint a balgatag – *insipiens*, de nem *stultus!* – teszi fel, „aki azt sem tudja, mi indította arra, hogy ekképpen kérdezzen”.

Felmerül persze, hogy amennyiben Kierkegaard az alcímben valóban a bibliai balgatagra gondol, miért nem a dán bibliafordítás megfelelő kifejezését, a *Daare* szót használja, ahogyan Anzelm és Gaunilo is a *Vulgata* megfelelő terminusával utalnak rá. Annál is inkább jogos ez a kérdés, mivel Kierkegaard a *Filozófiai morzsák* egy későbbi helyén szó szerint idézi az említett szöveghelyet: „Daaren siger i sit hjerte, der er ingen Gud.”<sup>77</sup>, ahol a *Daare* felel meg a „balgatag”-nak. Álláspontunk szerint erre a kérdésre két válasz adható.

1) Kortársak visszaemlékezése szerint Kierkegaard rendkívül magas szinten használta a latin nyelvet. Egy fiatalkori barát így ír róla:

Egészen megszokott volt, hogy én dán fogalmazványt írtam neki, ő pedig latint nekem. Különös, hogy valaki, aki végül ilyen kiválóan írt dánul, ennyire nem érezte benne otthonosan magát fiatalon, inkább egyfajta latin-dánban írt, amely hemzsegett az igenevektől és a legbonyolultabb mondatszerkezetektől.<sup>78</sup>

Ennek alapján a legkevésbé sem valószínű, hogy Anzelm művét és Gaunilo válaszát dánul ismerte volna, ha létezett is bármilyen dán fordítás(részlet) a korban.<sup>79</sup> Így amennyiben sejtésünk helytálló, azt is feltételezhetjük, hogy a *Propositio* alcímének leírásakor a latin nyelvű cím járt a fejében, s ezt ültette át – „szó szerint” – dánra. Mint a fent idézett Rosenkranz-szakaszból is kitűnik, a korban teljesen általános volt, hogy a latin nyelvű művekből nemcsak a címeket, de teljes bekezdéseket idéztek latinul, de ha létezett is olyan szöveg, ahol Gaunilo munkájának címét lefordították, e szakasz egyértelműen bizonyítja, hogy Kierkegaard ismerte az eredeti címet.<sup>80</sup>

2) A második ok, amiért Kierkegaard – *feltéve*, hogy a balgatagra utalt – inkább az *Uvidende* szót használta, mint a *Daarét*, a kettő jelentéskülönbsége lehet. A dán *Daare* jelentése ugyanis kétségkívül

---

<sup>77</sup> Kierkegaard 1844, 39.

<sup>78</sup> Krimmse, Bruce H. (szerk.): *Encounters with Kierkegaard: A Life as Seen by His Contemporaries*. 1996, Princeton, PUP, 12. – idézi Miles, Thomas: „Horace: The Art of Poetry and the Search for the Good Life”. In Jon Stewart (szerk.): *Kierkegaard and Roman World (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, III.)*. 2009, Ashgate Publ. Ltd., 39–52, itt: 41.

<sup>79</sup> Több kísérletet tettünk arra, hogy megtudjuk, létezett-e Kierkegaard korában dán fordítása Gaunilo könyvének, illetve hol találkozhatott volna ennek címével dán nyelven Kierkegaard. Eddigi kutatásaink alapján nincs olyan adatolható mozzanat Kierkegaard életében, vagy olyan feljegyzés a könyvtáráról, amely arra utalna, hogy dánul is kezében volt a szöveg bármilyen formában. A szerzők ez úton mondanak köszönetet Jon Stewartnak, amiért megerősítette ebbéli feltevésüket, és Gyenge Zoltánnak, hogy kapcsolatba lépett Jon Stewarttal és segítette a munkánkat.

<sup>80</sup> Felmerülhet persze, hogy Kierkegaard már korábban is találkozott Gaunilo nevével Anzelm válaszában, mint azonban arra már utaltunk, nem tudhatjuk biztosan, milyen formában ismerte ezeket az írásokat.

nyersebb, durvább, mint a latin *insipientia*, s óvatos összevetéssel azt mondhatjuk, közelebb áll a bibliai balgatag görög megjelöléséhez, az *afro*hoz, amely „értelemmentes, nem józan” jelentést hordoz,<sup>81</sup> mint a héber *nabal*hoz, amely a Biblia több helyén „ostoba” és „istentelen” jelentésben is áll.<sup>82</sup> A *Filozófiai morzsák* itt vizsgált fejezetének szerepéből világos, hogy sokkal inkább a finomabb jelentés illik Kierkegaard hangvételéhez: gondoljunk elsősorban a *tudás* szókratészi kontextusban való megjelenésére (hiszen a *Propositio* alcíme közvetlenül az A. szakasz előtt áll). Ezt támasztja alá a szó négy nem-főnévi előfordulása is a szövegben,<sup>83</sup> ebből három szintén az első fejezetben, ahol a *tudatlan* tudatlansága az első esetben nem-igazság voltára vonatkozik („tudatlanságban volt afelől, hogy ő maga a nem-igazság”<sup>84</sup> – „han var uvidende om, at han var Usandheden”); a következő előfordulásnál, majd a lábjegyzet metaforájában pedig arra, hogy bűnösségét maga idézte elő („[m]it sem tudott arról, hogy önmagát kötötte meg” – „han havde været uvidende om, at han havde bundet sig selv”).<sup>85</sup>

Az Uvidende szó önmagában tárgyilagos, semleges jelentését indirekt módon igazolja a *Keresztény beszédek* (*Christelige Taler*) első részében található kiegészítés. Kierkegaard a pogányság első formájának az „ostoba tudatlanságot” (*aandløs Uvidenbed*, „szellemtelen tudatlanság”) nevezi, melynek elbizakodottságában valaki, *aki korábban nem volt tudatlan*, azt képzei, maga irányíthatja életét, Isten segítsége nélkül. „A madár is tudatlan Istent illetően, ez azonban nem elbizakodottság, mert ártatlanul tudatlan, nem pedig ostobán tudatlan.”<sup>86</sup>

<sup>81</sup> A szó maga egy fosztóképző és a *frén*, ’rekeszizom’ összetétele, a rekeszizom pedig a görög tradícióban az értelmi képességek hordozója. – A szerzők hálásan köszönik Tatár György segítségét a bibliai terminusok értelmezésében.

<sup>82</sup> Dér Katalin szintén megjegyzi a balgatag első *Proslogion*-beli előfordulásánál, hogy ezen a helyen „legjobb volna egyszerűen eltekinteni a szó pejoratív szótári jelentésétől.” (Anzelm: „Proslogion”. In Anzelm 2001, 176., 33. jegyzet.)

<sup>83</sup> Kierkegaard 1844, 10, 12, 13, 28.

<sup>84</sup> *FM*, 21.

<sup>85</sup> Hasonló jelentésben fordul elő ez az alak egyetlen egyszer a Második fejezetben. Ha Isten nem úgy nyilatkozik meg az ember előtt, hogy maga is emberré válik – mondja Kierkegaard –, akkor vagy meg kellene változtatnia a tanulót, vagy az „felelőtlen *tudatlanságban* marad azt illetően, hogy az egész megértés nem egyéb tévedésnél (*ez a pogányság nem-igazsága*).” (*FM*, 46. Kiemelés tőlünk – T.F. & T.O.I.) A dánban: „[...] eller letsindigt være forblevet uvidende om, at hele Forstaaelsen var en Skuffelse (Dette er Hedenskabets Usandhed).” (Kierkegaard 1844, 28.)

<sup>86</sup> „Og er Fuglen end uvidende om Gud, deri er der ingen Formastelighed; thi den er uskyldigt uvidende, ikke aandløst uvidende.” Kierkegaard, Søren: *Christelige Taler*. In Søren Kierkegaard Skrifter, *CT*, SKS 10,70 (<http://sks.dk/CT/txt.xml>, utolsó letöltés: 2015. január 27.) Angolul lásd Kierkegaard, Søren: *Christian Discourses*. 1997, PUP, 61.

Istent nem lehet megölni, azonban, mint mondják, meg lehet ölni a gondolatát. Az ostoba tudatlan valaha tudatában volt Istennek; így, mint azt nyomatékosan hangsúlyozzák, elszakadt ettől a gondolattól, elpusztította.<sup>87</sup>

A *Filozófiai morzsák* gondolatmenetének kontextusában – amely állításunk szerint korrelál a gaunilóival – ezt úgy interpretálhatjuk, hogy a tudatlan csak akkor lehet *ostoba*, ha korábban már tudatában volt annak, aminek a gondolatát elbizakodottságában elpusztította. A bibliai balgatag azonban, aki Anzelm szerint „*ostoba* és balgatag”<sup>88</sup> („*stultus et insipiens*”), Kierkegaard számára „csak” tudatlan, aki – nem úgy, mint a háromszöget rajzoló fiú Platón dialógusában – semmire sem emlékeztethető.

Ezen a ponton nem volna alaptalan megfogalmazni azt az észrevételt, hogy az itt leírt érvek csak azt igazolják meggyőzően, hogy Kierkegaard a bibliai balgatagra utalhat az alcímben, az pedig, hogy Gaunilo könyvére gondol, továbbra is feltevés marad. Jogos továbbá az az ellenvetés is, hogy a *Filozófiai morzsák* tekintetében a Gaunilóra való feltételezett utalástól függetlenül sem különösebb kihívás igazolni, hogy Kierkegaard kora dán teológusainak istenérvelésével helyezkedik szembe. Nem is önmagában ez azonban az, amit az alcím – amennyiben rá vonatkozó feltevésünk helyes – markánsan kiemel. Állításunk legfontosabb pontja, hogy Kierkegaard ezzel a rejtett utalással az Anzelm–Gaunilo vita *egész kontextusát* megidézi, pontosabban elhelyezi abban magát és vitapartnereit.

Itt kell ismét utalnunk Kierkegaard *nem valódi* álneves megszólalására és arra, hogy „mindenki tudta, hogy ki rejtőzik az álnevek mögött”,<sup>89</sup> Kierkegaard álarca ugyanis nem őt hivatott eltakarni: egy másik karaktert hivatott ráölteni. Gaunilo ugyanígy *szerepet* játszik, mikor a balgatag hangján szól;<sup>90</sup> miközben felhívja Anzelm figyelmét arra, hogy hívő rendtársaként, természetesen elfogadja szép érvelését – amely azonban ettől még fikarcnyival sem lesz erősebb az előtt, aki *valóban* tagad. Az övé is egyfajta *álneves* megszólalás tehát, holott kiléte teljes mértékben ismert. Kierkegaard így a rá tett utalással nemcsak a *Liber pro insipientē* idézi meg, de Anzelm válaszát is, amely „a hívő Gaunilónak

---

<sup>87</sup> „Men slaa Gud ihjel kan man nu ikke, vel derimod, som man siger, slaa Tanken om ham ihjel; og den aandløst Uvidende han har engang været vidende, han har altsaa, som man ogsaa med særligt Eftertryk siger det, skilt sig af med denne Tanke, dræbt den.” Kierkegaard: *Christelige...*, SKS 10, 75. Angolul lásd Kierkegaard 1997, 66.

