

SÖREN KIERKEGAARD

FILOZÓFIAI TÖREDÉKEK

A HALÁLOS BETEGSÉG

Fordította: Gyenge Zoltán
A fordítást az eredetivel egybevetette: Dani Tivadar

Soren Aabye Kierkegaard 1813. május 5-én született Koppenhágában. Anyja Sörensdatter Lund, apja volt házvezetőnője és második felesége. Apja (1756–1838) jómódú gyapjú és gyapotkereskedő. Gyermekkorát a protestáns vallás rigorózus elveit csaknem fanatikusan érvényesíteni akaró apa – aki talán a jütlandi pusztán megesett bűnét, amikor elkéseredésében mint még pásztorfiú megátkozta Istent, akarja kompenzálni –, és a sokkal gyengédebben szeretett közvetítő anya személye határozza meg.

1830. októberében iratkozik be a koppenhágai egyetemre, ahol közel tíz évig tanul. Az 1830–40-es évek a virágzó dán hegelianizmus korszaka, ezért nem meglepő, hogy az egyetemen Kierkegaard megismerkedik *Hegel* tanaival. 1837-ben ismeri meg az akkor 14 éves *Regina Olsent*. Apja 1838-ban meghal, de halála előtt elmeséli fiának a „jütlandi esetet”, melyet ő ettől kezdve mint „tragikus hübriszt” visel magán. 1840. szept. 10-én eljegyzi Reginát, ám az eljegyzést 1841 őszén felbontja, mégpedig minden különösebb magyarázat nélkül. Ez az élmény későbbiekben is jelentős hatással lesz művei hangvételére. Még ebben az évben Berlinbe utazik, ahol *Schelling* előadásait hallgatja, s közben egyszerre több művén is dolgozik. 1843. október 13-án jelenik meg egy koppenhágai kiadónál három mű: *A Félelem és reszketés*, *Az ismétlés*, és *A három építő beszéd*, valamint még ugyanebben az évben a *Vagy-vagy*. 1844-ben két rendkívül jelentős írása *A szorongás fogalma* és a *Filozófiai töredékek*, valamint 1845-ben a *Stádiumok az élet útján* lát napvilágot.

Az 1843–46 közti időszakot részben a pseudo írások (álnéven írott művek) és az ún. építő beszédek jellemzik. Ezt a korszakot kívánja lezárni a *Lezáró tudománytalan utóírat a Filozófiai töredékekhez* c. mű. 1846-ra esik a híres „Korsar” affér, Kierkegaard támadása e buvárlap (Korsar) ellen. A második korszakát a különböző szellemű építő beszédek jellemzik (1847, 1848, 1849.). Kiemelkedő, s talán az egész életmű legmélyebb írása *A halálos betegség* 1849. júliusában jelenik meg. 1854-ben meghal a korábban rá oly nagy hatást gyakorló Mynster püspök, mely esemény teljesen felszabadítja mindenféle vélt kötöttség alól, s az egyházzal kapcsolatban korábban is érzett ellenérzéseinek nyíltan hangot is ad (pld. 1854-ben cikket ír *Az igazság tanúja volt-e Munster püspök* címmel), s 1855. októberében ki is lép az egyházból. E szakításnak a „dokumentuma” *A pillanat* című műve. 1855. október 2-án megbetegszik és a Frederik kórházba kerül, ahol november 11-én meghal.

Művei magyarul:

Önvizsgálat ajánlva a kortársaknak (ford. Szeberényi Lajos) Békéscsaba, 1929.

Isten változatlansága (ford. Szeberényi Lajos) Békéscsaba, 1929.

Az egzisztencializmus c. antológia (részletek) (szerk. Köpeczi Béla) Budapest

Kierkegaard írásaiból (részletek) (szerk. Suki Béla) Budapest, 1969.

Vagy-vagy (ford. Dani Tivadar) Budapest, 1978.

Félelem és reszketés (ford. Rácz Péter) Budapest, 1986.

Filozófiai töredékek	77
Közjáték	77
1. §. A levés	77
2. §. A történeti	78
3. §. A múltbeli	79
4. §. A múltbeli felfogása	80
Melléklet: Alkalmazás	84
A halálos betegség.....	86
C. A betegség formái (a kétségbeesésnek)	86
A. A kétségbeesés vizsgálata kizárólag a szintézis elemeire, s nem azon tényre reflektáltan, hogy tudatos-e vagy sem	86
a) A kétségbeesés, a végesség és végtelenség felől szemlélve.....	86
α) A végtelenség kétségbeesése a végesség hiánya	87
β) A végesség kétségbeesése a végtelenség hiánya	89
b) A kétségbeesés, a lehetőség és szükségszerűség felől szemlélve.....	90
α) A lehetőség kétségbeesése a szükségszerűség hiánya.....	90
β) A szükségszerűség kétségbeesése a lehetőség hiánya	92
Kierkegaard jegyzetei	95
Jegyzetek	97

Filozófiai töredékek

Közjáték

Nagyobb-e a múltbéli szükségszerűsége, mint a jövőbeli
 avagy
 szükségszerűbb lett-e a lehetséges, mint amilyen volt, azzal, hogy valóságossá lett?
 (...)

