

AMO QUIA ABSURDUM EST. KIERKEGAARD SZERETETÉRTÉLMÉZÉSÉNEK AMBIVALENCIÁI

CZAKÓ ISTVÁN

ABSTRACT

Amo quia absurdum est. The Ambivalence of Kierkegaard's conceptions of Love
This paper reconstructs Søren Kierkegaard's (1813–1855) concepts of love as employed in *Either/Or* (*Enten-Eller*) and *Works of Love* (*Kjerlighedens Gjerninger*). As we shall see, despite their thematic unity, the two works are *toto coelo* different. Whereas *Either/Or* is an early pseudonymous work mainly focusing on the phenomena of erotic love (*Kjærlighed, Elskov*) and marital love (*ægteskabelige Kjærlighed*) in different aesthetic and ethical texts, the *Works of Love* is a later autonymous work discussing the paradoxes of Christian love (*christelige Kjerlighed*) in the form of upbuilding discourses. In the first part of the paper, I shall argue that the interpretation of love in part “B” of *Either/Or* is dialectical since it implies elements of immediacy, mediation, and mediated immediacy in a strict logical order. Therefore it reflects a positive reception of Hegel's speculative methodology of mediation (*Vermittlung*) despite Kierkegaard's well-known antihegelian polemics. In the second part, I shall examine Kierkegaard's Christian ethics of love which also shows dialectical elements. In his Christian deliberations, Kierkegaard interprets the command “You shall love your neighbor” (“*Du skal elske Din Næste*”) as a paradoxical duty, which reflects the antinomical relationship between the world and Christianity. Although the negation of finitude implied in this conception of love was sharply criticized by Theodor Adorno (1903–1969) as an unacceptable refraction of nature (*Brechung der Natur*) I shall argue that Kierkegaard's conception of love suits the Christian tradition of Western thinking.

1. BEVEZETÉS

A szeretetről való filozófiai gondolkodás történetében a német idealizmus sajátos korszakot képviselt, melyben az interpretáció hangsúlya az affektív, emocionális vonatkozásokról fokozatosan a spekulatív tartalomra helyeződött át. Bár észkriticájában Immanuel Kant (1724–1804) a tudást korlátozva teret nyitott a

hit számára, majd vallásfilozófiájában a „Mit remélhetek?” kérdésre is válaszolt, a *szeretet* témakörének még csupán sporadikusan és marginálisan szentelt figyelmet, s érdeklődése elsődlegesen a szerelem, illetve a házastársi szeretet természetjogi kérdéseire irányult.¹ A német idealizmus Kantot döntő pontokon meghaladó rendszeralkotói e tekintetben is túlléptek a königsbergi filozófuson, és jelentős spekulatív belátásokkal gyarapították a szeretetről folytatott bölcséleti diskurzust. Vallásfilozófiai művében Johann Gottlieb Fichte (1762–1814) az énség alapjaként értelmezte a szeretetet, amely „a legbensőségesebben egyesíti és egybekapcsolja a felosztott ént”,² majd e szeretetet azonosította a boldogsággal és az igazi étellel:³ aki nem szeret, az valójában nem is él. Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) stuttgarteri magánelőadásában a szeretet úgy jelent meg, mint végső metafizikai elv, mint Isten ideális, konstitutív princípiuma, melynek „révén Isten tulajdonképpen minden lény lényegévé válik.”⁴ Az ekként felfogott szeretet Isten egzisztenciája, amely mint ideális princípium szemben áll az Istenben rejlő énség, egoizmus és harag reális, kontraktív princípiumával, s arra mint saját alapjára támaszkodva áll fenn mint expanzív őserő. Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) korai, frankfurti kéziratai szerint a szeretet nem partikuláris érzés, mert „nincs benne korlátozás, korlátozottság, végesség”, s „nem úgy hordozza magában [...] a teljességet, mint sok különös és elválasztott valaminek az összességét”,⁵ hanem ellenkezőleg: olyan dialektikus *egység*, melyet a sokféleség, a differencia nem kizár, hanem megerősít, s „a másik önállóságának, különeműségének olyan átélése, amelyben azt mint hozzám tartozót ismerem fel és fogadom el.”⁶ Hegel egész érett, az egység és a sokféleség dialektikáján alapuló szellemmetafizikai rendszere a szeretet ekként felfogott paradigmáját követte.⁷ A szeretet tematizációja még a német idealizmussal élesen szembeforduló Arthur Schopenhauer (1788–1860) pesszimista akarattmetafizikai rendszeréből sem hiányzott, ám nála a szeretet tisztán affektív vonatkozásai érvényesültek, amennyiben az agapeikusan felfogott szeretetet egy irracionális, az egész etikai koncepcióját megalapozó érzéssel, a részvétellel (*Mitleid*) azonosította:

¹ Ld.: Kant: Az erkölcsök metafizikája, 378–381. (23–27. §) Kant élesen elkülöníti a szerelmet a tetszésben és a jóakarásban megnyilvánuló szeretettől, és a másik személy élvezetéből eredő önálló örömfajtaként határozza meg, mely a nemi hajlammal azonosítható. Ld. uo., 541. (7. §)

² Fichte: A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana, 8.

³ „Amit szeretsz, azt éled. [*Was du liebst, das lebest du.*]” Fichte: A boldog élet útmutatója, 10.

⁴ Schelling: Stuttgarteri magánelőadások, 21.

⁵ Hegel: A szeretet, 118.

⁶ Szombath: G. W. F. Hegel vallásfilozófiája, 229.

⁷ A szerelem, illetve a „jogos-erkölcsi”, vagyis házastársi szeretet viszonyának hegeli értelmezéséhez ld.: Hegel: A jogfilozófia alapvonalai, 188–196. (161–169. §)

„minden valódi és tiszta szeretet részvét, és minden olyan szeretet, amelyik nem részvét, önösség. Az önösség az ἔρωϛ, a részvét az ἀγάπη.”⁸

Søren Kierkegaard (1813–1855) szeretetkoncepciója sajátos, összetett viszonyban áll a német idealizmus törekvéseivel.⁹ Bár a dán vallási író leginkább Hegel szellemi antipódusaként, Albert Camus (1913–1960) kifejezésével „anti-Hegelként”¹⁰ kano-nizálódott a filozófiatörténetírásban, akinek az idealizmushoz való viszonya tisztán negatív-kritikai, ez az egyoldalú megközelítés mára alapjaiban megkérdőjeleződött, és világossá vált, hogy az oeuvre bizonyos pontjain éppenséggel *pozitív* recepció érvényesül: közülük az egyik éppen a szerelem (*Kjærlighed, Elskov*) dialektikájának a *Vagy-vagy (Enten-Eller)* második részében olvasható mélyreható analízise, melyen a hegeli *Logika* hatása kétségtelenül felismerhető. Tanulmányom első felében ennek rekonstrukciójára teszek kísérletet, amellyel reményeim szerint nem csupán egy partikuláris filozófiatörténeti összefüggés, hanem a szerelemnek nevezett eruptív állapot mélyebb megértéséhez is sikerül hozzájárulnom. Munkám második részében Kierkegaard keresztény szeretetetikáját szeretném vázlatosan bemutatni *A szeretet cselekedetei (Kjerlighedens Gjerninger)* című autonim művének a tükrében, melyben a „szeresd felebarátodat” („*Du skal elske Din Næste*”), s különösen az ellenségszeretet evangéliumi parancsa mint az ész számára paradox, a világ és a keresztényi (*det Christelige*) antinomikus viszonyát kifejező, önmegtagadáson alapuló kötelesség (*Pligt*) válik dialektikus megfontolások tárgyává. Bár ez a szemlátomást akozmikus istenviszonyt előfeltételező, a végesség negációján alapuló szeretetkoncepció jelentős kritikai visszhangot keltett a későbbi recepció során, amellet szeretnék érvelni, hogy a szöveg – sajátos nézőpontja ellenére is – koherensen illeszkedik a szeretetről való nyugati gondolkodás keresztény hagyományába. Műfajilag *A szeretet cselekedetei* a (tág értelemben vett) építő beszédek (*opbyggelige Taler*) körébe tartozik,¹¹ amiről először talán Hegel figyelmeztetése juthat eszünkbe, mely szerint „a filozófiának óvakodnia kell attól, hogy épületes akarjon lenni,”¹² ám egyúttal felidézhetjük Martin Heidegger (1889–1976) megjegyzését is, aki úgy vélte: Kierkegaard „»épületes« írásaiból filozófiailag többet tanulhatunk, mint teoretikus vizsgálódásaiból”¹³ –

⁸ Schopenhauer: *A világ mint akarat és képzet*, uo., 450. Schopenhauer szerelemértelmezéséhez ld.: Uő: *A nemi szerelem metafizikája*.

⁹ Kierkegaard szeretetfogalmához ld.: McDonald: *Love*, 105–110; Ferreira: *Love’s Grateful Striving*; Ferreira: *Love*, 328–344; Evans: *Kierkegaard’s Ethic of Love*, 159–180; Boros: *A tevékeny szeretet Kierkegaard-ja*, 241–255; Prokk: *Éltre váltani a halált*.

¹⁰ Ld. Mészáros: *Camus*, 101.

¹¹ Nem jelentőség nélküli azonban, hogy a mű alcíme („Néhány keresztény megfontolás beszédek formájában” [*Nogle christelige Overveielser i Talers Form*]) világossá teszi, hogy az itt olvasható elmélkedések sajátos státusszal bírnak, és nem azonosíthatók maradéktalanul a keresztény beszédekkel. Ld. ehhez: SKS 20, 211. (NB2:176)

¹² Hegel: *A szellem fenomenológiája*, 13.

¹³ Heidegger: *Lét és idő*, 408.

ekként, ha tárgyalt szövegünk nem is bölcséleti szakkönyv, joggal remélhető, hogy vizsgálódásunk legalábbis nem fogja nélkülözni a filozófiai tanulságokat.