<sup>88</sup> Anzelm: „Proslogion”. In Anzelm 2001, 178.

<sup>89</sup> Gyenge 2001, 84.

<sup>90</sup> „Gaunilo a „bírálatot az *insipiens* nevében, a balgatag *helyett (pro)* fogalmazza meg, teljes mélységében átéli a tagadás helyzetét, tökéletesen belehelyezkedik a Tagadó szerepébe mind tartalmilag, mind formailag.” Dér Katalin: „Bevezetés” a „Vita a Proslogionról” c. szakaszhoz. In Anzelm 2001, 208.

szól”,<sup>91</sup> és lényegében nem tesz mást, mint újra elmondja, ezúttal ellenvetésként, a *Proslógióban* kifejtetteket. De mi mást is tenne? – kérdezheti Kierkegaard, hiszen korábban sem tudott úgy érvelni, hogy az bárkit meggyőzött volna – mert olyasmi mellett érvelt, ami mellett éppenséggel *érvelni* nem lehet.

Amennyiben tehát feltevésünk helyes, és a „Spørgsmaalet gjøres af den Uvidende...” *nem* egy olyan „alcím, amely nem tartozik lényegileg a könyvhöz”,<sup>92</sup> akkor a *Filozófiai morzsák* első fejezetének már a felütése az istenérvelés-kritikájának sok évszázados tradícióját idézi meg, amennyiben a *költött* szerző, Johannes Climacus *inkognitója*, a tudatlan (*Uvidende*) egy *anonim* szerző, Gaunilo *inkognitójával*, a tudatlannal (*insipiente*) állítható párhuzamba. Kierkegaard írásának közvetett referenciális mezejében ekkor az Anzelm–Gaunilo párbeszéd több mozzanata is felbukkan, így kora „istenérvelőinek” implicit módon és előre megadott válaszát is felfedhetjük benne:

[Isten létezését] nem is tettekből bizonyítom, hanem csupán azt az idealitást bontakoztatom ki, amelyet előre feltételeztem; *erre* hagyatkozván veszem a bátorságot szembeszállni minden ellenvetéssel, akár azokkal is, amelyek még meg sem születtek.<sup>93</sup>

---

<sup>91</sup> „Anzelm válasza”. In Anzelm 2001, 232.

<sup>92</sup> *FM*, 70–71. (Lásd fent I.2.)

<sup>93</sup> *FM*, 58. A félreértéseket elkerülendő itt kell megjegyeznünk, hogy Kierkegaard „utalása” mögött nem szeretnénk sem misztikus kapcsolódást, sem gondosan megtervezett, rejtjeles üzenetet felfedezni; teljes mértékben tisztában vagyunk vele, hogy ha az alcím valóban Gaunilót idézi meg, a reláció akkor sem feltétlenül, vagy nem teljes mértékben tudatos.

## 2. Az istenérvelés kritikája

Amennyiben az istenérvek kritikáját a *Filozófiai morzsák* szervező-elvének tekintjük és ezt a fentiek kellőképpen megerősítik –, először is a *paradoxon* szerepének vizsgálatához nyerünk fontos adalékot. Az anzelmi – és minden hasonló – gondolatmenet kulcsa az, hogy egy olyan érvet próbálnak felállítani, amelyet ha valaki – esetünkben a balgatag – elfogad, *paradoxont* kell látnia abban az állításban, hogy „Nincs Isten”. Az előzőekben kifejtett gondolatmenetünkben azon volt a hangsúly, hogy Kierkegaard szerint ez nem egyszerűen a „bizonyítás” téves módja, hanem – élesebben fogalmazva – éppenséggel az *ellenkezője* az egyetlen lehetséges módnak, ahogyan valaki a pillanatot *átélheti*: paradoxonként, ahol a paradoxont abban áll, hogy *van* Isten.<sup>94</sup> Ebben az esetben tehát a *Filozófiai morzsák* alapját képező gondolatnak az istenérv-kritika mintegy indirekt bizonyítása. „Ne gondoljunk semmi rosszat a paradoxonról; mert a paradoxon a gondolkodás szenvedélye, s az a gondolkodó, aki paradoxon nélkül gondolkodik, hasonlatos a szenvedély nélküli szeretőhöz: középszerű szerzet.”<sup>95</sup>

A paradoxonról mondottaknak az istenérvekkel való szoros kapcsolatát az is igazolja, hogy a *Filozófiai morzsák* egyetlen, az istenérvekkel explicit módon foglalkozó szakasza „Az abszolút paradoxon” fejezetben található – ennek elején olvashatók az imént idézett sorok is.

Mint arra már utaltunk, a gondolatmenet alapja, hogy Isten létezésének bizonyítása vagy lehetetlen, amennyiben Isten nem létezik, vagy ostobaság, amennyiben – mielőtt nekiállunk bizonyítani létezését – már eleve létezőként kell feltételeznünk, különben nem is foghatnánk bele a bizonyításba, hiszen „az egész lehetlenség volna, ha ő nem léteznék.”<sup>96</sup> Érdeemes itt megjegyeznünk, hogy Anzelm *Proslogionja* a mű elején álló hosszú fohással, amely Istennek ad hálát, amiért lehetővé tette az *unum argumentum* fellelését, tökéletesen példázza a Kierkegaard által leírt szituációt. Dér Katalin a következőket fűzi a fohász kérdéseihöz („Uram, ha nem vagy itt, hol keresselek, távollévőt? Ha pedig mindenütt jelen vagy, miért nem látlak jelenvalónak?”) adott jegyzetében:

---

<sup>94</sup> Istenre itt természetesen az „abszolút másik”-ként értett fogalma szerint kell gondolnunk, hiszen az Szókratész esetében *sem* merül fel, hogy azt gondolta volna „nincs Isten”.

<sup>95</sup> FM, 51.

<sup>96</sup> FM, 55.



Ez a kérdés megvilágítja, miért adta Anzelm eredetileg a műnek a „Megértést kereső hit”<sup>97</sup> címet. A kérdések ugyanis nem a hit hiányából, és nem is a hittől elválasztott, vele mintegy szembehelyezkedő értelemről fakadnak, hanem pontosan a hit az, amely „keresi önnön tartalma megértését”.<sup>98</sup>

Ahogy azonban Gaunilo, az utókor legtöbb kritikusa sem vizsgálja Anzelm teljes művének gondolatmenetét, ezzel szemben a 2–3. vagy 2–4. fejezetekre fókuszál,<sup>99</sup> s alapvetően így tesz – meglátásunk szerint – Kierkegaard is.<sup>100</sup> Kierkegaard az istenérvek kapcsán egy, az eddigieknél sokkal általánosabb megállapítást is tesz azonban, amely egyfelől az ontológiai istenérv legáltalánosabb kritikájához kapcsolható.

[E]gyáltalán, azt bizonyítani, hogy valami létezik, nehéz dolog [...]. Az egész bizonyítási eljárás minduntalan valami egészen más lesz: egyre további következtetéseket vonok le abból, amit föltételeztem, vagyis abból, hogy a kérdéses valami vagy valaki létezik.<sup>101</sup>

Másfelől Kierkegaard nem bocsátkozik logikai elemzésbe: ez az „egészen más” nem a szó szoros értelmében vett hiba. Kierkegaard szerint az istenérvelő „csalárd módon azt a titkos gondolatot táplálja, hogy [Isten] végtére mégiscsak létezik, akár bizonyítja, akár nem”, de ezt elkendőzve belefog a bizonyításba. Mint mondja, senkinek a tetteiből nem lehet a létezésére következtetni, az „Isten és tettei között ellenben tökéletes a megfelelés, az Isten nem név, hanem fogalom; talán onnan van ez, hogy az ő esetében a lényeg magában foglalja a létet (*essentia involvit existentiam*).”<sup>102</sup> Itt kezdődik el a Spinozával foglalkozó jegyzet, amely tulajdonképpen a mű egyetlen hosszabb konkrét hivatkozása, ismét bizonyítván az istenérvek kiemelt szerepét. Spinoza nem „hibát” követ el, de mint olvassuk, „megkerüli” a valódi nehézséget.

---

<sup>97</sup> *Credo ut intelligam*. Mint Barrett rámutat, a frázis széles körben ismert és használt volt a korban. Kierkegaard számára ugyan pozitív jelentést is hordozott annyiban, hogy a hit előbbre való a tudásnál, ugyanakkor vehemensen elutasította a nézetet, mely szerint a hit „magasabb rendű” tudást alapozna meg. (Lásd Barrett 2010, 171–173.)

<sup>98</sup> Anzelm: „Proslogion”. In Anzelm 2001, 170., 11. jegyzet. – Gaunilo kiindulópontja, mint láttuk, negligálni látszik ezt a felütést, vagyis inkább egyetért vele, de úgy beszél, mintha Anzelm nem így indítaná a művet.

<sup>99</sup> Dér: „Bevezetés”. In Anzelm 2001, 207.

<sup>100</sup> Azt természetesen Anzelm kritikusai ugyanúgy nem állították, ahogyan Kierkegaard sem, hogy Anzelm ne lett volna hívő: a hangsúly joggal helyeződik a logikai bizonyításra, mivel Anzelm és az istenérvelők azt állítják, hogy ennek révén a nem-hívő is bizonyosságot nyerhet.

<sup>101</sup> FM, 55. A *Lezáró tudománytalan utóirat* egy helyén Kierkegaard hasonló vehemenciával teszi már-már nevetségessé az istenérvet. Mint arra Barrett is felhívja a figyelmet (Barrett 2010, 175.), úgy tűnik, itt is az anzelmi kifejtésre utal. A szöveghelyet lásd Kierkegaard, Søren: *Afsluttende videnskabelig Efterskrift (1846)*. In Søren Kierkegaard Skrifter, AE, SKS 7, 304–307, itt: 306. <http://sks.dk/AE/txt.xml>, utolsó letöltés: 2015. január 30.

<sup>102</sup> FM, 56.