1. §. A levés

Miként változik meg az, ami létrejön, avagy mit jelent a levés¹ (Tilblivelse, Werden) megváltozása (mozgás, kinészis)? Minden más változás (átváltozás, alloioszisz) azt feltételezi, hogy amivel a változás történik, az jelen van, még akkor is, ha a változás már nincs jelen. Másként van azonban a levéssel, mert ha a keletkező a levés változásában önmagában nem marad változatlan, akkor a keletkező már nem ez, hanem valami más, s így a kérdés egy másik meghatározásban téved (metabaszisz eisz allo genosz), mivel a kérdező ebben az esetben a levés változásában valami mást lát, s ez számára a kérdést összezavarja, vagy pedig a keletkezőben téved, s ezért nem is tud rákérdezni. Ha egy terv (Plan, Entwurf) keletkezése következtében megváltozik, akkor ez már nem ugyanaz a terv lesz; ám ha viszont nem változik, akkor miben áll a levés megváltozása? Ez a változás tehát nem a lényegre, hanem a létre vonatkozik, s átmenet a nem jelenvaló-létből a jelenvaló létbe. Azonban ennek a nem-létnek, melyet a keletkező elhagy, szintén jelen kell lennie; mert különben „a keletkező nem maradna változatlan a levésben”, kivéve ha egyáltalán nem is lett volna, s így a levés változása más okból ismét csak teljesen különbözne mindenféle más változástól, mivel nem is lenne változás; mert mindenféle változás mindig feltételez valamit. Ez a nem-létként létező lét a lehetőség, míg a létként létező lét a valóságos lét, avagy a valóság; s így a levés változása átmenet a lehetőségből a valóságba.

Keletkezhet-e a szükségszerű? A keletkezés változás, ám mivel a szükségszerű egyfolytában és folyvást ugyanazon a módon csak önmagához viszonyul, nem változhat meg. Minden levés *szenvedés*, és a szükségszerű nem tud szenvedni, nem tudja elviselni a valóság szenvedését, ami abban áll, hogy a lehetséges (s nem csupán a kizárt, hanem a feltételezett lehetséges is) a valósággá válás pillanatában semminek bizonyul; mivel a valóság *megsemmisíti* a lehetőséget. Mert minden keletkező éppen a levéssel bizonyítja azt, hogy nem szükségszerű, hiszen a szükségszerű az egyetlen, amely nem keletkezhet, mivel a szükségszerű már *van*.

Nem a lehetőség és a valóság egysége-e azonban a szükségszerűség?²³ – Mit jelent ez tulajdonképpen? A lehetőség és a valóság nem a lényegben, hanem a létben külön-

bőznek egymástól, miként lehetne hát ebből a különbözőségből egy olyan egységet alkotni, mely egység a szükségszerűség lenne, amely nem lét-, hanem lényegmeghatározás, mivel a szükségszerűség lényege az, hogy van. Ily módon a lehetőség és a valóság szükségszerűséggé alakulásával együtt egy másik lényeggé is válna, ami nem jelent változást, és azáltal, hogy szükségszerűséggé vagy szükségszerűvé lenne, éppen azzá válna, amely a levést feltétlen kizárja, s ez éppúgy lehetetlen, ahogy önellentmondás. (Az arisztotelészi tétel a „lehetséges”, az „esetleg lehetséges”, és a „nem lehetséges”-ről.⁴ – A helyes és a helytelen állításokról szóló tan (Epikurosz) zavarólag hat, mivel a lényegre s nem a létre reflektál, s ezért ezen az úton semmit sem ér el, különös tekintettel a jövőbeli meghatározására.⁵) A szükségszerűség egészében véve önmagáért van; így semmi sem keletkezik szükségszerűséggel, ahogy a szükségszerűség sem lesz, vagy valami pusztán azért mert keletkezik, nem lesz szükségszerű. Egyáltalán semmi sincs pusztán azért, mert szükséges, a szükségszerű azonban azért létezik, mert szükséges, vagy azért, mert szükségszerű. A valóság sem bír több szükségszerűséggel, mint a lehetséges, mivel a szükségszerű egyformán különbözik mindkettőtől. (Arisztotelész tanítása ezért szól a lehetséges és a szükségszerű kapcsolatának két módjáról. Azonban már a kezdőtétel is hibás: minden, ami szükségszerű, az lehetséges. S hogy ne mondjon ellentmondó, sőt önellentmondó dolgokat a szükségszerűről azzal segít magán, hogy megalkotja a lehetséges két módját, ahelyett, hogy elismerné: a kiinduló tétel a hibás, mivel a szükségest nem lehet a lehetőséggel összekapcsolni.)

A levés megváltozása a valóság, s az átmenet a szabadság révén történik. Nem szükségszerű a levés sem a keletkezés előtt, hisz akkor nem keletkezhette, sem utána, mert akkor nem keletkezett volna.

Minden levés a szabadság és nem a szükségszerűség által történik; egyetlen keletkező sem lesz egy alpból, de minden egy okból ered. S minden ok végül is egy szabadon ható okban gyökerezik. A közbenső okok azt a csalóka képzetet keltik, mintha a levés szükségszerű lenne, az igazság viszont az, hogy ők is mint keletkezettek, végül is a szabadon ható okra vezethetők vissza. Még természeti törvények segítségével sem magyarázható meg a levés szükségszerűsége, míhelyt egyértelműen a levésre reflektálunk. Így van ez a szabadság megnyilvánulásaival ha nem hagyjuk, hogy ezek a megnyilvánulások megtevésszenek bennünket, hanem a szabadság levésére reflektálunk.

2.§. A történeti

Minden, ami keletkezett eo ipso történeti; és ha történetileg semmi más nem állítható róla, a történeti döntő predikátuma kinyilváníthatja: hogy keletkezett. Annak, aminek levése szimultán levés (egymásmellettiség, tér)⁶ sincs más története csupán ez, de ha így (en masse) tekintjük, és nem vesszük figyelembe, amit egy szellemdúsabb szemlélet különös értelemben természet-történetinek nevez, akkor a természetnek is van története.

A történeti azonban a múltbeli (mivel a jelenvaló a jövőbelivel való érintkezésében még nem lett történeti), miként mondhatnánk tehát a természetről, hogy történeti, ami-

kor az közvetlenül jelenvaló, nem gondolnánk-e arra a szellemdúsabb szemléletre ezzel? A nehézség abból ered, hogy a természet túlságosan elvont ahhoz, hogy az idő vonatkozásában szigorúbb értelemben dialektikus lehessen. A természet tökéletlensége, hogy egy másik értelemben nincs történelme, a tökéletessége pedig, hogy mégis ezt sejteti, (mert keletkezett, s ennyiben múltbeli; viszont itt van, s így jelenvaló), mindazonáltal az örök tökéletessége, hogy ugyanúgy nincs történelme, ahogy az egyesnek sem, mely mivel jelen van, abszolút nem történeti.