2. VAGY-VAGY, AVAGY ÉLETSZEMLELETEK VITÁJA A SZERETETRŐL

Az álnéven közzétett *Vagy-vagy* megjelenése napján Henriette Wulff (1804–1858), egy jól értesült levelezőpartner a következőket írta Hans Christian Andersennek (1805–1875):

A napokban megjelent egy könyv, a címe: *Vagy-vagy!* – Elég különös lehet, az első rész csupa donjuanizmus, szkepticizmus, a második rész lágyabb, engesztelő hangvételű, és egy állítólag egészen kiváló prédikációval ér véget. Azt mondják, valami Kierkegaard írta álnéven; Ön tán ismeri?¹⁴

A levél nemcsak azért figyelemreméltó, mert kitűnik belőle: a dán főváros nem volt kellően nagy ahhoz, hogy egy álneves szerző rögtön az első nap el ne veszítse benne ismeretlenségét, hanem azért is, mert a mű esztétikai részét nyíltan a donjuanizmus és a szkepticizmus kategóriáival jellemzi, melyeknél kevés dolog állt távolabb Kierkegaard-tól, s a mű megértésének oly mértékű hiányát fejezi ki, mint egy későbbi királyi audiencia során a dán királyné, Caroline Amalie (1796–1881) személyes gratulációja a meglepett Kierkegaard-nak *Vagy* és *vagy* című könyvéhez.¹⁵ Az általános nézet szerint e mű két életszemlélet, az esztétikai és az etikai vitája, melyek ellentéte nem közvetíthető,¹⁶ így a viszonyuk logikailag tisztán diszjunktív – melyre már a cím is meglehetősen egyértelműséggel utal. Minthogy pedig az ellentétes álláspontok, illetve fogalmak közötti közvetítés (*Vermittlung*) éppenséggel Hegel logikai rendszerének alapkategóriája, a későbbi recepció során a mű antihegelianus vitairatként értelmeződött, amely azt igazolja, hogy még ha lehetséges is a fogalmi mozgás értelmében felfogott közvetítés a gondolkodás immanens világában (mint ismert, a Kierkegaard-ra nagy hatást gyakorló Adolf Trendelenburg [1802–1872] ezt is vitatta),¹⁷ a lét transzcendens szférájában semmiképpen sem. Történetileg fontos kiemelni, hogy Hegel apriorisztikus, a logika és az ontológia azonosságán alapuló metafizikája már Schelling késői, pozitív filozófiájában alapjaiban megkérdőjeleződött: utóbbi kiindulópontja ugyanis nem a lét és a gondolkodás

¹⁴ Idézi: Garff: SAK, 163; ld. Kirmmse: Encounters with Kierkegaard, 57.

¹⁵ Ld. Garff: SAK, 354; Pap X1 A, 42.

¹⁶ „B” papírjainak szerzője ezt így fejezi ki az esztéta felé: „Abszolút ellentét van köztünk, mely soha nem szüntethető meg.” Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 529.

¹⁷ Ld. González: Trendelenburg, 309–335.

dialektikus azonosság, hanem a minden gondolkodást megelőző, *a priori* felfoghatatlan, „előre-el-nem-gondolható lét” (*unvordenkliches Sein*).¹⁸ Ez a metafizikai felfogás, mely a lét konceptuális levezethetlenségét, a gondolkodással szembeni prioritását hangsúlyozza, döntően hatott Kierkegaard-ra: elegendő ezen a ponton arra utalnunk, hogy a *Vagy-vagy* előmunkálatai során Berlinbe utazó fiatal dán író éppen a filozófia és a valóság viszonyát illető kérdés megoldását várta az idős Schellingtől,¹⁹ s nem utolsósorban azt, hogy véglegesen zárójelbe tegye, meghaladja a hegeli rendszert.²⁰

2.1. A SZERELEM FENOMENOLÓGIÁJA

A *Vagy-vagy* egészéről elmondható, hogy alaptémája a szeretet, amely az egyes existenciastádiumokban eltérő módokon manifesztálódik: az esztétikaiban mint szerelem, vagyis mint elementáris, ámde tisztán érzéki vágyakozás és csábítás, az etikaiban mint az ész általánosságának megfelelő házastársi szeretet, a vallásiban pedig mint az észimmanenciát meghaladó istenszeretet. Kompozícióját tekintve a mű egyfelől a romantika hatását mutatja, másfelől a posztmodern irodalmi szövegalkotást elővételezi: első része, „A” papírjai, egy teljességgel heterogén és fragmentált szöveghalmaz; második része, „B” papírjai, pedig két levélformába öntött értekezés, melyekhez végül egy rövid prédikáció járul. A szövegben végletekig feszített szerzőfikció érvényesül: az álneves szerző csupán szerkesztő, aki kötetbe rendezve közreadja általa ismeretlen szerzők véletlenül megtalált szövegeit, akikről még az sem tudható biztosan, hogy valójában különböznek-e egymástól.²¹ A tényleges, empirikus szerző ezen sokszoros inkognitója mindazonáltal mégsem öncélú rejtőzködés, hanem (a Kierkegaard által indirekt kommunikációnak nevezett reflexiós mozgásnak megfelelően) az olvasó és a szöveg közötti sajátos, közvetlen kapcsolat létrejöttére irányul, melyben az olvasó ugyanabban a helyzetben találja

¹⁸ Schelling: A kinyilatkoztatás filozófiája, 18o.

¹⁹ Egy korabeli feljegyzésében Kierkegaard így fogalmazott: „Olyan boldog vagyok, hogy halottam Schelling második előadását – leírhatatlanul. [...] Amikor kiejtette a »Wirklichkeit« [valóság – Cz. I.] szót a filozófiának a valósághoz való viszonyát illetően, ugrándozott bennem örömemben a gondolat magzata, mint Erzsébetben. Szinte minden szóra emlékszem, amit ettől a pillanattól fogva mondott. Talán innen nyerhető világosság. Ez az egyetlen szó felidézte bennem valamennyi filozófiai fájdalomat és szenvedésemet. [...] Minden reményemet Schellingbe helyeztem.” SKS 19, 233 (Not8:33). Kierkegaard Schelling-recepciójához ld. Olesen: A Historical Introduction, 229–277. Kierkegaard berlini jegyzeteihez ld. Kierkegaard: Berlini töredék.

²⁰ „Egyre világosabbnak tűnik, hogy Hegel zárójel Schellingnél, s csupán arra várunk, hogy bezáruljon.” SKS 19, 185 (Not5:18).

²¹ „Volt tehát egy ember, aki életében mindkét mozgást megtette, vagy legalábbis mindkét mozgást átgondolta.” Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 15.

magát, mint egykoron Dávid király Nátán prófétával:²² *iam tua res agitur*.²³ Elemzésünk tárgya „B” papírjaiból „A házasság esztétikai érvényessége” című rész lesz; ahhoz azonban, hogy ezt megértsük, röviden szót kell ejtenünk a mű első részében körvonalazódó esztétikai életszemléletről.

A *Vagy-vagy* híres meghatározása szerint „az esztétikai az emberben az, ami által az ember közvetlenül az, ami; az etikai pedig az, ami által az ember az lesz, ami lesz.”²⁴ Minthogy a közvetlenség *per definitionem* kizár minden reflexiót, az esztétikai életszemlélet tartalmának szisztematikus, fogalmi explikációja aligha lehetséges.²⁵ Így az esztétikai életszemléletet leíró „A” papírjai sem alkotnak koherens egészet, hanem ellenkezőleg: sokszorosán fragmentált szövegghalmazt képeznek, amely egyaránt magába foglal aforizmákat, művészetelméleti vizsgálódásokat, esztétikai értekezéseket, beszédeket, leveleket és naplót is. Ez a textuális heterogenitás formálisan megfelel az érzéki közvetlenségben feloldódó esztétikai létezés egzisztenciális heterogenitásának, amely pillanatnyi, fragmentált, inkoherens, a hangulatok és érzéki késztetések által dominált, semmilyen immanens értelemmel és céllal nem bíró, amorális egzisztencia.²⁶ Az esztétikai individualitás a létezés vonatkozásában szkeptikus minden értelemtulajdonítással szemben, és a halálnál sokkal nagyobb szerencsétlenségnek tekinti – „hogyan élni kell”.²⁷ Ennek fényében érthető az esztéta életbölcssége a házasságra nézve a *Diapszalmatában*: „Házasodj meg, meg fogod bánni; ne házasodj meg, azt is meg fogod bánni; házasodj vagy ne házasodj, mindkettőt meg fogod bánni, vagy megházasodsz, vagy nem, mindkettőt megbánod.”²⁸ Az esztétikum ezen szféráján belül a tisztán érzékileg elgondolt, Platón által egykoron Pandémosznek, közönséges Erósznak nevezett szerelem²⁹ számos leírásával találkozunk a pusztán melankolikus kívánástól a kereső vágyakozásig. Az érzéki-ero-

²² Ld. 2 Sám 12,7. „Jól tudod, hogyan cselekedett Nathan próféta Dávid királlyal, amikor ez megértette ugyan a példabeszédet, amit a próféta elmondott, de azt már nem akarta megérteni, hogy neki szól. Akkor Nathan az elővigyázatosság kedvéért hozzátette: »Te vagy az az ember, király.« Én is mindig arra próbáltalak emlékeztetni, hogy rólad van szó, hogy hozzád szólok.” Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 351.

²³ „Nam tua res agitur, paries cum proximus ardet.” Quintus Horatius Flaccus: *Epistulae*, lib. 1., nr. 18,84. = Horatius levelei, 267.

²⁴ Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 485., ld. továbbá uo., 520.

²⁵ „A papírjai [...] sokféle módon közelítenek meg egy esztétikai életszemléletet. Az összefüggő esztétikai életszemlélet ugyanis aligha fejthető ki.” Uo., 15.

²⁶ Ld. uo., 30–31.

²⁷ Uo., 172.