[Spinoza] a tökéletességet (*perfectio*) [...] valósággal (*realitas*), léttel (*esse*) magyarázza; vagyis minél tökéletesebb egy dolog, annál inkább van. Tökéletessége viszont az, hogy több létet (*esse*) foglal magában, ami azt akarja jelenteni, hogy minél több, annál inkább van. Ennyit a tautológiáról [...]. Ami itt hiányzik, az a faktikus lét és az ideális lét megkülönböztetése. [...] A faktikus lét vonatkozásában több és kevesebb létről beszélni értelmetlenség. [...] Ideálisan másképp van, ez tökéletesen igaz. *De mihielyt ideálisan szölok a létről, nem a létről beszélek többé, hanem a lényegről.*<sup>103</sup>

Fontos, hogy Kierkegaard ugyanitt idézi is Spinoza szavait, amelyek szerint „minél tökéletesebb egy dolog a természeténél fogva, annál nagyobb és szükségyszerűbb létezését zár magába” – „quo res sua natura perfectior est, eo majorem existentiam et magis necessariam involvit”. Az itt említett „nagyobb létezés” mellékeve ugyanaz a *majus (maius)*, amelyet Anzelmnél is megtalálunk („aminél nagyobb nem gondolható”: „id quo *maius* nihil cogitari potest”) – és amely nemcsak „nagy” jelentésben áll, de általában a „tökéletesség”-et, legfelső mértéket is jelenti.<sup>104</sup> Kierkegaard az explicit módon csak Spinozát vizsgáló szöveghelyhez fűzött lapszéli jegyzetében ki is mondja, hogy az érv „az anzelmi-karteziánus bizonyítás spinozai továbbfejlesztése”, melyben „alapvető, ugyanakkor megtévesztő” váltás történik a faktikus és az ideális bizonyítás között.<sup>105</sup> Grammatikailag nem dönthető el, hogy Kierkegaard megjegyzése az eredeti érvre vagy a spinozai „továbbfejlesztésre” utal, a nyomtatásban is megjelent szöveg alapján azonban az utóbbi valószínű.<sup>106</sup>

A legnagyobb idealitás szükségyszerűséggel bír, ezért van. Ez a lét azonban a lényege, s épp ezért nem lehet dialektikus a faktikus lét meghatározásaiban, mivelhogy van; [...]. Ezt, ha valamelyest tökéletlenül is, a régi időkben így fejezték ki: ha Isten lehetséges, *eo ipso* szükségyszerű is (Leibnitz<sup>107</sup>). Spinoza tétele tehát teljesen helytálló, a tautológia rendjén való, de az is megmutatkozott, hogy teljességgel megkerüli a nehézséget. Mert a nehézség ez: megragadni a faktikus létet, és Isten idealitását dialektikusan bejuttatni a faktikus lét körébe.<sup>108</sup>

---

<sup>103</sup> *FM*, 57–58. – Kiemelés az eredetiben. Vö. „nem azt bizonyítom, hogy egy kő létezik, de azt, hogy az a valami, ami létezik, kő” (*FM*, 55. o). Mint fent (II/2.) utaltunk rá, Kierkegaard félreinterpretilja a spinozai gondolatmenetet, amiből vagy arra következtethetünk, hogy nem veszi észre, következtetési hibát vétett, vagy arra, hogy nem is szeretne Spinoza álláspontjával vitába szállni, és Spinoza írását mint a karteziánus filozófia bemutatását elemzi. Meglátásunk szerint az utóbbi lehetőség valószínűbb.

<sup>104</sup> Vö. Altrichter 1993, 30.

<sup>105</sup> *Pap.* V B 5, 5. – idézi Carlisle, Clare: „Baruch de Spinoza: Questioning Transcendence, Teleology and Truth”. In Jon Stewart (szerk.): *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Vol. 5., Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions, Tome I, „Philosophy”*. 2009, Ashgate, 167–194, itt: 177.

<sup>106</sup> Lásd Carlisle 2009, 177–178.

<sup>107</sup> Lásd a II.2-ben Leibnizről mondottakat.

<sup>108</sup> *FM*, 58.

Miközben tehát Kantnál azoknak a gondolkodóknak a megállapításai, akik – a létezés állító mondatot analitikusnak tekintve – úgy tesznek, „mintha a dolog belső lehetőségéből” következtek „volna a létezésre [...], nem egyéb szárnalmas tautológiánál”,<sup>109</sup> Kierkegaard számára a tautológia rendjén való; mivel Isten nem bontható oly módon létezésre és lényegre, tettekre és cselekvőre, ahogyan a többi létező, nem is tudunk másképp beszélni róla, mint tautologikusan. A nehézségről azonban nem mondtunk semmit: *érveléssel* ugyanis lehetetlen „Isten idealitását bejuttatni a faktikus lét körébe.” Ez csakis úgy lehetséges, hogy Isten létezését mint *föltételt* fogadjuk el, és ez csakis akkor történhet meg, ha túllépünk azon, hogy bizonyítani akarjuk, ha „elengedjük” a bizonyítást.

Csakhogy az, hogy elengedem, mégiscsak valami, a magam hozzájárulása; vajon nem szükséges-e ezt is számításba venni, ezt a röpke pillanatot, ha mégoly röpke is – hiszen nem is kell hosszúnak lennie, mivelhogy *ugrás*.<sup>110</sup>

Nem a bizonyítás, hanem „az idealitás kibontakoztatása” tehát az, ami valóban segíthet megérteni, miért jelent *ugrást*, miért igényel *botránkozást*, hogy hasonlónvá válunk Istenhez – amennyiben Isten, mivel „szeretetből a legkisebbhez akar hasonlatos lenni”,<sup>111</sup> megadja e legkisebbnek a föltételt, „a törekeny emberbe plántálja saját magát”<sup>112</sup> –; a „magunk hozzájárulása” pedig nem az, hogy érvekkel is bizonyítjuk, hanem éppen ennek ellenkezője: hogy belátjuk, *nem lehet* érvekkel bizonyítani.

Mert a balgatag mondja azt szívében: nincsen Isten; aki viszont így szól szívében vagy felebarátaihoz: maradjatok csak még kicsinyit, s legott bizonyítom – ó, mily különös bölcs is az ilyen!\* [a lábjegyzetben:] \*Micsoda kitűnő célpontja az örült komikumnak!<sup>113</sup>

Ilyen „különös bölcs” volt Nikolai Fogtmann püspök, Kierkegaard kortársa is, aki 1823-as katekizmusában ugyanezt a bibliai szöveghelyet idézte azt megerősítendő, mennyire ésszerűtlen volna tagadni az Isten létezésére általa felhozott bizonyítékokat.<sup>114</sup> Épp ez a hozzáállás Kierkegaard lesújtó kritikájának tárgya. Elsősorban nem elvi ellenvetései vannak az istenérveléssel szemben: az

---

<sup>109</sup> TÉK, B625 (484).

<sup>110</sup> FM, 59. Vö. „Ezt a szubjektivitásra alapozott dialektikát hívja ő *kvalitatív dialektikának* (megkülönböztetve így a *kvantitatív dialektikától*), mely az egzisztencia »lét-mód«-ját (egzisztálás) jelenti, s amely azért fontos, mivel az *átmenet* (Übergang) helyett az *ugrás* (Spring) kerül előtérbe, s ezzel – nolens volens – megalapozza az egzisztencia időbeli vonatkozását, pontosabban az időnkívüli momentum (*pillanat*) megragadását az időben.” (Gyenge 1996, 162.)

<sup>111</sup> FM, 48.

<sup>112</sup> FM, 48.

<sup>113</sup> FM, 60.

<sup>114</sup> Lásd Engelke, Matthias: „Psalms: Source of Images and Contrasts”. In Lee C. Barrett – Jon Stewart (szerk.): *Kierkegaard and the Bible (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Vol. 1. Tome 1.: The Old Testament)*. 2010, Furnham – Burlington, Ashgate, 143–178, itt: 147.

istenérvekkel az a baj, hogy *érvek*, vagyis hogy úgy állítják be a tárgyat, mintha az értelem körébe tartozna – holott a pillanat jelentősége éppen abban van, hogy az „értelem feladja, a paradoxon pedig átadja önmagát.”<sup>115</sup> Miként áll ez szemben az anzelmi elgondolással? Borbély Gábor szerint

Anzelm nem gondolta azt – ahogyan korábban Ágoston sem –, hogy racionális argumentumok segítségével alátámaszthatóak a hitigazságok, ám [...] azon az állásponton volt, hogy a hit megléte nem teszi fölöslegessé a filozófiai vagy természetes teológiai argumentációt.<sup>116</sup>

Kierkegaard szerint azonban a hit tényleges megléte, vagyis a pillanat *utáni* állapot igenis fölöslegessé teszi azt – sőt: kifejezetten ez az állapot, amelyben az argumentációnak nincs helye. A hit lényegénél fogva nem lehet „tárgya az objektív-racionális megismerésnek: az egyénnek az a feladata, hogy a paradoxont elfogadva benne egzisztáljon és nem az, hogy megértse.”<sup>117</sup> Mert „lennie kell valaminek, ami nem az »ész«-ben van, és nem belőle következik – s ez lesz *Isten*.”<sup>118</sup> Ehhez az Istenhez pedig a gondolat „hidegen lépkedő szükségszerűsége”<sup>119</sup> nem vihet közelebb, csakis a „bensőségesség dialektikája”.<sup>120</sup> Kérdésünk mindezek után az: hogyan viszonyul *ez* a dialektika a hegeléhez az isten-érvek kontextusában.

Amit itt elmondtunk, az elsődlegesen történetire érvényes, melynek csupán az az ellentmondása\*, hogy keletkezett, vagyis a keletkezés ellentmondása. [A lábjegyzetben:] \*Az ellentmondás szót itt nem szabad abban az illanó értelemben venni, amelyben Hegel beképzelte magának és beképzeltette másokkal és az ellentmondással: hogy hatalma volna létrehozni valamit.<sup>121</sup>

---

<sup>115</sup> *FM*, 80.

<sup>116</sup> Borbély 2008, 16.

<sup>117</sup> Czakó 2001, 108. Vö. 131. skk.

<sup>118</sup> Gyenge 1996, 147.

<sup>119</sup> Hegel, G.W.F.: *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere Samu). 1979, Budapest, Akadémiai, 12.

<sup>120</sup> Lásd Gyenge 1996, 162. – Vö. Gyenge 2001, 83.

<sup>121</sup> *FM*, 116.