Ámde a levés önmagában egy megkettőződést is tartalmazhat, azaz: a saját levésén belüli levés lehetőségét. Szigorúbb értelemben ez az a történeti, mely az időre nézve dialektikus. A levés, mely itt a természet levésével közös, egy lehetőség, mégpedig egy olyan lehetőség, mely a természet teljes valóságát jelenti. Ez a tulajdonképpeni történeti levés egy olyan levésen belül történik, melynek állandóan itt kell lennie. A különös történeti levés egy feltételesen szabadon ható ok által jön létre, mely ismét csak az abszolút szabadon ható okra utal vissza.

3.§. A múltbeli

Ami megtörtént, az megtörtént, nem fordítható vissza; s így nem is változtatható meg (a sztoikus Chrysispos és a megarai Diodoros vizsgálja.)⁷

Ez lenne hát a szükségszerűség megváltoztathatatlansága? A múltbeli megváltoztathatatlanságát egy változás, a levés hozta létre, de egy ilyen megváltoztathatatlanság nem zár ki mindenféle változást, mivel ezt sem zárta ki; hiszen (az időhöz való dialektikus viszonyban) a változás csak akkor lehetetlen, ha egyben minden pillanatban is lehetetlen. Csak akkor lehet a múltbelit szükségszerűként szemlélni, ha elfeledkezünk arról, hogy keletkezett; de talán ez a feledékenység is szükségszerű?

Ami tehát megtörtént, úgy történt meg ahogy, s ez már megváltoztathatatlan; azonban akkor ez lenne a szükségszerűség megváltoztathatatlansága? A múltbeli megváltoztathatatlansága abban áll, hogy valós így-léte nem lehet mássá, amely viszont abból következik, hogy a lehetséges hogyan-léte nem lehetett volna más. Ezzel szemben a szükségszerű megváltoztathatatlansága azt jelenti, hogy állandóan és folyvást ugyanazon a módon viszonyul önmagához, minden változást kizár, s nem elégszik meg a múltbeli megváltoztathatatlanságával, amely – ahogy korábban már rámutattunk – nemcsak egy korábbi változás irányában dialektikus, amelyből származik, hanem dialektikusnak kell lennie egy magasabb változással szemben is, amely őt megszünteti (pl. a bánat megváltoztathatatlansága, amely egy valóságot akar megszüntetni).

A jövőbeli még nem történt meg, ezért azonban nem kevésbé szükségszerű, mint a múltbeli, mivel ez történése által nem vált szükségszerűvé, éppen ellenkezőleg, történése mutatta meg, hogy nem szükségszerű. Ha a múltbeli szükségszerű lett volna, úgy nem vonhatnánk le ebből ellentétes következtetést a jövőbelire nézve, sőt ebből épp az következne, hogy a múltbelihez hasonlóan a jövőbeli is szükségszerű. Ha már egy ponton is megjelenhetne a szükségszerű, akkor a továbbiakban már sem múltbeliről, sem a jövőbeliről nem beszélhetnénk. A jövőbeli megjósálása (pórfécijája) és a múltbeli

szükségyszerűségének a megértése egy és ugyanaz, s csak a divat teszi, hogy egy kornak az egyik tetszik-e, avagy a másik. A múltbeli viszont egy keletkezett; a levés a valóság megváltozása a szabadság révén. Ha tehát a múltbeli szükségyszerűen keletkezett volna, nem tartozna többé a szabadsághoz, azaz: nem tartozna többé ahhoz, mely által keletkezett. Így a szabadság komikussá vagy szánalmassá válna, hisz abban lenne hibás, amihez semmi köze, amit megszülné, azt a szükségyszerűség elnyelné, s így ő maga sem lenne más, mint illúzió, s ugyanígy a levés is; a szabadság boszorkányság, a levés pedig vaklárma lenne csupán. (1)

4. §. A múltbeli felfogása

A természet mint a tér meghatározása csak közvetlenül jelenvaló. Mindabban, ami dialektikus az idő irányában, az a kettősség fedezhető fel, hogy miután jelen volt, múltbeliként létezhet tovább. A tulajdonképpeni történeti mindig a múltbeli (vége van, s hogy egy éve vagy egy napja, az indifferens), s mint múltbelinek van valóságossága; ugyanis az bizonyos, hogy megtörtént; azonban épp ez, hogy megtörtént, egyben a bizonytalanságát is jelenti, mely bizonytalanság újra és újra megakadályozza a felfogást abban, hogy a múltbelit úgy tekintse, mint amely öröktől fogva így van. Csupán a bizonyosság és bizonytalanság ellentmondásában, mely a keletkezett s így a múltbeli megkülönböztető jegye,⁸ érthető meg a múltbeli; mert ha másképp fogjuk fel, a felfogás önmagát is (hogy ő felfogás) miként a tárgyat is (hogy efféle dolog, tárgy lehet számára) félreérti. A múltbelinek minden olyan felfogása, amely célszerűen igyekezett megérteni a múltbelit annak megkonstruálásával, csupán célszerűen tévedett. (A manifesztálódás elmélete, mely a konstrukció helyére lép, első látszatra megtévesztő lehet, de a következő pillanatban ismét jön a következő konstrukció és a szükségyszerű manifesztáció.)⁹