²⁸ Uo., 32. Az elv szókratikus előzményéhez ld.: „Amikor megkérdezték tőle (ti. Szókratészről – Cz. I.), mi előnyösebb: megnősülni vagy sem, így felelt: »Bármelyiket teszed, megbánod.«” Diogenész Laertiosz: *A filozófiában jeleskedők élete és nézetei* 1, 93–94.

²⁹ „Tehát a közönséges Aphroditéhoz tartozó Erósz csakugyan közönséges, és azt csinálja, ami éppen adódik; ez az a szerelem, amellyel a silány emberek szeretnek.” Platón: *A lakoma*, 181b. „És hitvány az a közönséges szerető, aki jobban szereti a testet, mint a lelket. Az ilyen nem is

tikus zsenialitásnak mint ellenállhatatlan csábításnak azonban a *Vagy-vagy*ban egyetlen reprezentánsa van, aki valójában nem is személy, hanem démoni erő, mely az eszme és az individualitás között lebeg, s amely ezért és elvontsága okán csakis zeneileg ábrázolható (s Mozartnak köszönhetően ábrázolt is): ez az alak Don Juan, aki – paradox kifejezéssel – a test inkarnációja.³⁰ Don Juan „A” papírjai szerint a Vénusz-hegy, vagyis az érzékiség birodalmának elsőszülött fia, ahol „nincs helye a nyelvnek, a gondolat józanságának és a reflexió fáradtságos küszködésének,” s ahol „csupán a szenvedély elementáris hangja az uralkodó, az örömök tobzódása, a mámor vad lármája.”³¹ Mindazonáltal a *Vagy-vagy* mélyreható elemzéséből kitűnik, hogy az érzéki közvetlenségként felfogott szerelmet megtestesítő Don Juan életének titka és energiája valójában a szorongás.³² Az általa reprezentált szerelem a házassággal antagonisztikus ellentétben áll, számára a házasság a szerelem negációja, halála. A hegeli fenomenológia felől tekintve az esztétikailag élő individuum boldogtalan tudat (*unglückliches Bewußtsein*), „aki eszményét, életének tartalmát, tudatának teljességét, tulajdonképpeni lényegét valamilyen módon önmagán kívül bírja. A szerencsétlen mindig távol van önmagától, soha nincs önmaga számára jelen.”³³ Minthogy az esztéta a külső, érzéki közvetlenség által meghatározott, ezért korlátlanak vélt szabadsága illuzórikus, s mivel egzisztenciája pillanatok inkoherens sorozata, etikai értelemben még énnel sem rendelkezik, mely választásainak belső kontinuitást biztosítana.³⁴

A *Vagy-vagy* második, etikai része „B” papírjait, ifjú barátjához, „A”-hoz írt két terjedelmes levelét tartalmazza a házasság esztétikai érvényességéről, illetve az esztétikai és az etikai közötti egyensúlyról a személyiség vonatkozásában. Az esztétikaiból az etikaiba való minőségi ugrás nem a jó és a rossz közötti, hanem az önmagát (mint választót) választás által történik. Ez a választás abszolút, mivel nem függ semmilyen külső feltételtől és a személyiség egészét érinti, s az ember ebben nyeri el örök, etikai énjét, mely számára tetteink örök, etikai érvénye megjelenik (az esztétikai stádium – Nietzsche egy művének címét átalakítva – nem *túl* van jón és rosszon, hanem előtte). A szabadság tehát nem kívülről járul az énhez, hanem egzisztenciálisan konstituálja azt: a választás választása által leszek etikailag

állhatatos, mert az sem állandó, amit szeret; mert mihelyt oda a test virága, amelyet szeretett, sebes szárnyon odébbáll, szégyenben hagyva sok beszédét és fogadkozását.” Uo., 183e.

³⁰ Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 71.

³¹ Uo., 72.

³² „Szorongás él benne, de ez a szorongás az ő energiája. Ez nem szubjektív módon reflektált szorongás, hanem szubsztanciális szorongás. [...] Don Juan élete nem kétségbeesés, hanem az érzékiség szorongásban született hatalma, és maga Don Juan ez a szorongás, ám éppen ez a szorongás az ő démoni életöröme.” Uo., 102.

³³ Uo., 173–174. Ld. Hegel: A szellem fenomenológiája, 113: „a boldogtalan tudat a magáról való tudat mint a megkettőződött, csak ellentmondó lényről.”

³⁴ „[T]e ugyanis semmi vagy, és mindig csupán a másokkal való viszonyban létezel, és eme viszony révén vagy az, ami vagy.” Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 471.

önmagam (az esztétikailag élő embernek valójában nincs énje) – és szabad. Választás nélkül nincs igazi, önmagára vonatkozó szabadság: „a szabadság választása alapozza meg a választás szabadságát.”³⁵ Ez egyszersmind azt is jelenti, hogy szabadnak lenni annyi, mint szabaddá válni: hegeli kifejezéssel a szabadság szüntelenül a levés (*Werden*) mozgásában van. Az etikai életszemléletet reprezentáló Wilhelm törvényszéki tanácsos az esztéta kivételességével, partikularitásával szemben azt hangsúlyozza, hogy minél többet képes az egyén életében az általános-emberiből realizálni, annál rendkívülibb ember.³⁶ Míg az esztéta az élet élvezetére törekszik, etikailag az élet értelme a kötelességek teljesítése.³⁷ Az etikailag élő ember számára a cél az, hogy az életünk ne a különbségekben, hanem az általánosban legyen.³⁸ Wilhelm szerint a házasság épp az etikai révén lesz a szerelem esztétikai kifejezése és megdicsőülése, ekként minden ember számára kötelesség megházasodni.³⁹ Az esztéta számára ideális romantikus, első szerelem önmagában történetitlen, és épp a házasság révén tehető történetivé. Bár e szerelem az egész világnál erősebb, abban a pillanatban, amikor meglepi a kétség (vagyis a reflexió), megsemmisül – „olyan mint az alvajáró, aki végtelen biztonsággal tud járkalni a legveszélyesebb helyeken is, de ha a nevéen szólítjuk, lezuhan.”⁴⁰ Wilhelm szerint a szeretetnek sok fajtája van, ám „van egy olyan szeretet is, amellyel Istent szeretem, és ennek csak egy kifejezése van a nyelvben: a megbánás [*Anger*].”⁴¹ Vallási értelemben ugyanis az én nem önmagát tételezi, hanem Isten által tételezett, aki „előbb szeretett” minket, s aki előtt (*coram Deo*) az ember bűnősként áll: ha „szabadon szeretek és Istent szeretem, akkor bűnbánó vagyok, [...] mert csak ha önmagam mint bűnöst választom, akkor választom magam abszolút módon.”⁴²

2.2. A SZERELEM DIALEKTIKÁJA

Bár a *Vagy-vagy* cím indirekt módon a spekulatív filozófia és a közvetítés (*Vermittlung*) ellen irányul,⁴³ s a mű recepciótörténete során is az antihegelianus besorolás

³⁵ Dietz: Søren Kierkegaard, 216.

³⁶ Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 598.

³⁷ Uo., 542.

³⁸ Uo., 522. „Az etikai az általános és ily módon az elvont. Ezért az etikai a maga tökéletes elvontságában mindig tiltó. Ily módon az etikai törvényként jelenik meg.” Uo., 543.

³⁹ Uo., 419, 535, 576.

⁴⁰ Uo., 419.

⁴¹ Uo., 513.

⁴² Uo., 515.

⁴³ SKS 7, 229. Hegel a harmadik kizárásának a logikai elvét egyoldalú, elvont értelmi tételnek tartotta, melyet a spekulatív filozófia meghalad: „A helyett, hogy a kizárt harmadiknak tétele szerint beszéljünk [...], inkább azt kellene mondani: Minden ellentétes. Valójában sehol sincs,

vált mértékadóvá, Wilhelm levele a házasság esztétikai érvényességéről nem csupán a szerelemben rejlő inherens ellentmondás spekulatív feltárásával ejti zavarba az olvasót, hanem azzal is, hogy érvelése során lényegében hegelianus metodológiát alkalmaz.⁴⁴ Miközben visszatérően hangsúlyozza, hogy nem filozófus,⁴⁵ valójában filozófiailag argumentál, s a közvetítés hegeli kategóriájának érvényességét hallgatólagosan előfeltételezve állítja, hogy a szerelem közvetlen impulzusát a házasság etikai keretei között kell közvetíteni. Ebben az összefüggésben esik szó a szerelem dialektikájáról, melyet a közvetlenség (*Unmittelbarkeit*) – közvetítés (*Vermittlung*) – második közvetlenség (*zweite Unmittebarkeit*) hegeli sémájának megfelelően ír le.

A szerelem dialektikájának első mozzanata a romantikus szerelem (*romantiske Kjærlighed*), melyet a *Vagy-vagy* fiatal esztétája képvisel. Az általa megjelenített szerelemfelfogás lényegi jellegzetessége a *közvetlenség* (*Umiddelbarhed*) és az érzékiség (*Sandselighed*). „Először szeretném felsorolni a romantikus szerelem jellemzőit: egyetlen szóval azt mondhatnánk, hogy közvetlen. Meglátni és megszeretni a leányt egyetlen pillanat műve volt.”⁴⁶ A közvetlenség abban nyilvánul meg, hogy e kapcsolat tisztán természeti szükségszerűségeen nyugszik: egyszerű, spontán reakció a vágy tárgyára, melyben egyúttal a vonzereje is rejlik. „Szépségen alapul, részben érzéki szépségen, részben pedig azon a szépségen, mely az érzéken keresztül, az érzékiben és az érzékivel ábrázolható, de nem úgy, hogy megfontolás révén lesz láthatóvá, hanem úgy, mint amely mindig ugrásra kész ahhoz, hogy megnyilatkozzék, és amely az érzéken keresztül átcsillog.”⁴⁷

Wilhelm a romantikus szerelem ezen fogalmát vizsgálja dialektikusan, és kimutatja belső ellentmondását, negativitását, amely szükségszerűen a fogalom megszüntetve-megőrzéséhez (*Aufhebung*) vezet. Nem meglepő módon a romantikus szerelem természeti mozzanata képezi az ellentmondás alapját. Mivel ez a szerelem az érzékire támaszkodik, nem szilárd, hanem impulzív, és csak az érzéki vágyódás spontán pillanataiban tud létezni, amelyen túl nincs tartós szerkezete. Ezért individuális pillanatokra esik szét, még ha mindvégig áthatja is az örökkévalóság tudata és igénye.

sem az égben, sem a földön, sem a szellemi, sem a természeti világban, olyan elvont vagy-vagy, mint ahogy az értelem állítja. Minden, ami csak van, konkrét, tehát magában különböző és ellentétes. A dolgok végessége azután abban van, hogy közvetlen létezésük nem felel meg annak, amik magánvalóságuk szerint.” Hegel: *A logika*, 204. (119. §)

⁴⁴ A további vizsgálódás döntő pontokon támaszkodik a következő munkára: Stewart: *Kierkegaard's Relations*, 182–237.