#### IV. Hegel az ontológiai istenérvről

##### 1. Hegel kortárs teológiai irányzatokkal szemben megfogalmazott kritikája

Hegel négy különböző évben tartott vallásfilozófiai előadásaiban (1821, 1824, 1827, 1831) is foglalkozott az istenérvekkkel, és 1829-ben egy külön előadást is szentelt a kérdésnek, amelynek anyagát halála előtt sajtó alá próbálta rendezni.<sup>122</sup> Ez is mutatja azt a rendkívül fontos összefüggést, hogy – bár történtek kísérletek Hegel filozófiájának mint alapvetően szekuláris programjának a bemutatására<sup>123</sup> – rendszerének alapvető indíttatása vallásos jellegű, és a rendszer egésze egy rendkívül kifinomult és egyedi ontológiai istenérvnek tekinthető.<sup>124</sup> Nem lehetséges e nélkül az indíttatás nélkül – amely összefügg a modernitás meghasonlottságára adott reakció hegeli imperatívuszával<sup>125</sup> – megérteni filozófiai vállalkozását, és így Kierkegaard vele folytatott vitáját sem: nem egy vallásos és egy szekuláris gondolkodó áll szemben egymással, hanem két olyan filozófiai megoldás, amelyek ugyanarra a problémára adnak gyökeresen eltérő választ. Ez a tematikus egység azonban segít nekünk abban, hogy a két választ a maga reflektáltságában mutassuk be, és képesek legyünk anticipálni a másik lehetséges reakcióit.

Hegel, amikor a modernitás meghasonlottságáról beszél, egy olyan fordulatra gondol, amely a vallás leértékelődéséhez vezetett:

Az újabb teológiában a korábbi konfesszionális dogmarendszer sok hittétele elvesztette jelentőségét s helyükbe nem léptek más dogmák. Könnyen támadhat bennünk olyan benyomás, hogy a régebben lényegesnek tartott hittételekkel szemben a közönség vallásossága nagymértékben, csaknem teljesen közömbössé vált. [...] Ha a művelt közönség zömének vagy akár sok teológusnak őszinte választ kellene adnia arra a kérdésre, hogy az örök üdvösséghez elengedhetetlenül szükségesnek tartja-e a szóban forgó hittételeket, vagy hogy örök kárhosszal

---

<sup>122</sup> Hodgson Peter C.: „Hegel’s Proofs of the Existence of God”. In Stephen Houlgate – Micahel Baur (szerk.): *A Companion to Hegel*. 2011, Chichester, Wiley-Blackwell, 414–429, itt: 414.; Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (szerk. Walter Jaeschke). 1993, Hamburg, Meiner Verlag, az 1827-es előadás szövege magyarul is elérhető: Hegel, G.W.F.: *Vallásfilozófiai előadások* (ford. Csikós Ella – Czirják József – Nyizsnyányszky Ferenc – Rózsa Erzsébet – Szívós Mihály – Zoltai Dénes). 2000, Budapest, Atlantisz; az istenérvekről szóló előadások elérhetők külön kötetben: Hegel, G.W.F.: *Lectures on the Proofs of the Existence of God* (ford. és szerk. Peter C. Hodgson), 2007, Oxford, Calderon Press.

<sup>123</sup> Vö. Rockmore, Tom: „Hegel on Reason, Faith and Knowledge”. In William Desmond – Ernst-Otto Onnasch – Paul Cruysberghs (szerk.): *Philosophy and Religion in German Idealism*. 2005, New York – Boston – Dordrecht – London – Moszkva, Kluwer Academic Publishers, 125–138.

<sup>124</sup> Taylor, Charles C.: „Itinerarium Mentis in Deum: Hegel’s Proofs of God’s Existence”. *The Journal of Religion* 1977/3, 211–231, itt: 212.

<sup>125</sup> Ehhez vö. Pinkard, Terry: *Hegel’s Phenomenology. The Society of Reason*. 1994, Cambridge, CUP; Solomon, Robert C.: *In the Spirit of Hegel*. 1983, New York – Oxford, OUP.

jár-e a bennük való kételkedés, akkor nem lehet kétséges a válasz. Örök kárhozat vagy örök üdvösség: úgynevezett jó társaságban ilyen szavakat ma nem szokás használni; az ilyen kifejezések kimondhatatlanok. Nem illik ugyan tagadni az örök kárhozat vagy örök üdvösség létét, de feszengést kelt, ha valaki ilyesmit emleget.<sup>126</sup>

Megfogalmazása szerint kora a modernitás kora, amely alapvető meghasonlottságban van: e pozitivitás és negativitás fogalmaival jellemzett kettősség meghaladása olyan állandó kérdéskör, amely végighúzódik az életművön a legkorábbi vallásos témájú írásoktól a légkésőbbi előadásokig.<sup>127</sup> Hegel elképzelése szerint a modernitás jelensége mögött egy olyan törés áll, amely kiszakította az egyént a társadalomból, és amely mint közös motívum jelenik meg mind a felvilágosodás antiklerikalizmusában, mind a protestantizmusnak az egyház autoritását elutasító pietizmusában. Mindkét mozgalom – bármennyire is ellentétesek is – közös tulajdonsága, hogy a tekintély forrása nem a közösségen keresztüli közvetítés, hanem az egyén belső közvetlensége. Éppen ezért Hegel kritikája a naturalista világkép és a pietizmus ellen sok hasonlóságot mutat.<sup>128</sup>

Hegel a kortárs teológiával szemben megfogalmazott kritikájában megkülönbözteti a metafizikai teológiát (ez a klasszikus, Kant által kritizált racionális metafizika teológiája), a racionális teológiát (ez a protestantizmus azon irányzata, amely a puszta észre alapozott exegézisre építi a teológiát), a történeti teológiát, az agnosztikus teológiát vagy etiko-teológiát (ez Kant megoldása), az érzés-teológiát (Schleiermacher), valamint az ateizmust és panteizmust.<sup>129</sup> Ezek mindegyike – persze a maga módján – elveti az idézett szakaszban emlegetett dogmákat és hittételeket, és valamilyen külső, az intézményes vallástól független forrásból szeretné megismerni a hit tárgyát.

---

<sup>126</sup> Hegel 2000, 19.

<sup>127</sup> Pippin, Robert B.: „Brandom’s Hegel”. *European Journal of Philosophy* 2005/3, 381–408, itt: 393.; Rózsa Erzsébet: *A modern individualitás Hegel gyakorlati filozófiájában*. 2012, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó.

<sup>128</sup> Adams, Nicholas: „Faith and Reason”. In Nicholas Adams (szerk.), Nicholas Boyle – Liz Disley (sor. szerk.): *The Impact of Idealism. The Legacy of Post-Kantian Thought. IV. Religion*. 2013, Cambridge, CUP, 194–218.

<sup>129</sup> Hodgson, Peter C.: *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. 2007 (2005), Oxford, OUP, 58–68.

## 2. Rendszer és az istenérvek

A kortárs teológia ezen állapotával szemben Hegel az ortodoxia védelmezőjének tekintette magát, a filozófiát istentiszteletnek, rendszerét pedig spekulatív teológiának tartotta.<sup>130</sup> Hogy ebben mennyire volt igaza, arra a dolgozat végén kísérünk meg választ adni. Ugyanakkor fontos világosan látni, hogy rendszere annyiban tekinthető spekulatív teológiának, amennyiben az – bizonyos nézőpontból – maga az istenbizonyítékok rendszere, amely az ontológiai istenérvekben kulminál. Hegel megörökli Spinozától azt a monista megközelítést, amely Istent az egésszel azonosítja, ez azonban olyan egész, amely megőrzi magában a különbségeket: Hegel olvasatában Spinoza akozmikus filozófus, lévén a létezés csak az egy szubsztanciát illeti meg, és ezzel állítja szembe a maga idealista monizmusát, amely Istennek mint az abszolút fogalom szubsztanciájának a független és véges létezők sokaságával való azonossága és nem azonossága azonosságát állítja azáltal, hogy az előbbi az utóbbi igazságaként funkcionál.<sup>131</sup> Ebből következően, amikor Hegel a tudat önmegismerési útjáról beszél, jogosan beszélhet Isten megismeréséről.

Hegel négyféle megismerési módot különít el: a közvetlen tudást, az érzést, a képzeletet és a gondolkodást: ezek közül az első kettő érzéki megismerési forma, míg az utóbbi kettő a nem érzékire vonatkozik. Ugyan a vallás alkalmazza mind a négy megismerési módot, elsősorban a képzelet formájához kötődik, amellyel ugyanazokat az igazságokat ragadja meg és teszi szemléletessé, mint a filozófia a gondolkodásban. A gondolkodás ennél fogva a fogalmi gondolkodás, amely a fogalmak szintjén – tehát a szellemben – ismeri meg azokat a dolgokat, amelyekről korábban már a megismerés más módjai szerint ismeretet szerzett.<sup>132</sup>

Ebből látható, hogy miért foglalkoztatta annyira Hegelt az istenbizonyítékok kérdése, hogy élete utolsó éveit e téma kidolgozásának szentelje: hiszen az istenbizonyítékok rendszere egyben az egyetemes emberi gondolkodás rendszere is. Azáltal, hogy a filozófia az abszolút ideát mint a világban ható valóságos eszmét bizonyítja – ami Hegel megfogalmazása szerint nem jelenthet mást,

---

<sup>130</sup> Hodgson 2007, 53.

<sup>131</sup> Hegel Spinozához való viszonya egy nagy, és nem kellően tárgyalt része a hatástörténetnek, amely azonban szerencsére az utóbbi időben egyre inkább a kutatások homlokterébe kerül. Vö. Melamed, Yitzhak Y.: „Omnis determinatio est negatio»: determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel”. In Eckhart Förster – Yitzhak Y. Melamed (szerk.): *Spinoza and German Idealism*. 2012, Cambridge, CUP, 175–196.; Moyer, Dean: „Thought and metaphysics: Hegel’s critical reception of Spinoza”. Eckhart Förster – Yitzhak Y. Melamed (szerk.): *Spinoza and German Idealism*. 2012, Cambridge, CUP, 197–213.; Giovanni, George Di: „The New Spinozism”. In Alison Stone (szerk.): *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Philosophy*. 2011, Edinburgh, Edinburgh University Press, 13–28.