A múltbeli nem szükségyszerű, mert keletkezett; és éppen ezért nem vált szükségyszerűvé (ez ellentmondás lenne), és még kevésbé lesz szükségyszerű egy felfogás által. (Az időbeli távolság miatt csalatkozik az értelem, ahogy a térbeli távolság miatt van érzékcshalódás. Az egyidejű nem látja szükségyszerűnek a keletkezőt, csak ha már évszázadok telnek el a szemlélő és a levés közt – akkor fedezi fel a szükségyszerűséget, hasonlóan ahhoz, aki a négyzetet távolról kereknek látja.) Ha a múltbeli az értelmezés által szükségyszerűvé válna, akkor elnyerné azt, amit a felfogás elvesztene, mivel valami egészen mást fogna fel, s így csak egy nyomorúságos értelmezés lenne. Ha a már megértett az értelmezésben változik meg, úgy az értelmezés félreértéssé válik. Nem kölcsönöz szükségyszerűséget a jelenvalóról való tudás a jelenvalónak, a jövőbeliről való előrelátás a jövőbelinek (Boethiusz), s a múltbeli tudása sem a megtörténtnek, mert egyetlen értelmezés, ahogy egyetlen tudás sem adhat hozzájuk semmit.

Ezért a múltbelit megértő, a *Historico-philosophus*, egy hátrafelé tájékozódó próféta (Daub).¹⁰ Próféatasága azt jelenti, hogy a múltbeli bizonyossága ugyanolyan bizonytalanságon alapul, mint a jövőbelié, a lehetőségen (Leibniz – a lehetséges

világok), s ebből a múltbeli nem *születhet meg* szükségszerűen, „mert szükséges, hogy a szükségszerű önmagát előfeltételezze” (nam necessarium se ipso prius sit, necesse est). A történész tehát ismét a múltbelivel szembesül, ugyanaz a szenvedély hajtja, mint a levésért való szenvedélyes érzést, azaz: a csodálkozás. Ha a filozófus éppenséggel semmin se csodálkozik (mert kinek jutna eszébe, hogy egy szükségszerű konstrukciót megcsodáljon, hacsak nem egy új ellentmondás révén), akkor a történetivel sincs semmi dolga; mert mindenütt, ahol a levésről van szó (s így a múltbelinél is), ott a legbizonyosabban létrejött bizonytalansága; (ez a levés bizonytalansága is) egyedül ezzel, ezzel a filozófus számára méltó szükségszerű szenvedéllyel fejezhető ki (Platón–Arisztotelész). Lehet a keletkezett akár a legbiztosabb, s ebbe a csodálkozás eleve a beleegyezését adhatja, amikor azt mondja: „ha ez nem történt volna meg, ki kellene találni” (Baader), akkor a csodálkozás szenvedélye önmagával is ellentmondásba kerül, ha a keletkezettre szükségszerűséget akar ráfogni, és önmagát bolondnak akarja tartani. – Már a Módszer szó és fogalom is kielégítően mutatja, hogy a keletkezésben levő, mely itt szóba jöhet, teleologikus; ámde minden ilyen pillanatban adódik egy szünet (itt a csodálkozás megpihen és a levésre vár), s éppen mert a cél¹¹ külsődleges, ez a levés és a lehetőség szünete. Ha csak egy út lehetséges, akkor a cél nem kívül, hanem az előrehaladásban van, önmaga mögött, mint az immanens előrehaladásnál.

Ennyit a múltbeli felfogásáról. Föltételezzük azonban, hogy a múltbeli ismerete adott; ám hogyan juthatunk birtokába? A történeti közvetlenül nem érzékelhető, mivel magán viseli a levés *csalárdságát*. Egy esemény vagy egy természeti jelenség közvetlen élménye nem azonos a történeti élményével, mivel a *levés* közvetlenül nem érzékelhető, csak a jelenvalóság; azonban a történeti jelenvalóságának magánvalóan (i sig, an sich) levése van, különben nem lenne az ami.

A közvetlen érzéki észrehevés és közvetlen megismerés nem hazudhat. Már ez is mutatja, hogy a történeti nem lehet ezeknek a tárgya, mivel a történetiben benne van az a csalárdság, ami a levésnek a sajátja. A közvetlenhez kapcsolódó levés ugyanis csalás, mert azt teszi kétségessé, ami a legszilárdabban áll. Így például ha a megfigyelő megpillant egy csillagot, az abban a pillanatban kétségessé válik számára, mivel tudatosul benne, hogy a csillag keletkezett. Ez olyan, mintha a reflexió a csillagot elvonatkoztatná az érzékektől. Így tehát világos, hogy a történetihez szükséges érzéknek a történetihez kell alkalmazkodnia, s rendelkeznie kell azzal a képességgel, hogy a saját bizonyosságából a bizonytalanságot kiküszöbölje, mely a levés bizonytalanságának felel meg, s mely bizonytalanságot a következő kettősség jellemzi: a nem-létező semmissége és a megsemmisített lehetőség (det Ikke-Vaerendes Intethed, og den tilintetgjorte Mulighed; die Nichtigkeit des Nicht-Seienden, und die zunichtegemachte Möglichkeit), mely egyidejűleg minden más lehetőség megszüntetését is jelenti. Éppen ilyen természetű a hit, mert a hit bizonyosságában mint megszüntetett újra és újra jelenvaló a bizonytalanság, mely ilyenténképpen a levéshez hasonlatos. A hit ily módon abban hisz, amit nem lát: nem hiszi, hogy a csillag létezik, mert látható, azt hiszi, hogy a csillag keletkezett. Egy eseményre ugyanez vonatkozik. A megtörtént dolog közvetlenül megismerhető, azonban ahogy megtörtént, az semmi esetre sem, ahogy történése sem, még akkor sem, ha – ahogy mondani szokás – az ember orra előtt történik. A

már megtörtént csalárdsága az, hogy megtörtént, s hogy ez az átmenet a semmiből, a nem-létből és a sokféle lehetséges „hogyan”-ból ered. A közvetlen érzék és közvetlen megismerés semmit sem sejt abból a bizonytalanságból, amellyel a hit tárgyához közeledik, de abból a bizonyosságból sem, amely a bizonytalanságból kifejlődik.