⁴⁵ Ld.: Kierkegaard: *Vagy-vagy*, 487, 481.

⁴⁶ Uo., 362.

⁴⁷ Uo., 363.

A szerelmesek belsőleg meg vannak győződve arról, hogy viszonyuk önmagában véve teljes egész, mely soha nem változhat meg. De mivel ez a meggyőződés csupán természeti meghatározáson alapul, ezért az örökkévaló jelleg az időbelire támaszkodik, és ezzel megszünteti önmagát [*hæver derved sig selv*].⁴⁸

A romantikus szerelem tehát (a közfelfogással ellentétben) nem esetleges, külső okból szűnik meg, hanem logikai szükségszerűséggel, a benne rejlő spekulatív ellentmondás következtében. Bár öröknek tartja magát, e princípiumot nem implikálja, hanem a természetin keresztül éppenséggel kizárja, s csak külső vonatkozásban áll vele, mivel mulandó érzésen alapul. Ezzel ellentmondásosnak bizonyul, és meg kell szűnnie – vagy közvetítődnie kell egy harmadik mozzanatban, az igazi, házastársi szerelemben.

A romantikus szerelemmel dialektikusan szembenálló, vele ellentétes álláspont az értelmi házasság vagy észházasság (*Fornuftgiftermaal*), amely kizárólag racionális megfontolásokon és érdeken nyugszik, és minden közvetlenséget, szenvedélyt és érzékiséget nélkülöz. „A másik kiút a tisztességes, az értelmi házasság volt. A megnevezésből máris halljuk, hogy belépünk a reflexió”,⁴⁹ vagyis a közvetítés (*Mediation*) szférájába. Wilhelm szerint az értelmi házasság tipikus jellegzetessége a reflektáló kornak, amely mindent racionális megfontolásnak vet alá. Az értelmi házasság a rezignáció érzésén vagy cinizmuson alapul az igaz szerelem lehetőségével kapcsolatosan. Megelégszik a ceremóniával és a külső díszletekkel, és nem vár többet. Ez az álláspont a szerelemről való minden beszédet szentimentális nonszensznek tekint. Formális tekintetben ez a felfogás teljességgel megfelel a hegeli közvetítés szférájának, amely az önmagától elidegenedett szellem alakja a *Fenomenológiában*.⁵⁰ Ebben a házasságban nincs helye semmilyen közvetlen vagy spontán érzésnek, mivel az értelmi házasságot teljes egészében kalkulatív, pragmatikus szándékok irányítják.

Közelebről szemügyre véve azonban ez az álláspont is ellentmondásosnak bizonyul. Olyan külső, pragmatikus megfontolásokat helyez ugyanis a jövődöbéli házastárs mellé, mint a pénz vagy a státusz. A házasságtól idegen motívum, vagyis egy külső teleológia „lesz a döntő, mint például amikor egy fiatal lány a családjára iránt érzett szeretetből hozzámegy valakihez, aki meg tudja menteni a családot.”⁵¹ Ám ezek a külső, esetleges megfontolások szintén mulandóak, éppúgy, mint a spontán vágy, és nem képezheti alapját az öröknek. „Itt tehát az örök jelleg, mely minden házasság velejárója, tulajdonképpen nincs jelen, mert az értelem számítása mindig időbeli. Ezért e kapcsolat mindig erkölcstelen és törékeny.”⁵² Az értelmi

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ Uo., 367.

⁵⁰ Ld. Hegel: A szellem fenomenológiája, 249–300.

⁵¹ Kierkegaard: Vagy-vagy, 368.

⁵² Uo.

házasság tehát éppúgy esetleges alapokon nyugszik, mint a romantikus szerelem, és összeomlik saját belső ellentmondásának a súlya alatt, mivel az örökre tart igényt, de időbeli, véges, kalkulatív önérdék az elve.

Wilhelm célja, hogy egyesítse a két álláspontot egy harmadikban, amely megőrzi pozitív mozzanataikat, de elkerüli az ellentmondásaikat. A közvetlenség szépségének és spontaneitásának, melyek a romantikus szerelmet jellemzik, meg kell őrződnie, de a szenvedély és a vágy átmenetisége és változandósága nélkül. Hasonlóképpen az értelmi házasság körütekintő és okos voltának meg kell maradnia, de cinikus szerelemnélküliségét meg kell haladni. A közvetített közvetlenségnek ez a stádiuma az igazi, házastársi szerelemben (*sande ægteskabelige Kjærlighed*) realizálódik:

Kérdés marad, hogy vajon a közvetlen, első szerelmet nem lehetne-e biztosítani eme szkepszis ellen egy magasabb koncentrikus közvetlenségbe való felvétel révén, és így a házastársi szerelemnek nem kellene alászántania az első szerelem szép reményeit, hanem maga a házastársi szerelem lenne az első szerelem, olyan kiegészítő meghatározásokkal, amelyek nem kisebbitik, hanem megnemesítik azt.⁵³

Wilhelm szerint nem csupán lehetséges az első szerelem „magasabb közvetlenségbe való felvétele” (*at være optagen i en høiere concentrisk Umiddelbarhed*), hanem a hegeli dialektikának megfelelően elgondolt megszüntetve-megőrzés éppenséggel az egyetlen lehetséges módja annak, hogy a szerelem az igazi, házastársi szeretet által egy magasabb szinten nyerje el igazságát. Wilhelm szerint a házasság keretében megőrzött szerelem jelenti a megfelelő fogalmat a szerelem dialektikájában. Benne mint harmadikban a két előző álláspont ellentmondása közvetítődik:

Ezért ha az előzőek során a romantikus és a reflektáló szerelmet mint diszkurzív álláspontokat jelöltem meg, úgy itt teljesen ki fog derülni, hogy a magasabb egység mennyiben visszatérés a közvetlenséghez, hogy ez azon a többleten túlmenően, melyet tartalmaz, mennyiben tartalmazza azt is, ami az elsőben megvolt.⁵⁴

Ez a harmadik álláspont megfelel a hegeli logikában a közvetített közvetlenségnek. A spontán szerelem közvetlensége megőrződik, de a házasság közvetített viszonyán belül. Így a házasság Wilhelm szerint, az esztéta véleményével szemben, „az első szerelem megdicsőülése és nem megsemmisítése.”⁵⁵ Mindezek fényében nem tűnik túlzásnak a megállapítás, hogy Wilhelm szerelem- és házasságértelmezése tartalmilag és módszertanilag is döntő pontokon a hegeli filozófia pozitív recepti-

⁵³ Uo., 369.

⁵⁴ Uo., 370.

⁵⁵ Uo., 371.

ójának a jeleit mutatja.⁵⁶ Hegel rendszerében a házasság az erkölcsiség (*Sittlichkeit*) kategóriáján belül, erkölcsi viszonyként kerül meghatározásra, melyben a „szubjektív bensőség szubsztanciális egységgé”⁵⁷ válik. Mivel a szerelem mint érzés „megengedi az esetlegességet minden tekintetben”⁵⁸ nem lehet az erkölcsi viszony alakja, még ha e viszony természeti alapját jelenti is. Ennek megfelelően a házasság az a jogos-erkölcsi, vagyis a szellem által közvetített, az objektív szellem alakjaként megjelenő „szeretet, amely által eltűnik belőle az, ami benne mulandó, szeszélyes és pusztán szubjektív”.⁵⁹

Talán nem szorul részletes magyarázatra, hogy eddigi vizsgálódásunk milyen relevanciával bír a szeretet általános fogalmára nézve, melynek érzéki (esztétikai) és racionális (etikai) oldalai a *Vagy-vagy* lapjain egy egzisztenciális interpretáció keretében kerülnek megvilágításra. A továbbiakban arra teszünk kísérletet, hogy a szeretet immanens, preferenciális formái után a szeretet transzcendens, agapeikus, keresztényi értelmezését rekonstruáljuk Kierkegaard *A szeretet cselekedetei* című művének a fényében.⁶⁰

3. A SZERETET CSELEKEDETEI: KIERKEGAARD KERESZTÉNY SZERETETETIKÁJA

A *Vagy-vagy* után négy évvel, 1847-ben tette közzé Kierkegaard saját nevén *A szeretet cselekedetei* című munkáját, melynek szokatlan alcíme („Néhány keresztény megfontolás beszédek formájában” [*Nogle christelige Overveielser i Talers Form*]) arra utal, hogy a szöveg nem sorolható maradéktalanul a keresztény beszédek közé, mivel a célja nem az, hogy meghassa és megnyugtassa olvasóját, hanem hogy provokálja és felrázza (*vække*).⁶¹ A művet összesen tizenöt, egymással laza logikai kapcsolatban álló, újszövetségi szakaszokra épülő beszéd alkotja, melyek két folyamra (*Følge*) oszlanak: az első öt beszédet tartalmazó rész témája a szeretetnek mint parancsnak („*Du skal elske Næsten*”) és kötelességnek (*Pligt*)⁶² az

⁵⁶ „Judge Wilhelm’s doctrine of marriage is essentially Hegelian with respect to its content. [...] Judge Wilhelm is as much a Hegelian as the esthete at least with respect to methodology. [...] [A] dialectical movement through three distinct stages is discernible, and [...] Hegel’s doctrine of the dialectical movement from immediacy to mediation to mediated immediacy is clearly illustrated here.” Stewart: Kierkegaard’s Relations, 229.