<sup>132</sup> Hodgson 2007, 106–115.

mint hogy azt az emberi gondolkodás történeti alakzatai valóságosnak, tudottnak tételezik<sup>133</sup> – Isten valóságos létezését bizonyítja. Ezért is hangsúlyozza, hogy Isten esetében nem a létet, az egzisztenciát vagy a meghatározott létet kell bizonyítani, hanem a valóságosságot vagy objektivitást. Az istenbizonyíték tehát nem egy létező bizonyítása, hanem Isten valóságosságának és a világban való működésének a bizonyítása, mivel pedig e működés megismerése egybeesik a vallás történeti alakzatainak fejlődésével, az egyes történetileg létezett vallások különböző istenérveket „konstruáltak”, azaz különbözőképpen fogalmazták meg Isten világban való jelenlétét: másképpen fogalmazva, másként tudtak az örökről, a szükségszerűről és arról, ami túlmutat a partikulárison.<sup>134</sup>

Hegel három istenérvet különböztet meg: a kozmológiai és teleológiai istenérvet, amelyek a végességből következtenek a végtelenre, és amelyek a kereszténység előtti vallások jellemzői, és az ontológiai istenérvet, amely a végtelenből következtet a végesre, és a kereszténység sajátja. Hegel szerint az első két istenérv tulajdonképpen nem Isten-bizonyítás a szó teljes értelmében, mert nem lehet logikailag helyes módon a végesről a végtelenre következtetni, csupán a végtelenből a végesre.<sup>135</sup> Ez a mozgás pedig egybeesik a hegeli filozófia egyik kulcsfogalmával, a megvalósulással (*Vermirklichung*): az ontológiai istenérv által véghezvitt „következtetés” tehát nem más, mint az általános metafizikai viszony, amely fogalom és instancia között fennáll. Nem véletlen, hogy Hegel nem is annyira bizonyítéknak, mint az eredeti értelemhez visszanyúlva *Be-weisung*-nek, azaz nem pusztán rámutatásnak, hanem közvetítésnek tekintette az istenérvet.<sup>136</sup> Ennek megfelelően képes vitába szállni Kant konkluzívnak tekintett cáfolatával, amennyiben szerinte a kanti érv a kétértelműség érvelési hibáját követi el, hiszen Isten fogalma és a száz tallér fogalma nem ugyanabban az értelemben fogalom: a száz tallér fogalma a pusztán megjelenítésre alkalmas fogalom, amelyet az tesz igazzá, hogy megfelel neki valami, ezzel szemben Isten fogalma igazzá lesz, azaz igazzá bizonyítja magát azáltal, hogy megvalósul.<sup>137</sup> Vagyis a száz tallér fogalmának nincsen magánvaló léte, szemben Isten

---

<sup>133</sup> Vö. Pippin, Robert. B: „Hegel and Institutional Rationality”. *The Southern Journal of Philosophy* 2001, 1–25.

<sup>134</sup> Az istenérvek egymásra épüléséről és ennek a különböző években tartott előadásokban megfigyelt különböző történeti alakzatokról lásd Hodgson 2011, 415–419.

<sup>135</sup> Hodgson 2011, 421–423.

<sup>136</sup> Hodgson 2011, 416.

<sup>137</sup> Hodgson 2007, 121–122., „Pusztán képzet, azaz a pusztán elképzelt dolog nem igaz; a száz képzelte tallér képzelte és az is marad. Tehát nálunk megmaradni nem józan emberi értelemre vall, nem ér semmit; s hiú ember az, aki ilyen képzelődésekkel és óhajokkal foglalkozik. Aki oly szerencsés, hogy száz tallérja van, ezt csak mint valóságost birtokolja. Aki azt akarja, hogy száz tallérja legyen, annak munkához kell látnia, hogy birtokába jusson; azaz túl kell mennie az elképzelésen, nem állhat meg nála.” Hegel, G. W. F.: *Előadások a filozófia történetéről*, 3. kötet (ford. Szemere Samu). 1960, Budapest, Akadémiai, 413.



fogalmával. Ebből természetesen az is következik, hogy a bizonyítéknak ahhoz, hogy sikeres legyen, szüksége van arra, hogy az illető rendelkezzen Isten e fogalmával (tehát ne pusztán parazita módon referáljon rá), hiszen Hegel szerint senkit nem lehet „belebizonyítani” a hitbe.<sup>138</sup> A hit egy közvetlen ismereti forma, amely messze a tudás alatt helyezkedik el, de amely ennek ellenére kikerülhetetlen lépcsőfok a megismerési formák hierarchiájában.

### 3. Kierkegaard művének dán kontextusa

Stewart úttörő művében megállapította, hogy a *Filozófiai morzsák* keletkezésének közvetlen előzményét – elsősorban – az inkább hegelianus Martensen és az inkább a hagyományos keresztény tanítást védelmező Mynster között kirobbant vita jelentette, amely a megtestesülés dogmájának hegelii vallásfilozófián belüli értelmezési lehetőségein keresztül arról folyt, helytálló-e a közvetítés logikai műveletének és a kizárt harmadik elvének hegelii kritikája.<sup>139</sup> Mynster püspök központi állítása – amelyet a keményvonalas hegelianus teológus és jogász Bornemann elleni polémiájában fogalmazott meg – az volt, hogy mivel a racionalizmus és a szupernaturalizmus egymás ellentétei, mind a két álláspont nem válhat egyidejűleg idejétmúlttá, hiszen ebben az esetben a kizárt harmadik elvének megsértéséről beszélünk.<sup>140</sup> Vele szemben Martensen és Heiberg – a hegelianizmus dániai apostola – amellet érveltek, hogy a közvetítés a megtestesülés dogmája miatt valójában a kereszténység központi tanítása.<sup>141</sup> A közvetítés azonban – mint láthattuk – nem pusztán a megtestesülés dogmájában, hanem többek között az ontológiai istenérv hegelii rekonstrukciójában is centrális helyet foglal el. Ezért tehát nem túlzás azt állítani, hogy amikor Kierkegaard művét a közvetítés ellenében szövegezi meg, és amikor azt rója fel kritikusanak, hogy nem ismerte fel, az egész művet a spekulatív filozófia egy aspektusa – ti. a közvetítés – kritikájának szánta, akkor egyszerre gondolt – vagy tudott gondolni – a közvetítésre mint megtestesülésre és a közvetítésre mint az ontológiai istenérvre. Hovatovább, jóllehet elfogadjuk Stewart filológiai meggyőző érveit arra vonatkozóan, hogy Kierkegaard fejében minden bizonnyal – legalábbis a naplója és jegyzetei tanúsága szerint – a

---

<sup>138</sup> Hodgson 2007, 123.

<sup>139</sup> Stewart: *Kierkegaard's Relations*, 2003, 338.

<sup>140</sup> Stewart, Jon: „Kierkegaard and Hegelianism in Golden Age Denmark”. In Jon Stewart (szerk.): *Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark*. 2003, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 106–148.

<sup>141</sup> Stewart: „Kierkegaard and Hegelianism...”, 2003, 119.

közvetítés mint megtestesülés járhatott, azonban abból kifolyólag, hogy Hegel számára a szellem megvalósulásának képszerű kifejeződése az inkarnáció, valamint a spekulatív teológia nézőpontjából ontológia és teológia egybeesnek, a közvetítés mint motívum egyszerre szerepelhet a megtestesülés és az ontológiai istenérv metaforájaként.

Itt természetesen nem beszélhetünk többről, mint metaforáról vagy képszerű tudásról, hiszen aligha tagadható, hogy önmagában annak kevés filozófiai tartalma van, hogy Hegel és követői mely logikai mozzanatokot mely teológiai tételeknek feleltették meg. Ugyanakkor azáltal, hogy Kierkegaard és teljes környezete átvette a hegeli filozófia nyelvét, azt is el kell fogadnunk, hogy az egész vita egy olyan nyelvezeten folyt, amelybe bele volt kódolva ez az azonosság, amely nem valamiféle külső esetlegesség – mint például az a kérdés, hogy a kozmológiai istenérv melyik kereszténység előtti történeti vallási formának felel meg inkább – hanem a hegeli rendszer központi jelentőségű eleme. Hiszen, ahhoz, hogy a filozófia el tudja végezni feladatát és rendszerbe szerveződve ontológiai istenérvként tudjon funkcionálni – mint láthattuk – szüksége van Isten valóságosságának közvetlen élményére, amely nem más, mint a közvetítés tényének érzéki tapasztalása. Ezért is állíthatja azt Hegel, hogy a természet megismerésén keresztül Istenhez juthatunk: de nem azáltal, hogy Isten a véges és végtelen között a közvetítés viszonyába lép, hanem hogy Isten önmagával lép közvetítői viszonyba.<sup>142</sup>

#### *4. Kierkegaard kritikája*

Kierkegaard kritikája az ontológiai istenérvvvel szemben könnyen összefoglalható: Istenről az ember bűnös volta miatt nem tudhat, hacsak Isten előtte kinyilatkoztatás útján meg nem adja ehhez a szükséges előfeltételt, amely nem más, mint saját létezésének bizonyossága. Ebből következően az, akit az istenérv meg akar győzni, vagy már eleve rendelkezik az előfeltétellel, és ebben az esetben nincsen szükség az istenérvre, vagy nem rendelkezik az előfeltétellel, ebben az esetben viszont az érv hatástalan marad, mert ember nem képes egy másik ember számára megadni az előfeltételt. Amilyen egyszerűnek és hatásosnak tűnik ez az érv, annyi sebből vérezik: azon kívül, hogy egy olyan

---

<sup>142</sup> Hodgson 2011, 426.

transzcendens istenséget előfeltételez, akihez semmilyen emberi cselekvés nem ér fel (azaz aki nem adhatja meg egy emberi cselekvés által a feltételt egy másik embernek), alapvető problémája, hogy nem lehet igazán hatékony Hegellel szemben, hiszen – mint láthattuk – Hegel nem gondolja, hogy istenérvekkel bárkit is „hitbe lehetne bizonyítani”, sem pedig azt, hogy az istenérv klasszikus értelemben vett bizonyíték lenne.

Mindezek alapján arra következtethetnénk, hogy Kierkegaard valójában nem is vitatkozik Hegellel, sőt, egyetért vele, és pusztán a kortárs dán vitába próbál bekapcsolódni. Ez nem is lenne meglepő, amennyiben Stewart világosan kimutatja, hogy nagyon nehéz bármilyen értelemben megkülönböztetni hegelianus és antihegelianus dán szerzőket, hiszen egyfelől a korban mindenki reflektál Hegel filozófiájára, de legalábbis átveszi a nyelvezetét és eszköztárát, másfelől pedig többé-kevésbé mindenki eredeti gondolkodó, aki eredeti problémafelvetésekkel és sajátos – általában a keresztény hit témaköréhez kapcsolódó – megoldási kísérletekkel próbál függetlenedni Hegel hatásától.<sup>143</sup> Vagyis az a közhely, mely szerint Hegel halála után a kortársak úgy érezték volna, hogy minden nagy kérdés eldöntetett, és most már csak a mester útmutatása szerint kell a rendszer szegleteit dialektikus módszerrel kipányvázni, Dániára semmiképpen sem volt igaz. Sokkal inkább állíthatjuk, hogy a kor gondolkodóinak generációs élménye volt a hagyományos értékek válsága és az erkölcsi mércék relativizálódása (ebben egyébként osztoztak Hegellel), amelyre megoldási lehetőségként egyfelől a hegeli filozófia, másfelől egy pietista kereszténység kínálkozott. Ahogy a modernitás kibontakozott, az urbanizáció sosem látott léptékben folyt, a kapitalizmus mindent átható ereje egyre nyilvánvalóbbá vált, a társadalmi hierarchia megkérdőjeleződött, az egyén számára pedig a korábban orientációs pontként szolgáló értékek és intézmények hiteltelenné váltak, egyfajta katasztrófa-hangulat és dekadencia jellemezte Európa – elsősorban, de nem kizárólag konzervatív – szellemi látképét.<sup>144</sup> Ez tehát az a közös szellemi keret, amelyben Hegel és Kierkegaard gondolkodása megérthető és megítélhető.<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> Stewart: „Kierkegaard and Hegelianism”, 2003.