A közvetlen érzékelés és megismerés nem hazudhat. Azért fontos ennek a megértése, hogy megértsük a kételyt, s hogy ezzel a hit igaz helyét újra megadjuk. Bármenyire is furcsának tűnik, ez a gondolat képezi a görög kétely lényegét. Mindazonáltal nem olyan nehéz ezt megérteni, vagy azt, hogy milyen fényt vet ez a vallásra, ha nem zavar bennünket teljesen össze a mindenben való hegei kétely, amely ellen valóban nem lehetnek érveink; mert amit a hegelianusok mondanak erről, abban mintha szerény kételyünket fejeznék ki, amennyiben persze minden a helyén van, hogy bármiben is kételkedtek volna. A görög szkepszis visszafogott volt (ítélettől tartózkodás – epokhé); a görögök nem a megismerés, hanem az akarat erejénél fogva kételkedtek (megtagadták az elfogadást – metriopathein). Éppen ezért a kételkedés egyedül csak a szabadsággal, egy akaratú aktussal szüntethető meg, amit minden görög szkeptikus értene, mivel ő önmagát is megértette; ámde ő nem is akarta kételkedését megszüntetni, mivel éppen, hogy kételkedni *akart*. Ebben kell tehát hagynunk őt, anélkül persze, hogy ostobaságában követnénk, hisz ő azt gondolja, hogy az ember szükségképpen kételkedik, s ami még nagyobb bolondság, hogy a kétely e feltevessel – ha ez így van – megszüntethető. A görög szkeptikus nem az érzék és a közvetlen megismerés helyességét tagadja, hanem azt állítja, hogy a tévedés az általam levont következtetésből ered. Ha képes lennék tartózkodni a következtetéstől, sohasem csalatkoznék. Így például a közlőről négyeszlögletesnek látott tárgyat érzékeim távolról kereknek mutatják, vagy a pálcá a vízben törnek mutatkozik, jóllehet mihelyt kiemeljük kiderül, hogy egyenes; így tehát semmiképp sem az érzék csalt meg, hanem az csap be, ha ebből következtetést vonok le a pálcára vagy a tárgyra nézve. Ezért volt a szkeptikus állandóan a lebegés¹² állapotában, s éppen ezt *akarta*.

Amennyiben tehát a görög szkepszist vizsgálódó, kétségbe vonó, kutató filozófiának (philosophia dzététiké, aporetiké, szkeptiké) nevezték, úgy ezek a meghatározások nem fejezik ki a görög kételynek azt a sajátosságát, hogy az ismeretet állandóan csak a számára legfontosabb érzékelési mód körülbástyázásáért használta, s ezért az ismeret tagodott eredményét tetikusan (thetikósz) nem is akarta kimondani, nehogy abba a hibába essen, hogy következtetett. Az érzékelési mód volt számukra a legfontosabb. „Az ítélettől tartózkodást a görög szkeptikusok olyan célnak nevezték, melyet árnyék gyanánt a megingathatatlan követ,” telosz de szi szkeptikoi phaszti tén epokhén, hé szkiasz tropon epakoluthei hé atarakszia. (Diogenész Laertius IX. 107.) (2) – Ezzel szemben könnyen belátható, hogy a hit egy szabad aktus, egy akaratnyilvánítás, nem pedig ismeret. A levésbe vetett hittel megszüntette önmagában a bizonytalanságot, mely a nemlétező semmisségének (Ikkervaerendes Intethed; Nichtigkeitkeit des Nicht-Seienden) felel meg; a keletkezett így-létébe vetett hittel pedig a keletkezett lehetséges hogyan-létét szüntette meg mégpedig anélkül, hogy egy másik így-lét lehetőségét tagadta volna, s így számára a keletkezett így-léte lesz a legbiztosabb.

Ha tehát az, ami a hit által lesz történetivé, és mint történeti a hit tárgya lesz (a kettő ugyanaz), közvetlenül jelen van, és közvetlenül felfogható, nem hazudik. Hasz-

nálja tehát a kortárs a szemét stb., de jól ügyeljen a következtetésre. Közvetlenül nem ismerheti fel, hogy valami keletkezett; mivel a levés első megnyilvánulása éppen a kontinuitás megszakadása. Abban a pillanatban, amikor a hit elhiszi, hogy valami keletkezett, megtörtént, kétségessé teszi a megtörténtet és keletkezettet a levésben, és így-létét a levés lehetséges hogyan-létében. A hit következtetése ezért nem következtetés, hanem döntés, s ezért a kétely kizárt. Amikor a hit arra a következtetésre jut: ez jelen van, *ergo* keletkezett, úgy tűnhet, hogy az okozatról az okra való következtetésről van szó. Mindazonáltal ez nem egészen van így, és ha így is lenne, emlékeztetnünk kell arra, hogy a megismerés következtetése az okról az okozatra, vagy helyesebben az alapról a következményre történik (Jacobi).¹³ Nincs ez egészen így azért sem, mert közvetlenül nem érzékelhetem, nem ismerhetem fel, hogy az, amit közvetlenül érzékelek, okozat, mert ez csupán közvetlenül van. Csak hiszem, hogy okozat; mert ha ki akarom mondani róla, hogy okozat, ezzel már kétségessé tettem a levés bizonytalanságában. Ám ha a hit így dönt, akkor a kétely megszűnik, ebben a pillanatban a kétely egyensúlya és indifferenciája nem a megismerés, hanem az akarat erejénél fogva szűnik meg. Így a hit talán a legvitathatóbb (mert eltünt belőle a kétely bizonytalansága, amely a *kétértelműben* (dis-putare) erős és legyőzhetetlen) és legkevésbé vitatható új minőségének erejénél fogva. A hit a kétely ellentéte. A hit és a kétely nem két fajtája a megismerésnek, amelyek egymással való összefüggésükben meghatározhatók; mert egyik sem megismerési aktus, egymással ellentétes szenvedély. A hit a levéshez való érzék, a kétely pedig tiltakozás mindenféle következtetéssel szemben, amely túl akar lépni a közvetlen érzékelésen és közvetlen megismerésen. A kételkedő nem tagadja például a saját jelenlétét, de következtetést nem von le, mert nem akar csalódní. Ha a dialektikát arra használja, hogy az egymással ellentétes dolgokat egyformán valószínűvé tegye, úgy kételyét nem ennek a következtetésben tartja meg, mert ezek csupán külső erődök, emberi alkalmazkodások; ezért nincs eredménye, még negatív eredménye sem (mert ez egy elismerő megismerés), hanem az akarat erejénél fogva elhatározza, hogy visszahúzódik és tartózkodik a következtetéstől (ítélettől tartózkodó filozófia – *philosophia ephektiké*).