⁵⁷ Hegel: A szellem filozófiája, 308. (519. §)

⁵⁸ Hegel: A jogfilozófia alapvonalai, 188. (161. §)

⁵⁹ Uo.

⁶⁰ A mű értelmezéséhez ld.: Dalferth (Hg.): Ethik der Liebe; Mooney (ed.): Ethics, Love.

⁶¹ SKS 20, 363. NB2: 176.

⁶² A keresztény szeretet „sajátossága, hogy azt a látszólagos ellentmondást tartalmazza, hogy: szeretni kötelesség [*at elske er Pligt*].” SKS 9, 31; „Szeretned kell [*Du skal elske*].” Uo.

értelmezése, a másodiké pedig a keresztény szeretet tartalmi leírása, mely számos ponton támaszkodik az első korintusi levél szerethimnuszára (1Kor 13, 1–13). Mindez kiegészül azzal a mély keresztény antropológiai belátással, hogy „a szeretet a szellem életének legmélyebb alapja”.⁶³ Az előszó indoklása szerint mivel a szöveg *keresztény* megfontolásokat tartalmaz, ezért a tárgya nem a szeretet, hanem a szeretet *cselekedetei*.⁶⁴ A szerző célja mindazonáltal a legkevésbé sem e cselekedetek komprehenzív felsorolása vagy a szeretet fogalmi analízise, mivel ez egyfelől lehetetlen másfelől értelmetlen: e cselekedetek ugyanis lényegileg *kimeríthetetlenek és leírhatatlanok*,⁶⁵ a könyv igazi olvasója, az egyes (*Enkelte*) pedig a legkevésbé sem pusztán teoretikus viszonyban áll a szöveggel, hanem egy őt magát involváló, *exisztenciális*, önreflexív relációban.

A mű keletkezéstörténete némi figyelmet érdemel. 1847 szeptemberében, a könyv megjelenésekor ugyanis Kierkegaard-nak saját várakozásai szerint már nem lett volna szabad életben lennie, mivel arra számított, hogy őt testvérehez hasonlóan ő sem érheti meg 34. életévét (a hatodik testvér, Peter Christian, évtizedekkel túlélte őt). Ennek megfelelően az 1846-ban megjelent összegző művével, a *Lezáró tudománytalan utóíráttal* nem csupán szerzői működését, hanem az életét is le kívánta zárni. A tény, hogy életben maradt, oly mértékben vártalanul érte, hogy még az is felmerült benne, hogy esetleg a születési időpontjának anyakönyvezésénél történhetett elírás.⁶⁶ Nem csupán ez a körülmény indokolja azonban, hogy ezt követően írásaiban különösen is felerősödik a keresztényi jelleg. 1846-ban éles konfliktusa alakult ki a *Corsaren* nevű satirikus lappal, amely, minthogy Kierkegaard írói képességeivel nem tudott versengeni, gúnyrajzokat tett közzé róla, melyek a valóban törekeny és sérült fizikai alkutú író köznevetség tárgyává tették és elszigetelték. Kierkegaard írásaiban ettől kezdődően különösen is felerősödött a tömeggel (*Mængden*) mint nem-igazsággal (*Usandhed*) szembeni kritika,⁶⁷ és a kereszténységnek mint radikális Krisztus-követésnek (*Efterfølgelse*) a felfogása, amely a világgal való szükségszerű kollízió és a mártíriumon keresztül vezet.⁶⁸ Sokatmondó, hogy miközben Kierkegaard a korban felmerült mélyreható társadalmi problémákra az *egyesre* (*Enkel-*

⁶³ SKS 9, 218.

⁶⁴ SKS 9, 11.

⁶⁵ Uo.

⁶⁶ „Meglepő, hogy 34 éves lettem. Teljesen felfoghatatlan számomra; annyira biztos voltam benne, hogy a születésnapom előtt vagy a születésnapomon meghalok, hogy tényleg felmerült bennem a feltételezés, hogy a születésem időpontját rosszul adták meg, és hogy mégis meghalok a 34-iken.” SKS 20, 122f; NB 210.

⁶⁷ „[...] a tömeg a nem-igazság. [...] a »többiekkel« az ember csak óvatosan álljon szóba, lényegében csak Istennel és önmagával váltsón szót...” Kierkegaard: Szerzői tevékenységem szempontja, 100.

⁶⁸ Kierkegaard szerint „a kereszténység idegen az életben, mert egy másik világhoz tartozik, idegen a világban, mert a belső emberhez akar tartozni.” SKS 9, 140.

te) vonatkozó, radikális keresztény választ ad *A szeretet cselekedeteiben*,⁶⁹ mivel nézete szerint a tömegmozgalmak és demokratikus törekvések nem alkalmasak ezek kezelésére, mi több, a demokrácia alapjaiban hibás,⁷⁰ a népuralom pedig „a pokol hú mása,⁷¹ addig neves kortársai, Karl Marx (1818–1883) és Friedrich Engels (1820–1895) az alig néhány hónappal később közzétett *Kommunista kiáltványban* ugyanezen problémákra a kierkegaard-ival diametráisan ellentétesen válaszoltak. Visszatekintve a későbbi fejleményekre talán nem túlzás megállapítanunk, hogy a XX. századi történelem döntően másként alakult volna, ha ez utóbbi manifesztum helyett *A szeretet cselekedetei* vált volna benne irányadóvá.⁷²

3.1. A SZERETET PARADOXONAI

Mivel a jelen keretek között aligha lehetséges Kierkegaard szeretetkoncepciójának komprehenzív bemutatására, a továbbiakban az első folyamat szövegei alapján kísérlem meg rekonstruálni felfogásának főbb elemeit, szem előtt tartva, hogy e törekvés – tárgyának jellegéből adódóan – csakis korlátozott és részleges lehet: amint az egzisztenciának, úgy a szeretetnek sincs konceptuálisan megragadható, absztrakt lényege, ami – legalábbis Kierkegaard perspektívájából – szerfelett kétségessé teszi a

⁶⁹ Az emberi egyenlőség és a felebaráti szeretet elválaszthatatlan összefüggéséről már egy 1846-ban íródott megjegyzésben is ezt olvashatjuk: „Márpedig a »felebarát« az emberi egyenlőség maradéktalanul igaz kifejezése; ha mindenki valóban úgy szeretné felebarátját, mint önmagát, feltétlenül elérnénk a teljes emberi egyenlőséget; aki igazán szereti felebarátját, feltétlen emberi egyenlőséget nyilvánít ki; aki észreveszi, hogy a felebaráti szeretet a feladat, jóllehet hozzám hasonlóan beismeri, hogy igyekezete erőtlen és tökéletlen, az felismeri azt is, miből áll az emberi egyenlőség.” Kierkegaard: Szerzői tevékenységem szempontja, 105.

⁷⁰ „Semmilyen politika nem volt és nem is lesz képes arra [...], hogy a legvégső következményeiben átgondolja vagy megvalósítsa az emberszabású emberi egyenlőség gondolatát. Tökéletes egyenlőséget elérni a földhözragadt világ közegében, vagyis abban a közegben, melynek lényege a különbözőség, vagyis az egyenlőséget világi módon, földhözragadtan, azaz különbségtétel révén valósítani meg: ez teljesen lehetetlen, ami a kategóriákból is látszik. [...] Csakis a vallás képes az örökkévalóság segítségével a végsőkig keresztülvinni az emberszabású emberi egyenlőséget [*Menneske-Lighed*], az Istenhez méltó, lényegi, nem evilági, valódi és egyedül lehetséges emberi egyenlőséget; és ezért van az – dicsőségére legyen mondva –, hogy a vallás az igazi emberség [*Menneskelighed*].” Uo, 98.

⁷¹ „En Folke-Regjering er det sande Billede paa Helvede.” SKS 27, 485; Papir 405.

⁷² Érdeemes e ponton felidézünk Kierkegaard sorait: „A kereszténység nem akart s nem is akar kormányzatokat letaszítani a trónról, hogy önmagát ültesse a trónra; külsődleges értelemben sohasem küzdött a világban elfoglalt helyért, mert hiszen tudjuk, nem e világból való (mert ha helyet talál a szív csarnokában, attól még nem foglal el egyetlen helyet sem a világban); s mégis, végtelenül megváltoztatta és megváltoztatja mindazt, aminek fennállását meghagyta s meghagyja.” SKS 9, 137. (Ford. Boros Gábor.)

szeretet objektív, tudományos diszkutálhatóságát. A mű centrális témája a felebaráti szeretet újszövetségi parancsa („Szeresd felebarátodat, mint önmagadat.” Mt 22, 39),⁷³ melynek dán fordításában a (német *solle*nek megfelelő) *skal* módbeli segédige teszi nyelviileg egyértelművé a parancs formáját („*Du skal eske din Næste som dig selv*”).⁷⁴ A mű eminens keresztény perspektívájában döntő jelentősége van annak, hogy a felebaráti szeretet, amely bibliai parancs, egyúttal egy keresztény etikai értelemben felfogott *kötelesség* is („*Du skal*”), ami a feltétlenségét nem abból nyeri, hogy a tiszta gyakorlati ész kategorikus imperatívusként állítja elénk, hanem az észből le nem vezethető kinyilatkoztatásból. Az ekként, deontikusan felfogott szeretet pedig rögtön paradoxikusnak tűnik, mivel bár a *legsabadabb* emberi aktus, amely átfogja az érzelmi, akarati és intellektuális szférát, mégis mint parancsolt, vagyis morálisan *szükségszerű* jelenik meg. Amint Kierkegaard írja: a keresztény szeretet „sajátossága, hogy azt a látszólagos ellentmondást foglalja magában, hogy szeretni – kötelesség [*at elske er Pligt*],” más szóval, hogy „szeretned kell” [*Du skal elske*].⁷⁵