<sup>144</sup> Vö. Pattison, George: *Kierkegaard: Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*. 2002, Cambridge, CUP.

<sup>145</sup> Ezzel természetesen nem szeretnénk azt sugallni, hogy maga Hegel vagy Hegel filozófiája pesszimista és dekadens lett volna, csupán annyit, hogy filozófiájának alapélménye egy közvetlen tudásforma legitimációjának eltűnése, amely eltűnés szükségserű, ugyanakkor mint minden pusztulás, az új kezdetnek ágyaz meg. Hegel rendszerének és történelemképének egyik alapvető motívuma – a teológiai képként a paradicsomi kiűzetéssel azonosított, vö. Hegel 2000, 114. skk. – az ártatlanság, a közvetlen tudás szükségserű elvesztése, amely során a közvetített tudásformák tényerésével az emberi szellem egyre magasabb reflexiós szintre kerül, és így egyre inkább távolodik az állati, vad állapottól. Ebből természetesen nem következik az, hogy az ember egyfajta hamis nosztalgiával ne vágyhatna vissza

#### *V. Konklúzió: Hegel és Kierkegaard érvei egymás ellen kijátszva*

Dolgozatunk eddigi részében eljutottunk attól az első megközelítéstől – amely minden, a *Filozófiai morzsák*kal először találkozó olvasóban megfogalmazódik –, hogy Kierkegaard erősen vitázik Hegellel, addig a megállapításig, hogy Kierkegaard és Hegel között a vita tárgya felszívódni látszik. Mint láttuk, kettejük filozófiai inspirációját ugyanaz az alapélmény szolgáltatta: a hit tekintélyének a modernitás térnyerése nyomán bekövetkező megrendülése. Láthattuk, hogy mindketten fontosnak tartják a személyes hitet, és az istenbizonyítékról nem gondolják, hogy a személyes hit alapjául szolgálhatna. Stewart álláspontja szerint az, hogy mind Hegel, mind Kierkegaard képesek egymással szemben a formalizmus vádját hatásosan megfogalmazni,

felveti azt a tágabb kérdést, hogy Hegel és Kierkegaard végső soron összeegyeztethető-e az általános megközelítésmódjukat tekintve. Mivel Kierkegaard célja az egyes hívő belső vallásos reformja, őt kevésbé érdekli megértés és tudás mint olyan. A hangsúlyt ehelyett a hit redukálhatatlanul privát és egyéni természetére helyezi. Minthogy ez a célja, nem meglepő, hogy Hegel megoldásában ezt az aspektust nem tartja kielégítőnek. Ezzel szemben Hegel célja nem az egyén vallási reformja, hanem a vallás filozófiai, azaz spekulatív, fogalmi megértése. Ebből a nézőpontból az egyes személyes hite nem egy releváns kérdés. A spekulatív filozófia célja az, hogy a fogalmat az emberi gondolkodás és cselekvés különböző területein megragadja. Ezekon a területeken azonban végtelen számú partikuláris, empirikus elem is van, amelyeknek semmi közük sincs a fogalomhoz. Erre Hegel a partikularitás rossz végteleneként hivatkozik. Az egyén redukálhatatlan, személyes és partikuláris hite Hegel számára nem tárgya a filozófiai vizsgálódásnak. Kierkegaard teljesen egyetértene vele ebben a kérdésben. Kierkegaard ellenvetése az lenne, hogy noha Hegel a személyes hitnek ezt a területét mint (filozófiai

---

(gondoljunk itt Hegel viszonyára a klasszikus görögségre vágyakozással tekintő kortársaihoz, akiket egyrészt teljesen megértett és akiknek filozófiai álláspontját mégis zsákutcának tekintette), de ez a vágyakozás szükségszerűen kielégületlen marad. Vagyis: a történelmi haladás feltartóztathatatlan, így a pre-modern közvetlenség eltűnését a szubjektív érzésvilágunk szempontjából megélhetjük veszteségként, azonban objektív szempontból a haladás szükségszerű lépcsőfoka, amely végül a világ teljes diszkurzív megértése lehetőségének lehetőségében – de nem feltétlenül a legnagyobb lehetséges boldogságban – fog kulminálni. Így tehát Hegel osztozik alapélményében Kierkegaard-ral, azonban ebből egy teljesen másik program szükségességére következtet.

szempontból) irrelevánst utasítja el, mégis ez az, amelyik a valóban vallásos nézőpontból a legfontosabb.<sup>146</sup>

Eszerint tehát Kierkegaard egy vallásos gondolkodó, aki kizárólag az egyes személyes hite iránt érdeklődik, míg Hegel a vallásosság mint az abszolút szellem megvalósulása intézményes jelenségeinek elemzésére kíváncsi, így végső soron, ha nem is értenek egyet, az eltérés inkább célkitűzésükben és nem filozófiai álláspontjukban keresendő. Ezzel szemben azonban fontos felidézni azt, amit Hegel a kortárs teológiai irányzatokról, azon belül is a pietizmusról mondott: az a megközelítés, amely az egyéni hit forrását a személyes hitben és az egyes Istennel folytatott „négy szemközti” párbeszédében találja meg, maga is áldozatul esett a felvilágosodás paradigmájának, amely az intézményi autoritás elvetését hirdeti. Így tehát minden valószínűség szerint Hegelnek a formalizmusnál sokkal komolyabb ellenérve lenne Kierkegaard gondolkodásával szemben, jelesül hogy a teológia azon irányzatához tartozik, amely, miközben a felvilágosodással szemben érvel, annak fogalomkészletét használja és elfogadja előfeltevéseit, és így nem tud lényegi kritikát megfogalmazni. Vagyis Hegel állítása az, hogy mindaz a megoldás, amely a keresztény ortodoxiát annak árán menti meg, hogy az nem képes többé közösségiként működni, nem megmenti, hanem skanzenbe zárja azt.<sup>147</sup>

Kierkegaard azonban joggal vetheti Hegel szemére, hogy az ő megoldása sem sokkal jobb, hiszen milyen hitvédelem az, amelyik a megvédendőt oly módon védi meg, hogy teljességgel átalakítja, és a hit közvetlen viszonyából a fogalmi tudás közvetett alakját hozza létre? Hogy lehetne Hegel a vallás megmentője, ha rendszerében Isten elveszíti személyességét és a fogalom általánosságává lép elő? A fogalom nem tudja nevén szólítani Ábrahámot.<sup>148</sup> Nem kevésbé kérdéses, hogy Hegel megoldása – amely szerint a megtestesülés tulajdonképpen úgy valóságos, hogy nem feltétlenül igaz<sup>149</sup> – mennyiben szolgálhatja annak megmentését, ami mégiscsak egy partikuláris és történeti társadalmi gyakorlatként létező vallás részét képezi? E társadalmi gyakorlat nem merül ki a fogalmi gondolkodásban és megértésben – azaz, mennyiben lehet a vallás tartalmát megmenteni annak

---

<sup>146</sup> Stewart, Jon: „Kierkegaard and Hegel on Faith and Knowledge”. In Stephen Houlgate – Micahel Baur (szerk.): *A Companion to Hegel*. 2011, Chichester, Wiley-Blackwell, 501–518, itt: 514.

<sup>147</sup> Vö. Hodgson 2007, 261–262.

<sup>148</sup> Vö. Höhle, Vittorio: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität* (második, bővített kiadás). 1998 (1987), Hamburg, Felix Meiner Verlag, 639.

<sup>149</sup> Höhle 1998, 644., 114. lj.

formája és közege nélkül? Erre természetesen Hegel azzal vághatna vissza, hogy nem kevésbé különös a vallás formáját megmenteni annak tartalma nélkül.

A központi kérdés valójában az, hogy a materialista immanencia és az akozmikus transzcendencia önmagában egyaránt egyoldalú lehetséges-e a filozófiába integrálni. Ugyanis immanencia és transzcendencia folytonos közvetítésének hegeli megoldása szükségszerűen magában rejti a panteizmus és ateizmus vádját, amennyiben lehetséges úgy értelmezni mint kísérletet az Isten és ember közti különbség jelentőségének csökkentésére. Ezzel szemben a transzcendencia kierkegaard-i hangsúlya szükségszerűen vonhatja magával a gnoszticizmus vádját: amennyiben e világ egyetlen lényegi tulajdonsága bukott és bűnös volta, amelyből az isteni feltétel – amely végső soron tudás – jelenti a szabadulást, hamar eljutunk arra a megállapításra, hogy az, ami e világon történik, kevés jelentőséggel bír. Nem véletlen, hogy Hegellel szemben is megfogalmazták a gnoszticizmus vádját,<sup>150</sup> hiszen esetében is problémát jelent – még a végtelen mindent átható immanenciája esetén is – a véges integrációja és annak elkerülése, hogy az anyagi véges létezés valamiféle nehézkedést biztosító, inherensen gátló és bűnös princípiumként jelenjen meg – ez Spinoza számára is komoly gondot okozott.<sup>151</sup>

Különös jelentőséget ad a kérdésnek, hogy mind Hegel, mind Kierkegaard végső soron adottnak veszi a kinyilatkoztatás feltételét, és így alapvetően teoretikus kérdéssé válik annak eredete. Hiszen egyfelől Kierkegaard azt állítja, hogy mielőtt az ige testté válása bekövetkezett volna, nem lehetett jelen a feltétel, különben nem lett volna szükség az inkarnációra. Hegelt követve ennek ellene vethető, hogy ebben az esetben a kinyilatkoztatással egy idegen ésszerűség jelent volna meg a világban, amely állítást nagyon nehéz a racionalitás keretein belül értelmezni. Ezt azonban Kierkegaard megkontrázhatja azzal, hogy ez nem véletlen, mivel az ésszerűség, amelyet ennek megértésére használni próbálunk, egy immanens, véges ésszerűség. Másrészt Hegel azt állítja, hogy tulajdonképpen a kinyilatkoztatott igazság kezdettől fogva jelen volt mindenhol, azonban ennek felismerése egy hosszabb folyamat, amely történetesen a kereszténységben kulminált. Kierkegaard ezzel szemben felvetheti, hogy e szerint tulajdonképpen a kinyilatkoztatás nem egy egyszeri és egyedi

---

<sup>150</sup> Vö. Hodgson 2007, 260.