Aki a történetivel nem egyidejű, annak az érzék és megismerés közvetlensége helyett (melyek a történetit egyébként sem tudnák megérteni) a kortársak tudósítása marad, melyhez ugyanúgy viszonyul, mint a kortársak a közvetlenséghez; mert ha az elmesélten a tudósításban változtattak is, akkor sem teheti meg, hogy nem ért egyet a tudósítással, és úgy teszi történetivé, hogy közben nem változtatja történetietlenné önmagában. A tudósítás közvetlensége, vagyis az ami azt jelenti, hogy a tudósítás jelen van, a jelenvaló közvetlensége. E jelenvalóban azonban az a történeti, hogy keletkezett, a múltbeliben, hogy azáltal volt jelenvaló, hogy keletkezett. Amint ez utóbbi a múltbeliben hisz (nem ennek valóságában, mert ez a megismerés dolga, ami a lényegre vonatkozik és nem a létre; hanem abban, hogy úgy volt jelenvaló, hogy keletkezett), fennáll a levés bizonytalansága; s e bizonytalanságnak a nem-létező semmissége – a valóságos így-lét lehetséges hogyan-léte (Ikke-Vaerendes Intehed – det virkelige Saaledes's mulige Hvorledes; Wichtigkeit des Nicht-Seienden – das mögliche Wie-sein des wirklichen So-sein), ugyanolyannak kell lennie számára, mint a kortárs számára, s kedélyének is éppoly tűnékeny lebegésnek kell lennie, mint a kortárs kedélyének. Nincs

meg már tehát többé közvetlensége önmaga számára, s a levés szükségszerűsége sem, hanem csupán a *levés Így-léte*. Bár a későbbi szemlélő a kortárs kijelentése miatt hisz, ámde csak abban az értelemben, ahogyan a kortárs hisz a közvetlen érzékelés és megismerés szerint, azonban ahogy a kortárs sem lehet biztos általuk, úgy a későbbi szemlélő sem a tudósítás alapján.

Így a múltbeli egyetlen pillanatban sem válik szükségszerűvé, mint ahogy a keletkezésakor sem volt szükségszerű, vagy akkor sem, amikor a vele egyidejűnek szükségszerűként mutatkozott, aki ezt el is hitte, pontosabban: hitte, hogy keletkezett; mert a hit és a levés egymásnak felelnek meg, és a lét megszüntetett határozmányaira – a múltbelire és jövőbelire – vonatkoznak, és a jelenvaló is csak a lét megszüntetett határozmányai alatt tekinthető olyannak, mint ami keletkezett; ezzel szemben a szükségszerű a lényegre vonatkozik úgy, hogy a lényeg meghatározása éppen a levés kizárása. A lehetőség, amelyből a lehetséges – ami valóságossá lett –, lépett elő, folytonosan a keletkezettet kíséri, és az évezredek távlatából is a múltbeli mellett marad; így a későbbi mihelyt ismét kimondja, hogy keletkezett (s ezt azért teszi, mert elhiszi) megismétli ennek lehetőségét, miközben teljesen közömbös, hogy a lehetőség pontos képzetéről van-e szó avagy sem.

Melléklet Alkalmazás

Amit itt elmondtunk, az a közvetlenül történetire érvényes, amelynek ellentmondása egyedül az, hogy keletkezett, s ez a levés ellentmondása; (3) nem hagyhatjuk újból becsapni magunkat azzal, hogy mintha könnyebben megértenénk azt, hogy valami keletkezett a keletkezése után, mint előtte; mert aki ezt gondolja, az épp azt nem érti, hogy keletkezett, legfeljebb csak a jelenvaló közvetlen ismeretével és az érzékeléssel bír, s ebben a levés nincs benne.

Most azonban térjünk vissza költeményünkhöz¹⁴ és feltételezésünkhöz, hogy Isten volt. Ami a közvetlen történetit illeti, igaz az, hogy nem történetileg keletkezett a közvetlen megismerés vagy érzékelés számára s a kortársnak éppoly kevésbé, mint a későbbinek. A történeti ténynek (mely költeményünk tartalma) az a sajátos magyarázata, hogy nem közvetlenül történeti, hanem egy önellentmondáson alapuló tény (ami jól mutatja, hogy nincs különbség a közvetlen kortárs és a későbbi között, mert önellentmondást és kockázatot vállalva is, megvan az egyetértés abban, hogy a közvetlen egyidejűség egyáltalán nem előnyös.) Ámde ez mégis egy történeti tény, de csakis a hit számára. A hitet itt tehát mindenekelőtt közvetlen és általános jelentésében értjük a történetihez való viszony szempontjából; később viszont különös értelemben kell használnunk úgy, hogy ez a szó csak egyszer fordulhat elő, azaz: többször, de csak egyetlen kotextusban. Az ember örökérvényűen nem *hiszi*, hogy Isten jelen van, mégha ezt