Hasonlóképpen paradoxikus a szeretetparancsnak az *univerzalitás*ban megnyilvánuló feltétlensége. Ezen a ponton döntő jelentősége van Kierkegaard számára az elektív, preferenciális szeretet (*Forkerlighed*) és a keresztény, agapeikus, szellemi szeretet megkülönböztetésének (*Kerlighed*), valamint a felebarát, vagyis – szó szerint – a „legközelebbi” (*Næste*) fogalmának:

a szerelem [*Elskov*] és a barátság [*Venskab*] tárgyai ezért az előnyben részesítő szeretet [*Forkjerlighed*] nevét viselik: „a szerelmes” [*den Elskede*], „a barát” [*Vennen*] az, akit az egész világ ellenében szeretünk. Ezzel szemben a keresztény tanítás szerint a legközelebbit [= felebarátot, *Næsten*] kell szeretni, az egész nemzet [*Slægten*], minden embert, még az ellenséget is, és nem szabad kivételt tenni, sem az előnyben részesítő szeretet, sem az ellenszenv módján.⁷⁶

A felebaráti szeretettől tehát idegen minden korlátozás, előzetes mérlegelés és partikularitás. Kierkegaard szerint az ekként felfogott szeretet elválaszthatatlan a felebarát fogalmától:

A keresztény szeretet ugyanis felfedezi és tudja, hogy a felebarát létezik, és ami ugyanaz, hogy mindenki az. Ekként ha nem lenne kötelesség szeretni, a „felebarát” fogalma sem létezne; ám csakis akkor, ha a felebarátunkat szeretjük, tépjük ki

⁷³ A műben interpretált további újszövetségi szöveghelyek: Lk 6, 44; Róm 13, 10; 1Tim 1, 5; 1Ján 4, 20; Róm 13, 8; 1Kor 13; 1Pt 4, 8; Ef 6, 13.

⁷⁴ SKS 9, 25.

⁷⁵ SKS 9, 31.

⁷⁶ SKS 9, 27 (ford. Boros Gábor).

gyökerestül az előnyben részesítő szeretet [*Forkjerlighed*] önzését, és őrizzük meg az örök egyenlőségét.⁷⁷

A preferenciális szeretetben rejlő önzés és restriktió tudatos felszámolása döntő fontosságú a keresztény szeretetre nézve, amely

az önmegtagadás [*Selvfornegtelse*] szeretete, ezt szavatolja ama »kell« [*skal*]. [...] Az előnyben részesítő szeretet kizárásban megnyilvánuló szenvedélyes határtalan-ságának legvégső formája az, hogy csakis egyetlen egyet szeret, az önmegtagadás legvégső formája az odaadásban az, hogy egyetlen egyet sem zár ki.⁷⁸

Ennek fényében a felebaráti szeretet úgy írható le, mint minden restriktiótól mentes, univerzális, önmegtagadáson alapuló önzetlenség.

Paradox a szeretet egységének és sokféleségének elgondolása is a műben. Kierkegaard ugyanis egyfelől azt hangsúlyozza, hogy Isten maga a szeretet, és a szeretet képessége az ő egyedülálló ajándéka, melyet mint Teremtő a szívünkbe ültetett,⁷⁹ ekként a szeretet lényegileg *egy*, másfelől élesen megkülönbözteti a szeretet formáit, a preferenciális, elektív szeretetet, vagyis a szerelmet (*Elskov*) és a barátságot (*Venskab*), valamint a felebaráti szeretetet (*Kjerlighed til Næste*). Mindazonáltal e megkülönböztetés mégsem implikál merev szeretethierarchiát, melyben az alsóbb formák *szükségszerűen* az egoizmus és a restriktió megnyilvánulásai lennének, míg a felebaráti szeretet az egyedül igaz szeretet, mi több, Kierkegaard kifejezetten elutasítja e hierarchia bevett sémáját.⁸⁰ Minthogy a szeretet „tisztá szívből, jó lelkiismeretből és őszinte hitből”⁸¹ fakad, szellemi természetű, s ekként úgyszólván kívülről, objektíve nem azonosítható. Ám éppen ezen szellemi jellege folytán legalábbis *lehet-séges*, hogy a szeretet bármely formájában jelen legyen. „A kereszténység csupán egyfajta szeretetet ismer, a szellemi szeretetet [*Aands-Kjerighed*], ám ez a szeretet bármely más megnyilvánulásában alapul szolgálhat és jelen lehet.”⁸² A felebaráti szeretet parancsa univerzálisan érvényes a szeretet valamennyi formájára, ekként az önszeretetre, a szerelemre és a barátságra is, melyek nem zárják ki feltétlenül

⁷⁷ SKS 9, 51.

⁷⁸ SKS 9, 59.

⁷⁹ SKS 9, 163. Kierkegaard szerint az ember szeretetének végső, mély alapja Isten szeretete. „A szeretet élete rejtett; ám e rejtett élet önmagán belüli mozgás, és az örökkévalóságot foglalja magában. Amint a csendes tó, tűnjék bár teljesen nyugodtnak, valójában áramló víz, mert a mélyén forrás rejlik, úgy a szeretet, még ha rejtettségében csendes is, mégis áramlik. Ám a csendes tó kiszáradhat, ha a forrás elapad; ezzel szemben a szeretet életének örök forrása van.” SKS 9, 17–18.

⁸⁰ Ld. SKS 9, 52.

⁸¹ 1Tim 1, 5.

⁸² SKS 9, 148.

az agapeikus, szellemi szeretetet, mi több, nem is állnak kompetitív viszonyban vele: a cél az, hogy a szerelemben és a barátságban is megőrizzük a felebaráti szeretetet.⁸³ Ekként a felebaráti szeretet akár a házastársi szeretetben is érvényesülhet, mint annak lényege, ami annyit jelent, hogy keresztény értelemben még a házastársi szeretet sem pusztán ember és ember közötti kapcsolat, hanem valójában „ember-Isten-ember kapcsolat, vagyis Isten a közbülső meghatározás [Mellembestemmelsen]”.⁸⁴ Ennek fényében érthető a felszólítás: „szeresd szerelmedet hűen és szívből, de engedd, hogy egyesületeknek Istennel való szövetségében a felebaráti szeretet legyen a megszentelő.”⁸⁵ Mindezt összegezve azt állapíthatjuk meg, hogy bár a preferenciális szeretet *fogalmilag*, tisztán formálisan szembeállítható az agapeikus, felebaráti szeretettel, tartalmilag mégsem zárják ki szükségszerűen egymást, mi több, lehetséges, hogy utóbbi mint a keresztény értelemben felfogott, szellemi szeretet manifesztációja a tényleges életben a többi szeretetforma alapjául szolgáljon.

Egy későbbi feljegyzésében Kierkegaard mindezt azzal egészíti ki, hogy az ellenségre is kiterjedő felebaráti szeretet nem csak paradoxikus, de *dialektikus* is:

amint a hit dialektikus meghatározás, úgy az igazi keresztény szeretet is. Ezért tanítja a kereszténység oly határozottan, hogy szeretni kell az ellenséget, s hogy a saját barátját a pogány is szereti. Az ellenséget szeretni csak Isten kedvéért lehet, vagy mert Istent szeretjük. Annak a jele, hogy Isten szeretjük, egészen bizonyosan a dialektikus, mivel közvetlenül gyűlöljük az ellenségünket. Ezért abból, hogy valaki a barátját szeretni, még egyáltalán nem nyilvánvaló, hogy Isten szereti; ám ha valaki az ellenségét szereti, akkor nyilvánvaló, hogy féli és szereti Istent, és csakis így lehet Isten szeretni.⁸⁶

3.2. AZ AKOZMIZMUS PROBLÉMÁJA KIERKEGAARD SZERETETKONCEPCIÓJÁBAN

„A keresztényi idegen a világban, mivel egy másik világhoz tartozik, idegen a világban, mivel a belső emberhez akar tartozni”⁸⁷ – olvassuk „A szeretet a lelkiismeret dolga” (*Kjerlighed er Samvittighedens Sag*) című beszédben (III B). A kereszténység Kierkegaard dialektikus felfogásában jelentkező *túlvilágiságával*, az autentikus keresztényinek a bensőségességre és szubjektivitásra való redukciójával szemben a recepciótörténet során számos bírálat fogalmazódott meg, melyek lényege, hogy

⁸³ SKS 9, 69.

⁸⁴ SKS 9, 111.

⁸⁵ SKS 9, 69.

⁸⁶ SKS 21, 100. NB7: 49.

⁸⁷ SKS 9, 140.

e kereszténységfelfogás negatív világviszonyt, vallási világtagadást (*religiöse Weltverneinung*) implikál,⁸⁸ s ekként akozmizmusként, illetve a szeretet vonatkozásában szeretetakozmizmusként⁸⁹ értékelhető.⁹⁰

Martin Buber (1878–1965) döntő jelentőséget tulajdonít Kierkegaard olyan kijelentéseinek, hogy „az ember a »többiekkel« csak óvatosan álljon szóba, lényegében csak Istennek és önmagával váltson szót”,⁹¹ vagy „»egyes egyenként az ember egyedül van az egész világon, egyedül – Istennel».”⁹² Ezekből ugyanis az tűnik ki Buber számára, hogy az istenviszony kizárólagossága miatt Kierkegaard-nál az interszubbektivitás szférái leértékelődnek vagy egyenesen felszámolódnak (pl. Kierkegaard viszonya a házassághoz, a közülethez), az individuum izolálódik, és a hit döntésében szolipszisztikusan önmagába zárul. Kierkegaard-nál – az akozmizmus eredeti jelentésétől eltérően – a kozmosznak nem az ontológiai realitása kérdőjeleződik meg, hanem az egzisztenciális relevanciája: a hívó egyes számára minden, ami az abszolúthoz fűződő abszolút viszonyon kívül áll, lényegében semmis. Buber szerint „bár azt követeli Kierkegaard, hogy az ember az embertársával való kapcsolatában is egyesként cselekedjen, ám ez a viszony nem válik szorosabb értelemben vett lényegi viszonyná.”⁹³ Az Istennel való kapcsolat exkluzivitása következtében vagy-vagy keletkezik Isten és a világ között, s ez utóbbi az egyes számára elveszíti jelentőségét.