<sup>151</sup> Vö. Viljanen, Vittari: „Spinoza’s Essentialist Model of Causation”. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 2008/51, 412–437, itt: 414.

üdv történeti esemény, hanem egy fokozati különbség, amire Hegel azt válaszolná, hogy valóban, de egy olyan fokozati különbség, amely egyben minőségi változás is.

A probléma lényege tehát az, hogy Hegel filozófiájában Isten a heterodox<sup>152</sup> szellem fogalmában az emberi és az isteni tudás olyan intim közelségbe kerül, hogy majdhogynem megkülönböztethetetlen lesz egymástól: a hívő Istenben nem csak metaforikus értelemben részesedik, tudása Istenről Isten önmagáról való tudása.<sup>153</sup> Ebből egyfelől az következik, hogy a közösségiség mint közvetítés követelményében Hegelnek sikerül egy autentikus választ adnia a felvilágosodás és a pietizmus kettős kihívására, amennyiben objektív megalapozását adja a hitnek, azonban ennek az a szükségszerű következménye, hogy csak közösségesen lehetséges a hitet gyakorolni, egyéni hívő nem létezik. Hösle ezt a következőképpen fogalmazza meg:

amennyiben az emberek nem hinnének Isten emberré válásában, nem lenne helyes azt mondani, hogy Isten emberré lett és hogy a Szentlélek a világban működik; csak azáltal teljesíti be magát Isten a világban, hogy róla mint olyanról tudnak.<sup>154</sup>

Ennek megfelelően Hegel számára a vallásfilozófia inkább vallástudomány, amennyiben az emberek Istenről való vélekedéseinek tudománya, és pusztán annyiban teológia, amennyiben az emberek vélekedései ésszerűek – mivel azonban az ésszerűség Isten működése a világban, amennyiben tárgya az ésszerűség, minden filozófia teológia.<sup>155</sup> Nézete tehát egyfelől végső soron azonosítja a filozófiát a spekulatív vagy valódi teológiával (tehát a történeti formáktól független, Istenre vonatkozó megismeréssel), Istent megfosztja minden olyan jellegtől, amely személyessé teszi – már persze azon túlmenően, hogy személyiségünk belső magját alkotja –, és a hit feltételét a közösségbe helyezi. Ilyen értelemben tehát az ontológiai istenérv hitvallás, azaz annak felmutatása, hogy Istenről mint a végezt a végtelenbe emelő szellemről tudunk.

Kierkegaard számára ez a megoldás elfogadhatatlan, hiszen minden ember mint egyes áll Isten színe előtt, és az örök üdvösség vagy örök kárhoz az egyes ember és nem a közösség osztályrésze. Éppen ezért számára a hegeli filozófia megoldása nem lehet jó megoldás, azonban – és ezt fontos leszögezni – *filozófiai értelemben* nem szolgál új megoldással. Az irracionális hit már Jacobi által is felvázolt

---

<sup>152</sup> Vö. Hodgson 2007, 259. skk.

<sup>153</sup> Hösle 1998, 645.

<sup>154</sup> Hösle 1998, 644.

<sup>155</sup> Hösle 1998, 640.

lehetőségéhez fordul. Megoldása nem filozófiai megoldás, hanem a hit ugrása (vagy a filozófia teljes átértelmezése, de akkor a filozófia ezen fogalmába Hegel nem férne bele). Számára az istenérv csak álokoskodás, amely az egész hegeli rendszerrel együtt eltereli a figyelmet az egyes szükségszerű választási kényszeréről. És ilyen értelemben mindenfajta közvetítési kísérlet egy veszélyes hazugság, amely Isten és ember viszonyát – Hegelt követve – olyannyira bensőségesnek mutatja, hogy szinte fel sem merül, hogy az ember bűnös úton járhatna. Vagyis a közvetítés végső kérdése ez: lehetséges-e a kötelességnek az emberi ésszerűség mozgásától független mércéje, amely egyfelől a kierkegaard-i életmű visszatérő kérdése, másfelől a filozófia egyik örök és megoldatlan problémája.

Természetesen az, hogy Kierkegaard nem kínál filozófiai válaszokat, az utókor által vallásos szerzőként értelmezett Kierkegaard számára nem hiba, hanem erény, hiszen célja éppen az, hogy a filozófia pogány, ragyogó bűne<sup>156</sup> helyett a kereszténység irracionális, a megváltásban gyökerező ígéretét állítsa életprogramja középebe. Kierkegaard tehát filozófia helyett életprogramot ajánl. Azonban a Stewart által rekonstruált dán diskurzusban, tehát lokális kontextusában, annyiban mégiscsak hiba, hogy a problémát nem megoldja, hanem tagadja, azaz egy olyan diskurzuson keresztül próbálja magát kifejezni, amely diskurzusnak az alapvető előfeltevéseit próbálja a diskurzuson belül megkérdőjelezni.

Mint a dolgozat elején utaltunk rá, a „dán hegeliánusok” gyűjtőfogalma alá tartozó rendkívül heterogén gondolkodók csoportjának közös előfeltevése az volt – és ebben osztoztak Hegellel –, hogy a modernitás alapjaiban kezdte ki a hagyományos életformát és az annak fundamentumát jelentő keresztény hitet. A kiindulási probléma tehát az volt, hogy a keresztény hit immár nem bír olyan *közvetlen* evidenciával, mint Anzelm és Gaunilo vitájának idején, éppen ezért van szükség a filozófia *közvetett* reflexiójára ahhoz, hogy a keresztény hit igazságát megmentsse: akár annak konkrét vallásgyakorlatként értett formájában – ahogyan a dán hegeliánusok szerették volna –, akár fogalmi magjának a filozófiába való beemelése révén – mint azt Hegel javasolta. Bármennyire is egyetért abban Hegel és Kierkegaard – szemben a dán hegeliánusokkal –, hogy a vallás beemelése a fogalmi gondolkodásba a társadalmi gyakorlatként értett vallás lényegét, a közvetlen evidenciaként adódó hitet számolja fel, Hegel és a dán hegeliánusok abban értettek egyet, hogy ez nem egy

---

<sup>156</sup> A mondást, mely szerint a pogányok erényei csak ragyogó bűnök (*vitia splendida*) Szt. Ágostonnak tulajdonítják, azonban ilyen formában biztosan nem mondta. Wetzel, James: „Splendid Vices and Secular Virtues. Variations on Milbank’s Augustine”. *The Journal of Religious Ethics* 2004/2, 271–300. Kierkegaard hivatkozás nélkül idézi: *FM*, 72.



visszafordítható folyamat. Korábban amellet érveltünk, hogy Kierkegaard megoldása sem próbálja visszafordítani a folyamatot, vagy tagadni annak létezését, hanem egy radikális megoldást kínál, amely – a filozófia felől nézve! – egyfelől értelmezhetetlen, hiszen irracionális, másfelől maga is a folyamat előfeltevéseinek elfogadásán alapszik.

Ezzel azonban nem szeretnénk azt mondani, hogy Kierkegaard *programja* kudarc lenne, pusztán azt, hogy mint *filozófiai* program nem működőképes. Nem győzzük viszont hangsúlyozni, hogy ez a működésképtelenség szándékolt, hiszen Kierkegaard alapállítása, hogy a filozófia nem képes az egyén számára igazán releváns kérdésekben válaszokkal szolgálni: fogalmi okoskodás helyett életprogramot kínál. Vagyis Kierkegaard *filozófiája* kivezet a filozófiából, sőt, előfeltételezi a filozófia elégtelenségét, hiszen a *Filozófiai morzsák* igazsága – ahogyan az istenérveké is – csak a kinyilatkoztatás birtokában gondolható el *secundum rem*. Azonban ez a filozófia pusztán a filozófia felől nézve – amely tudományos diszciplínába jelen dolgozat is beletartozik – bolondság, hiszen felszámolja önmagát: hogy máshonnan nézve bölcsesség-e, azt pedig nem filozófiai dolgozatok tiszte eldönteni.<sup>157</sup>

---

<sup>157</sup> Vö. „Mert egyfelől a zsidók jelt kívánnak, másfelől a görögök bölcsességet keresnek. Mi pedig Krisztust prédikáljuk, mint megfeszítettet, a zsidóknak ugyan botránkozást, a görögöknek pedig bolondságot; Ámde magoknak a hivatalosoknak, úgy zsidóknak, mint görögöknek Krisztust, Istennek hatalmát és Istennek bölcsességét. Mert az Isten bolondsága bölcsőbb az embereknél, és az Isten erőtlensége erősebb az embereknél.” (1Kor 1:22-25)