feltételi is. Ez egy félreértett szóhasználat. Szókratész nem hitte, hogy Isten jelen van. Istenről való tudása az emlékezetből származott, s Isten jelenléte egyáltalán nem volt számára történeti jellegű. Hogy istenismerete nagyon is tökéletlen volt-e összevetve azzal, ami a mi föltételezésünk szerint magáról Istenről fennáll, nem tartozik itt ránk, hiszen a hitnek nem a lényeghez, hanem a léthez van köze, és az a feltételezés, hogy Isten jelenvaló, az őt örökként, és nem történetiként határozza meg. A történeti az, hogy Isten *keletkezett* (az egyidejű zemszögéből), hogy ő azáltal volt jelenvaló, hogy *keletkezett* (a későbbi szempontjából). De éppen ebben van az ellentmondás. Ugyanis senki sem válhat ezzel a történeti ténnyel egyidejűvé (vö. fentebb); hanem ez, mivel levésről van szó, a hitre tartozik. Itt nem az igazság érdekes, hanem az, hogy egyet akarunk-e érteni azzal, hogy Isten keletkezett, miáltal Isten örök lényege a levés dialektikus meghatározásaiba helyeződik.

A történeti tény így fennáll; és nincs közvetlen egyidejűsége, mivel az első potenciában (általános értelemben vett hit) e tény történeti; és nincs közvetlen egyidejűsége a második potenciában sem (különös értelemben vett hit), mivel egy ellentmondáson nyugszik. Azonban ez utóbbi azonosság azok közül, melyek az idő vonatkozásában leginkább különböznek egymástól, elnyeli azt a különbözőséget, mely az időbeli viszony szerint az első viszony különbözőségeire áll fenn. Amikor a hit ezt a tényt a maga tárgyává változtatja, amikor ez önmaga számára történetivé lesz, a levés dialektikus meghatározottságait ismétli meg. Évezredek telhetnek el, az a tény sok következményt vonhat maga után, pusztán ezért még nem válik nagyobb mértékben szükségszerűvé (és maguk a következmények is az utoljára érvényes szemléletben csak feltételesen szükségszerűek, hiszen alapjuk a szabadon működő ok), a legnagyobb fonákságot elhallgatják, hogy neki a saját következményei alapján kellene szükségszerűnek lennie, mivel azonban a következmények oka valami másban szokott rejleni, ez nem alapozza meg őket. Ha a kortárs vagy a korábban élő ezen kívül még számos előkészületre, jelzésre, szimptomára figyelne is fel, ettől a tény még nem lenne szükségszerű, mivel ez is keletkezett, azaz: e tény jövőbeliként éppoly kevésbé szükségszerű, mint múltbeliként.

A halálos betegség

C.

A betegség formái (a kétségbeesésnek)

A kétségbeesés formáinak elvontan kell megnyilvánulniuk, azáltal, hogy azokra a mozzanatokra reflektálunk, melyekből az „én” mint szintézis áll. Az „én” a véges és a végtelen szintézise. Ez a szintézis azonban egy viszony, és egy viszony, mely bár levezetett, önmagához viszonyul, s ez a szabadságot jelenti. Az „én” (Selvet, Selbst) a szabadság. A szabadság azonban a lehetőség és a szükségszerűség meghatározásában álló dialektikus.¹⁵

Valójában a kétségbeesést a tudat meghatározása alatt kell szemlélni; az, hogy tudatos-e vagy sem, tesz lényegi különbséget kétségbeesés és kétségbeesés között. Természetesen fogalmilag tekintve minden kétségbeesés tudatos; amiből azonban nem következik az, hogy akit éppen kétségbeesettnek kell nevezni, az ennek tudatában is van. Így tehát a tudat a döntő. S egyáltalán a tudat, azaz az öntudat az, mely döntő az „én” számára. Minél több tudat, annál erősebb „én”, annál erősebb akarat; minél erősebb akarat, annál erősebb „én”. Egy embernek, ha nincs akarata, nincs „én”-je sem, ezzel szemben annál erősebb az öntudata, minél nagyobb az akarata.

A.

A kétségbeesés vizsgálata kizárólag a szintézis elemeire, s nem azon tényre reflektáltan, hogy tudatos-e vagy sem

a) A kétségbeesés, a végesség és végtelenség felől szemlélve

Az „én” a végesség és a végtelenség tudatos szintézise, egy önmagához való viszonyulás, melynek feladata az, hogy önmaga legyen, ami csak az Istenhez való viszonyon keresztül valósítható meg. Azonban az ember önmagává válása konkrétá válást jelent. A konkrétá válás sem végessé sem végtelenné levést nem jelent, mert ami konkrétá válik az egyben egy szintézis. E fejlődés tehát abban áll, hogy az ember az „én” végtelenítésében (Uendelligjorelse, Verunendlichkeit) önmagától végtelenül eltávolodik, a végessé tételben (Endelligjorelse, Verendlichkeit) pedig önmagához végtelenül visszatér. Ha tehát az „én” nem lesz önmaga, akkor kétségbeesik, s vagy tud erről, vagy nem. Ezáltal egy „én” minden pillanatban levésben van, amikor jelen van, mert nem a lehetőség szerinti (kata dünamin) „én” valóságos, hanem csak az, amely jelen-

való létet kap. Amennyiben tehát az „én” nem válik önmagává, nem lesz önmaga; azonban, hogy nem lesz önmaga, az éppen a kétségbeesés.