*Kierkegaard tanítása a szeretetről*⁹⁴ című, nagy hatású tanulmányában Theodor Adorno (1903–1969) még tovább megy.⁹⁵ Mindenekelőtt megállapítja, hogy

Kierkegaard a keresztény emberszeretetről a természetesen vagy „közvetlen” szeretettel kifejezett ellentétben beszél. E szeretet lényege [...], hogy az ember minden embert Isten kedvéért s egy istenviszonyban állva szeret. A szeretet Kierkegaard számára a tiszta bensőségesség minőségévé válik. A keresztény szeretetparancsból indul ki: „szeretned kell” s ezt úgy értelmezi, hogy minden hangsúlyt e törvény absztrakt általánosságára helyez. A szeretet tárgya bizonyos értelemben közömbössé válik. [...] [A] szeretet szubsztancialitása elveszíti objektumát.⁹⁶

⁸⁸ Ld. ehhez Czakó: A vallási akozmizmus problémája Karl Jaspers Kierkegaard-recepciójában.

⁸⁹ A kifejezéshez ld.: Weber: A megértő szociológia, 109–185.

⁹⁰ Ld. ehhez: Ferreira: Other-Worldliness, 65–79.

⁹¹ Kierkegaard: Szerzői tevékenységem szempontja, 100.

⁹² Uo., 117.

⁹³ „Zwar fordert Kierkegaard, dass der Mensch auch in seinem Verhalten zu seinem Mitmenschen als Einzelner handle, aber zu einer Wesensbeziehung im strengerem Sinn wird das Verhältnis nicht.” Buber: Nachwort, 230. Ld. ehhez Šajda: No-One Can, 33–61.

⁹⁴ Adorno: Kierkegaards Lehre von der Liebe, 217–236.

⁹⁵ Ld. ehhez Boros: A tevékeny szeretet Kierkegaard-ja, 247–248.

⁹⁶ Adorno: Kierkegaards Lehre von der Liebe, 219.

Adorno szerint a szeretet „keresztény” tartalmát Kierkegaard-nál

kizárólag a szerető személy szubjektív minőségei döntenek el, mint az önzetlenség, határtalan bizalom, jelentéktelenség, irgalmasság [...], önmegtagadás és hűség. [...] A szerető személynek minden emberben a benne különöst kell szeretnie, de különbségtétel nélkül *minden* emberben. Olyan rigorizmussal zár ki minden előnyben részesítő szeretetet [*Vorliebe*], ami csak a kanti kötelességetikához hasonlítható. Kierkegaard számára a szeretet csak a természet megtöréseként [*Brechung der Natur*] keresztény.⁹⁷

A felebaráti szeretetnek ezt a szubjektivitásra redukált értelmezését Adorno elfogadhatatlannak tartja, mivel a szeretet egyfelől ily módon tiszta bensőségessé válik,⁹⁸ másfelől a tárgya közömbössé, mi több, semmissé lesz. Ez a felfogás megtöri a közvetlen szeretetimpulzust, megtör mindenfajta önérdeket, s különösen a boldogságra való minden reális igényt. Ezen túlmenően az Isten előtti egyenlőség kierkegaard-i felfogása lehetetlenné teszi a reális társadalmi egyenlőtlenség kritikáját, melynek helyébe „az egyenlőségről szóló fikatív, pusztán a bensőségre szorítókozó tanítás lép”.⁹⁹ Adorno szerint a felebaráti szeretet általánosításával és a partikuláris emberi jellemzők közömbössé tételével Kierkegaard megváltoztathatatlannak tekintti az emberi és az objektív, világi adottságokat is, s lemond annak lehetőségéről, hogy ezeket befolyásolja. Nézete szerint a kereszténység Kierkegaard-tól hirdett maradéktalan elfogadásával együtt járó megbékélés a világi viszonyokkal az ember elnyomásaként¹⁰⁰ értékelhető.

Olvasatának kritikai élet Adorno súlyos megállapításokkal teszi egyértelművé. Megítélése szerint Kierkegaard szeretetértelmezése „őrültség,” „botrány” és „provokáció”, „a végesség hajótörése a végtelenségen.”¹⁰¹ Bár az *amo quia absurdum est* fordulat éppúgy nem fordul elő Kierkegaard-nál, mint annak eredete, a *credo quia absurdum est* Tertullianusnál (160 k.–225 k.), Adorno mégis indokoltnak érzi, hogy ebben a formulában összegezze az általa bírált felfogást, melyből a szerető személyre nézve az a követelmény adódik, hogy objektív alap nélkül, az ész, vagyis minden pszichológiai tapasztalat és emberi ismeret *ellenében* kell szeretnie.¹⁰² Adorno szerint ez a szeretet transzcendenciájának démonikus túlfeszítéseként értékelhető, a szeretet kierkegaard-i dialektikája pedig a szeretetlenséggel határos szeretetrigorizmus.¹⁰³

⁹⁷ Uo., 219–220.

⁹⁸ Uo., 220.

⁹⁹ Uo., 219–220.

¹⁰⁰ Uo., 228.

¹⁰¹ Uo., 222.

¹⁰² „Das credo quia absurdum wird ins amo quia absurdum übersetzt.” Uo., 220.

¹⁰³ Uo., 221.

Nem szükséges e kritika további taglalása ahhoz, hogy érzékeljük, az akozmizmus problémaköre milyen mélyreható kérdéseket hozott felszínre a XX. század második harmadának Kierkegaard-recepiójában. E kérdések részben megalapozottnak tűnnek, részben viszont egy tendenciózus és egyoldalú olvasat megnyilvánulásait láthatjuk bennük. Kierkegaard ama jellemző megállapítása, mely szerint „csakis akkor, ha a felebarátunkat szeretjük, tépjük ki gyökerestül az előnyben részesítő szeretet [*For-kjerlighed*] önzését, és őrizzük meg az örök egyenlőségét,¹⁰⁴ a legkevésbé sem azt jelenti, hogy a preferenciális, elektív szeretet *azonos* volna az önzéssel, s ekként, mint önmagában totálisan megszüntetendő *lényegileg* negatív viszonyban állna a keresztény szeretettel. Ellenkezőleg: keresztény értelemben a feladat éppen abban rejlik, hogy az önmegtagadás útján felszámolva a preferenciális szeretetben rejlő egoizmust, e szeretet formáit is bevonjuk a keresztény, szellemi szeretet körébe. Amennyiben Adorno számára ez elfogadhatatlan, úgy álláspontja nemcsak Kierkegaard-éval, de Hegelével sem konzisztens, aki a szellem életének alapmozgását éppen a közvetlenséggel való szakításban s annak dialektikus meghaladásában látta. Mindazonáltal e kritikával szemben felhozható, hogy Adorno nem a természetivel való szakítást (*Bruch mit der Natur*), hanem a természeti megtörését (*Brechung der Natur*) teszi megsemmisítő kritika tárgyává Kierkegaard-nál. Számomra úgy tűnik, hogy ezen a ponton válik világossá a vita *punctum saliens*, jelesül, hogy Adorno – nem meglepő módon – voltaképpen Kierkegaard ama hallgatólagos *teológiai* előfeltevéseivel nem tud azonosulni, mely szerint a *tényleges* emberi létállapotot tekintve a természeti közvetlenségtől elválaszthatatlan az egoizmus, a helytelen önszeretet s egészében a bűnös-lét, s az önmegtagadáson alapuló, voltaképpeni keresztényi épp az ezzel való szakítás, és az ebből való kiemelkedés szellemi mozgása. Ez a vita, bár tanulságos, azért tűnik lezárhatatlannak, mert Adorno – szelektív olvasaton alapuló – kritikája éppoly egyoldalú, mint Kierkegaard szisztematikus kifejtést nélkülöző szeretetfilozófiája, s – némi leegyszerűsítéssel – egyazon érem két oldaláról tesznek eltérő megállapításokat: míg Adorno az immanens, a természeti negációját elfogadhatatlannak tekinti, melyet megtörésként, kizárásként értelmez, Kierkegaard e nélkülözhetetlen szakítást egy magasabb, transzcendens, szellemi egység, a keresztény szeretet perspektívájából szemléli, melybe – Isten közvetítésével – a szeretet valamennyi formája involválható. Ez az alapvető ellentét fokozódik azután végtelenségéig azáltal, hogy míg Kierkegaard a szeretet *szubjektivitására* fókuszál, s megközelítése szemlátomást nélkülözi a fennálló, objektív viszonyok átalakításának igényét, addig Adorno a frankfurti iskola kritikai elméletének képviselőjeként ezt az attitűdöt embertelennek és elnyomónak tekinti, s inkább ama felfogáshoz áll közel, mely szerint a filozófia voltaképpeni feladata nem a világ értelmezése – hanem a megváltoztatása.¹⁰⁵

¹⁰⁴ SKS 9, 51.

¹⁰⁵ Ld. Marx: Tézisek Feuerbachról, 91–95.