## Referencia:

- „Anzelm válasza”. In Canterbury Szent Anzelm: *Filozófiai és teológiai művek I.* (ford. Dér Katalin). 2001, Budapest, Osiris, 232–251.
- „Gaunilo könyve a balgatag nevében”. In Canterbury Szent Anzelm: *Filozófiai és teológiai művek I.* (ford. Dér Katalin). 2001, Budapest, Osiris, 220–231.
- Adams, Nicholas: „Faith and Reason”. In Nicholas Adams (szerk.), Nicholas Boyle – Liz Disley (sor. szerk.): *The Impact of Idealism. The Legacy of Post-Kantian Thought. IV. Religion.* 2013, Cambridge, CUP, 194–218.
- Altrichter Ferenc: „Fogalom és lét: logikai út istenhez?”. In uő: *Észérvek az európai filozófiai hagyományban.* 1993, Budapest, Atlantisz, 27–47. [Első megjelenése: *Világosság* 1970/11, 327–334.]
- Aumann, Antony: „Kierkegaard’s Case for the Irrelevancy of Philosophy”. *Continental Philosophy Review* 2009/42, 221–248.
- Bacon, Francis: *Esszék avagy tanácsok az okos és erkölcsös életre.* 1987, Budapest, Európa Kiadó – Magyar Helikon
- Barrett, Lee C.: „Anselm of Canterbury: The Ambivalent Legacy of Faith Seeking Understanding”. In Jon Stewart – Lee C. Barrett (szerk.): *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Vol. 1. Tome 1.: The Old Testament.* 2010, Furnham – Burlington, Ashgate
- Boehm, Omri: *Kant’s Critique of Spinoza.* 2014, Oxford, OUP
- Borbély Gábor: *Civakodó angyalok.* 2008, Budapest, Akadémiai
- Boros Gábor: *René Descartes.* 1998, Budapest, Áron
- Canterbury Szent Anzelm: „Monologion”. In uő: *Filozófiai és teológiai művek I.* (ford. Dér Katalin). 2001, Budapest, Osiris, 40–148.
- Canterbury Szent Anzelm: „Proslogion”. In uő: *Filozófiai és teológiai művek I.* (ford. Dér Katalin). 2001, Budapest, Osiris, 165–204.
- Carlisle, Clare: „Baruch de Spinoza: Questioning Transcendence, Teleology and Truth”. In Jon Stewart (szerk.): *Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Vol. 5., Kierkegaard and the Renaissance and Modern Traditions, Tome I, „Philosophy”.* 2009, Ashgate, 167–194.
- Czakó István: *Hit és egzisztencia.* 2001, Budapest, L’Harmattan
- Dér Katalin: „Bevezetés” a „Vita a Proslogionról” c. szakaszhoz. In Canterbury Szent Anzelm: *Filozófiai és teológiai művek I.* (ford. Dér Katalin). 2001, Budapest, Osiris
- Descartes, René: *Értekezés a módszerről* (Szemere Samu fordítását átdolgozta Boros Gábor). 1993, n.h., Ikon
- Descartes, René: *Elmélkedések az első filozófiáról* (ford. Boros Gábor). 1994, Budapest, Atlantisz
- Descartes, René: *A filozófia alapelvei* (ford. Dékány András). 1998, Budapest, Osiris
- Engelke, Matthias: „Psalms: Source of Images and Contrasts”. In Lee C. Barrett – Jon Stewart (szerk.): *Kierkegaard and the Bible (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, Vol. 1. Tome 1.: The Old Testament).* 2010, Furnham – Burlington, Ashgate, 143–178.
- Evans, C. Stephen: *Kierkegaard on Faith and the Self.* 2006, Waco (Texas), Baylor University Press
- Garrett, Don: „Spinoza’s »Ontological« Argument”. *The Philosophical Review* 1979/2, 198–223.
- Giovanni, George Di: „The New Spinozism”. In Alison Stone (szerk.): *The Edinburgh Critical History of Nineteenth-Century Philosophy.* 2011, Edinburgh, Edinburgh University Press, 13–28.
- Gyenge Zoltán: *Kierkegaard és a német idealizmus.* 1996, Szeged, Ictus
- Gyenge Zoltán: *Az egzisztencia évszázada.* 2001, Veszprém, Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány
- Hannay, Alastair: *Kierkegaard. (The Arguments of the Philosophers).* 1999, London – New York, Routledge
- Hegel, G. W. F.: *Előadások a filozófia történetéről,* 3. kötet (ford. Szemere Samu). 1960, Budapest, Akadémiai

- Hegel, G.W.F.: *A szellem fenomenológiája* (ford. Szemere Samu). 1979, Budapest, Akadémiai
- Hegel, G.W.F.: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* (szerk. Walter Jaeschke). 1993, Hamburg, Meiner Verlag
- Hegel, G.W.F.: *Vallásfilozófiai előadások* (ford. Csikós Ella – Czirják József – Nyizsnyányszky Ferenc – Rózsa Erzsébet – Szívós Mihály – Zoltai Dénes). 2000, Budapest, Atlantisz
- Hegel, G.W.F.: *Lectures on the Proofs of the Existence of God* (ford. és szerk. Peter C. Hodgson), 2007, Oxford, Calderon Press
- Hodgson Peter C.: „Hegel’s Proofs of the Existence of God”. In Stephen Houlgate – Micahel Baur (szerk.): *A Companion to Hegel*. 2011, Chichester, Wiley-Blackwell, 414–429.
- Hodgson, Peter C.: *Hegel and Christian Theology. A Reading of the Lectures on the Philosophy of Religion*. 2007 (2005), Oxford, OUP, 58–68.
- Hösle, Vittorio: *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität* (második, bővített kiadás). 1998 (1987), Hamburg, Felix Meiner Verlag
- Jarrett, Charles E.: „Spinoza’s Ontological Argument”. *Canadian Journal of Philosophy* 1976/4, 685–692.
- Kant, Immanuel: *A tiszta ész kritikája* (ford. Kis János). 2009, Budapest, Atlantisz
- Kierkegaard [Johannes Climacus]: *Philosophiske Smuler, eller En Smule Philosophi*. 1844, n.h., S. Kierkegaard
- Kierkegaard, Søren: *Filozófiai morzsák* (ford. Hidas Zoltán). 1997, Budapest, Göncöl
- Kierkegaard, Søren: *Afsluttende videnskabelig Efterskrift (1846)*. In Søren Kierkegaard Skrifter, AE, SKS 7, 304–307, itt: 306. <http://sks.dk/AE/txt.xml>, utolsó letöltés: 2015. január 30.
- Kierkegaard, Søren: *Christelige Taler*. In Søren Kierkegaard Skrifter, CT, SKS 10,70 (<http://sks.dk/CT/txt.xml>, utolsó letöltés: 2015. január 27.) Angolul: Kierkegaard, Søren: *Christian Discourses*. 1997, PUP
- Kierkegaard, Søren: *Journalen (1838)*. In Søren Kierkegaard Skrifter, KK:4, SKS 18, 350. <http://sks.dk/kk/txt.xml>, utolsó letöltés: 2015. január 27.
- Klima Gyula: „Szent Anselm és az ontológiai istenérv”. *Világosság* 1983/12, Melléklet, 3–7.
- Klima Gyula: „Saint Anselm’s Proof: A Problem of Reference, Intentional Identity and Mutual Understanding”. In Ghita Holmström-Hintikka (szerk.): *Medieval Philosophy and Modern Times (Synthese Library, Vol. 288.)*. 2000, Netherland, Kluwer Academic Publishers, 69–87.
- Leibniz, G.W.: „Monadológia”. In uő: *Válogatott filozófiai írásai* (ford. Endreffy Zoltán). 1986, Budapest, Európa
- Lin, Martin: „Spinoza’s Arguments for the Existence of God”. *Philosophy and Phenomenological Research* 2007/2, 269–297.
- Melamed, Yitzhak Y.: „»Omnis determinatio est negatio«: determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant and Hegel”. In Eckhart Förster – Yitzhak Y. Melamed (szerk.): *Spinoza and German Idealism*. 2012, Cambridge, CUP, 175–196.
- Melamed, Yitzhak Y.: „Spinoza’s Deification of Existence”. In Daniel Garber – Donald Rutherford (szerk.): *Oxford Studies in Early Modern Philosophy Volume VI*. 2013, Oxford Scholarship Online (2012, Oxford, OUP).
- Miles, Thomas: „Horace: The Art of Poetry and the Search for the Good Life”. In Jon Stewart (szerk.): *Kierkegaard and Roman World (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, III.)*. 2009, Ashgate Publ. Ltd., 39–52.
- Moyar, Dean: „Thought and metaphysics: Hegel’s critical reception of Spinoza”. Eckhart Förster – Yitzhak Y. Melamed (szerk.): *Spinoza and German Idealism*. 2012, Cambridge, CUP, 197–213.
- Nolan, Lawrence: „Descartes’ Ontological Argument”. 2001/2011, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* <http://plato.stanford.edu/entries/descartes-ontological/>, utolsó letöltés: 2015 január 05.
- Oppy, Graham: *Ontological Arguments and Belief in God*. 1995, Cambridge, CUP

- Pattison, George: *Kierkegaard: Religion and the Nineteenth-Century Crisis of Culture*. 2002, Cambridge, CUP
- Pavlovits Tamás: „Evidencia és végtelen Descartes-nál”. *Magyar Filozófiai Szemle* 2013/3, 9–29.
- Pinkard, Terry: *Hegel's Phenomenology. The Society of Reeson*. 1994, Cambridge, CUP
- Pippin, Robert. B.: „Hegel and Institutional Rationality”. *The Southern Journal of Philosophy* 2001, 1–25.
- Pippin, Robert B.: „Brandom's Hegel”. *European Journal of Philosophy* 2005/3, 381–408.
- Poole, Roger: „The Unknown Kierkegaard. 20<sup>th</sup> Centruy Receptions”. In Alastair Hannay – Gordon D. Marino (szerk.): *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. 1998, Cambridge, CUP, 48–75.
- Rockmore, Tom: „Hegel on Reason, Faith and Knowledge”. In William Desmond – Ernst-Otto Onnasch – Paul Cruysberghs (szerk.): *Philosophy and Religion in German Idealism*. 2005, New York – Boston – Dordrecht – London – Moszkva, Kluwer Academic Publishers, 125–138.
- Rosenkranz, Karl: *Enzyklopaedie der theologischen Wissenschaften* 1831, Halle, Schwetcke und Sohn
- Rosenzweig, Franz: *Stern der Erlösung*. 1988, Frankfurt, Suhrkamp
- Rózsa Erzsébet: *A modern individualitás Hegel gyakorlati filozófiájában*. 2012, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó
- Ruzsa Ferenc: „Hibás, de hol? Anzelm ontológiai istenérve”. *Magyar Filozófiai Szemle* 2003/4., 503–532.
- Solomon, Robert C.: *In the Spirit of Hegel*. 1983, New York – Oxford, OUP
- Spinoza, Benedictus de: *Etika* (ford. Boros Gábor). 1997, Budapest, Osiris
- Stewart, Jon: „Hegel, Kierkegaard és a közvetítés a *Filozófiai Morzsákban*”. *Magyar Filozófiai Szemle* 2003/1–2. <http://epa.oszk.hu/00100/00186/00014/stewar0312.html>
- Stewart, Jon: *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered*. 2003, Cambridge, CUP
- Stewart, Jon: „Kierkegaard and Hegelianism in Golden Age Denmark”. In Jon Stewart (szerk.): *Kierkegaard and His Contemporaries. The Culture of Golden Age Denmark*. 2003, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 106–148.
- Stewart, Jon: „Kierkegaard and Hegel on Faith and Knowledge”. In Stephen Houlgate – Micahel Baur (szerk.): *A Companion to Hegel*. 2011, Chichester, Wiley-Blackwell, 501–518.
- Taylor, Charles C.: „Itinerarium Mentis in Deum: Hegel's Proofs of God's Existence”. *The Journal of Religion* 1977/3, 211–231.
- Viljanen, Vittari: „Spinoza's Essentialist Model of Causation”. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 2008/51, 412–437.
- Wetzel, James: „Splendid Vices and Secular Virtues. Variations on Milbank's Augustine”. *The Journal of Religious Ethics* 2004/2, 271–300.