KONKLÚZIÓ

Amo quia absurdum est: jóllehet, mint láttuk, Kierkegaard szövegeiben nem fordul elő ez a provokatív fordulat,¹⁰⁶ mi több, az *œuvre*-ben még az ellenségszeretet sem „abszurd”, hanem „paradox”, illetve „dialektikus”,¹⁰⁷ mindazonáltal mégsem tűnik egészen alaptalannak a használata, amennyiben az abszurditást nem logikai vagy episztémikus hanem egzisztenciális kategóriaként tekintjük. Ez utóbbi értelemben ugyanis az abszurd (*det Absurde*) nem csupán ellenkezik a megértéssel és meghaladja azt, hanem egyúttal megütközést és – Kierkegaard kedvelt kifejezésével – botránkozást (*Forargelse*) is kelt,¹⁰⁸ – s Adorno Kierkegaard-kritikájában éppen ezt láthattuk, miközben ez magának a kritikának az elméleti relevanciáját nyilvánvalóan nem csökkenti. A felebaráti szeretet abszurditása tehát egy tőle idegen, rajta kívülálló perspektívában jelentkezik, s ebben a tekintetben a helyzete a *hitével* analóg: amint ugyanis a hívő számára a hit nem abszurd (Kierkegaard megfogalmazásában: „mídon a hívő hisz, az abszurd nem az abszurd”),¹⁰⁹ úgy a felebaráti szeretet sem az – annak számára, aki faktikusan megéli, még ha meg is őrzi fogalmi megragadhatatlanságát.

Vizsgálódásainkra összegzésként visszatekintve talán azt állapítjuk meg, hogy az eredmény, amire jutottunk, egyszerre sok és kevés. Bár azt találtuk, hogy az életmű meghatározó darabjait szenteli Kierkegaard a szeretet sokoldalú és mélyreható leírásának, a szeretet lényegmeghatározásával, úgy tűnik, adósunk marad. De ez a negativitás talán mégsem hiányosság. A szellem életének legmélyebb alapjaként¹¹⁰ felfogott szeretetnek ugyanis nincs a potencialitás szférájához tartozó, fogalmilag rögzíthető lényege, amint az egzisztenciának sincs – ha volna, akkor Kierkegaard felfogása szerint megszűnne annak lenni, ami. A gondolkodás ebben a vonatkozásban ugyanazt tapasztalja, mint amit Kant a szabadság legfőbb törvényeként felfogott morális imperatívusz feltétlen gyakorlati szükségszerűségéről állított: „meg nem értjük ugyan, felfogjuk viszont *felfoghatatlanságát*.”¹¹¹

¹⁰⁶ Adorno: Kierkegaards Lehre von der Liebe, 220.

¹⁰⁷ Ld. SKS 21, 100. NB7: 49.

¹⁰⁸ Ld. ehhez Turchin: Absurd, 5–9.

¹⁰⁹ Az abszurd „az isteninek és az istenviszonynak a negatív ismertetőjele. Mídon a hívő hisz, az abszurd nem az abszurd – a hit átalakítja; de többé-kevésbé újra létezni fog számára minden gyenge pillanatában. A hit szenvedélye az egyetlen, amely úrrá lesz az abszurd felett – ha nem, akkor a hit nem a legszorosabb értelemben vett hit, hanem egyfajta tudás.” Pap. X–6 B 79, 86.

¹¹⁰ Ld. SKS 9, 218.

¹¹¹ Kant: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése, 101.

BIBLIOGRÁFIA

- Adorno, Theodor: Kierkegaards Lehre von der Liebe. = Uő: Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003, 217–236.
- Boros Gábor: A tevékeny szeretet Kierkegaard-ja = Uő: A szeretet/szerelem filozófiája, Budapest: ELTE Eötvös Kiadó, 2014, 241–255.
- Buber, Martin: Nachwort (zu „Die Schriften über das dialogische Prinzip“) = Uő: Schriften über das dialogische Prinzip. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2019, 229–240. (Martin Buber Werkausgabe. Hg. von Paul Mendes-Flohr, Bd. 4.)
- Czakó István: A vallási akozmizmus problémája Karl Jaspers Kierkegaard-recepciójában. = Magyar Filozófiai Szemle, 2013, 57/3, 89–105.
- Dalferth, Ingolf U. (Hg.): Ethik der Liebe. Studien zu Kierkegaards „Taten der Liebe“. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. (Religion in Philosophy and Theology, Bd. 4.)
- Dalferth, Ingolf U.: Selfless Passion: Kierkegaard on True Love = Kierkegaard Studies Yearbook, 2013, 159–180.
- Dietz, Walter: Søren Kierkegaard. Existenz und Freiheit. Frankfurt am Main: Hain, 1993.
- Diogenész Laertiosz: A filozófiában jeleskedők élete és nézetei. Ford. Rokay Zoltán. 1–2. köt. Budapest: Jel, 2005, 1. köt.
- Evans, Stephen C.: Kierkegaard’s Ethic of Love: Divine Commands and Moral Obligations, Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Ferreira, Jamie M.: Love = Lippitt, John – Pattison, George (eds.): The Oxford Handbook of Kierkegaard, Oxford: Oxford University Press, 2013, 328–344.
- Ferreira, Jamie M.: Love’s Grateful Striving. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Ferreira, Jamie M.: Other-Worldliness in Kierkegaard’s Works of Love = Philosophical Investigations, 22/1, 1999, 65–79.
- Fichte, Johann Gottlieb: A boldog élet útmutatója avagy a vallás tana. Ford. Hankovszky Tamás. Budapest: Szent István Társulat, 2010.
- Garff, Joakim: SAK. Søren Aabye Kierkegaard. Ford. Bogdán Ágnes és Soós Anita. Pécs: Jelenkor, 2004.
- González, Darío: Trendelenburg: An Ally against Speculation = Stewart, Jon (ed.): Kierkegaard and His German Contemporaries, Tome II: Philosophy, Aldershot: Ashgate 2007, 309–335. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 6.)
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: A jogfilozófia alapvonalai. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai, 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: [A szeretet] = Uő: Ifjúkori írások. Ford. Révai Gábor. Budapest: Gondolat, 1982, 117–124.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: A jogfilozófia alapvonalai. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai, 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: A logika = Uő: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. I. köt. Ford. Szemere Samu, Budapest: Akadémiai, 1979.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: A szellem fenomenológiája. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai 1979.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: A szellem filozófiája = Uő: A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai. III. köt. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai, 1981.
- Heidegger, Martin: Lét és idő. Ford. Bacsó Béla et al. Budapest: Gondolat, 1989.
- Horatius levelei. Ford. Kis János. Pest, 1833.
- Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikája = Uő: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Gondolat, 1991, 295–615.

- Kant, Immanuel: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése = Uő: Az erkölcsök metafizikájának alapvetése. A gyakorlati ész kritikája. Az erkölcsök metafizikája. Ford. Berényi Gábor. Budapest: Gondolat, 1991, 13–104.
- Kierkegaard, Søren: Berlini töredék. Jegyzetek Schelling 1841/42-es előadásairól. Ford. Gyenge Zoltán. Budapest: Osiris-Gond, 2001.
- Kierkegaard, Søren: Szerzői tevékenységem szempontja = Uő: Szerzői tevékenységemről. Ford. Hidas Zoltán, Debrecen: Latin Betűk, 2000, 27–121.
- Kierkegaard, Søren: Vagy-vagy. Ford. Dani Tivadar. Budapest: Osiris, 1994.
- Kirmmse, Bruce: Encounters with Kierkegaard. A Life as Seen by His Contemporaries. Princeton, New Jersey: Princeton, 1996.
- Marx, Karl: Tézisek Feuerbachról = Válogatás Marx és Engels műveiből. I. köt. Budapest: Kossuth, 1988, 91–95.
- McDonald, William: Love = Stewart, Jon (et al.): Kierkegaard's Concepts, Tome IV: Individual to Novel, Farnham: Ashgate 2014, 105–110. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 15.)
- Mészáros Vilma: Camus. Budapest: Gondolat, 1973.
- Mooney, Edward F. (ed.): Ethics, Love, and Faith in Kierkegaard: Philosophical Engagements. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- Olesen, Tony Aagaard: A Historical Introduction to Kierkegaard's Schelling = Stewart, Jon (ed.): Kierkegaard and His German Contemporaries. Tome II: Philosophy. Aldershot: Ashgate 2007, 229–276. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 6.)
- Prokk Balázs: „Életre váltani a halált” – Kierkegaard szeretet-filozófiái = Laokoón, 9, 2017, laokoon.c3.hu/dok/kierkegaard/prokk.pdf
- Šajda, Peter: No-One Can So Refute Kierkegaard as Kierkegaard Himself = Stewart, Jon (ed.): Kierkegaard and Existentialism, Aldershot: Ashgate 2011, 33–61. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 9.)
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: A kinyilatkoztatás filozófiája 1841/42 (Paulus-jegyzet). Ford. Mazgon Máté. Budapest: Szent István Társulat, 2019.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph: Stuttgarti magánelőadások. Ford. Weiss János. Máriabesnyő-Gödöllő: Attraktor, 2007.
- Schopenhauer, Arthur: A világ mint akarat és képzet. Ford. Tandori Dezső. Budapest: Osiris, 2002.
- Schopenhauer, Arthur: A nemi szerelem metafizikája. Ford. Schmidt József. Budapest: Farkas Lőrinc Imre, 2004.
- Søren Kierkegaards Skrifter. 1–55. bd., udg. Niels Jørgen Cappelørn (et al.): København: Gads, 1997–2013. (= SKS)
- Stewart, Jon: Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Szombath Attila: G. W. F. Hegel vallásfilozófiája = Bakos Gergely et al. (szerk.): Hit és ész. Teológiai és filozófiai közelítések. Sapientia – L'Harmattan: Budapest, 2013, 226–254.
- Turchin, Sean Anthony: Absurd = Stewart, Jon (et al.): Kierkegaard's Concepts, Tome I: Absolute to Church, Farnham: Ashgate, 2013, 5–9. (Kierkegaard Research: Sources, Reception and Resources, vol. 15)
- Weber, Max: A megértő szociológia néhány kategóriájáról. Ford. Erdélyi Ágnes. = Erdélyi Ágnes: A társadalmi világ ideáltipikus felépítése. Budapest: Typotext, 2003, 109–185.