α) A végtelenség kétségbeesése a végesség hiánya

Hogy ez így történik, annak oka a dialektikusban van, hogy az „én” egy szintézis, s az egyik oldala a másikkal folytonosan ellentételezett. A kétségbeesés egyik formája sem ragadható meg önmagában (ez dialektikátlan), hanem csak az ellentétre reflektáltan. Az ember a kétségbeesett állapotát a kétségbeesésben közvetlenül írhatja le, ahogy a költő teszi, azáltal, hogy számára a választ megadja.¹⁶ Ha a kétségbeesés azonban csak az ellenkezőjén keresztül határozható meg, és ha a válasznak is költőinek kell lennie, akkor a kifejezés színességében a dialektikusan ellentételezettnek az árnyalatát kell tartalmaznia. Ezért minden egyes emberi egzisztencia, mely vélhetőleg végtelenné lett, vagy csak az lehetne, azaz minden egyes pillanat, amelyben egy emberi egzisztencia végtelenné lett, vagy csak az lehetne, a kétségbeesés. Ugyanis az „én” egy olyan szintézis, amelyben a véges a korlátozó, a végtelen a kiterjesztő tényező. A végtelenség kétségbeesése ezért a fantasztikus, a határ nélküli; ugyanis az „én” egyedül akkor egészséges és mentes a kétségbeeséstől, ha éppen a kétségbeesésén keresztül önmagán átlátva Istenre támaszkodik.

A fantasztikus nyilvánvalóan a fantáziával van a legszorosabb viszonyban; azonban a fantázia ismét csak az érzéssel van kapcsolatban, megismerés és akarat, úgy hogy egy embernek egy fantasztikus érzése, egy fantasztikus ismerete, egy fantasztikus akarata lehet. A fantázia a végtelenné tevés médiuma; más, mint az egyéb képességek – ha úgy tetszik, az a képesség, mely instar omnium létezik. Az ember érzése, ismerete és akarata végül is azon múlik, hogy milyen fantáziája van, vagy ha akarjuk azon, hogyan reflektálódik, azaz magán a fantázián. A fantázia végtelenítő reflexió, ezért az idős Fichte joggal feltételezte még az ismeretre vonatkoztatva is, hogy a fantázia a kategóriák forrása.¹⁷ Az „én” reflexió, és a fantázia reflexió, az „én” tükörképe, mely az „én” lehetősége. A fantázia tehát minden reflexió lehetősége, és e médium intenzitása az „én” intenzitásának a lehetősége.

S egyáltalán, a fantasztikus az, ami az embert a végtelenbe elviszi, s önmagától eltávolítva megakadályozza, hogy önmagához visszatérhessen.

Így például az „én” egyre inkább elpárolog, ha az érzés fantasztikussá válik, míg végül az absztrakt érzékenység egy fajtája lesz, mely embertelenül (umenneskeligt, unmenschlich) nem az emberhez tartozik, hanem ezen az embertelen módon egyik vagy másik absztraktum sorsában osztozik, például az in abstracto értelemben vett emberiségében. Ahogyan az önmagán uralkodni képtelen köszvényes is az idő markában van, hisz önkéntelenül is megérzi az időváltozást stb. éppígy van ez azzal, akinek az érzése fantasztikussá vált, mert bár bizonyos értelemben végtelenné lett, ámde nem úgy, hogy elnyeri, hanem hogy fokozatosan elveszti önmagát.

Ugyanez történik az ismerettel is, ha fantasztikussá válik. Az „én” fejlődésének a törvénye az ismeret vonatkozásában az, – ha igaz, hogy az „én” önmaga lesz – hogy

az ismeret gyarapodása az önismeret mértékének felel meg, vagyis minél több mindent ismer meg az „én”, annál inkább ismeri meg önmagát. Ha nem ez történik, akkor az ismeret, mennél jobban gyarapodik, annál inkább embertelenné válik, s az emberi „én”, nem jobban és nem kevésbé, de ugyanúgy eltűnik, mint ahogy emberek tűntek el a piramisok miatt, vagy ahogyan az orosz kürtzenében is embereket tüntetek el egy taktus kedvéért.

Ha fantasztikussá lesz az akarat, egyre inkább elpárolog az „én”. Az akarat nem folyamatosan válik ugyanolyan mértékben konkréttá, ahogy absztrakttá, úgyhogy az akarat minél inkább elnyeri a végtelenséget a szándékban és elhatározásban, annál inkább jelenidejű és egyidejű lesz önmagával az azonnal megvalósítható feladat kis részletében, úgyhogy ő az önmagától *legnagyobb távolságban* (ha a szándékban és elhatározásban a legnagyobb végtelenséget elnyerte), ugyanabban a pillanatban *legközelebb* is lesz önmagához a munka végtelenül kicsiny részletének az elvégzésekor, mely részlet még ma, ebben az órában, ebben a pillanatban elvégezhető.

S ha az érzés, a megismerés, vagy az akarat fantasztikussá lett, akkor a teljes „én” is azzá lehet, akár egy inkább aktív formában, ha az ember tudniillik a fantasztikumba kapaszkodik, akár egy inkább passzív formában, ha attól elszakad – de mindkét esetben morális felelőséggel. Ezért az „én” egy fantasztikus létezőként van jelen az elvontan végtelenítettben vagy az elvontan izoláltban, folytonosan a hiányzik a saját „én”-je, melytől egyre jobban eltávolodik. Így például a vallás területén. Az istenhez való viszony egy végtelenítés; ám ez a végtelenítés egy embert fantasztikusan úgy ragadhat magával, hogy mámorra válik. Ez olyan lehet egy embernek, mintha nem bírná ki, hogy Isten számára van, mivel ez az ember nem képes önmagához visszatérni, önmagává válni. Egy ilyen fantasztikus módon hívővé vált ember azt mondaná (hogy őt egy válasszal konkretizáljuk): „Köztudott, hogy egy veréb élélhet anélkül, hogy tudna arról, hogy Isten számára van. Más azonban azt tudni, hogy mi Isten számára vagyunk, és azt követően értelmünket ugyanabban a pillanatban nem elveszíteni vagy semmivé válni!”

Ámde azért, mert egy ember fantasztikussá és így kétségbeesetté vált – bár ez sokszor nyilvánvalóvá is válik – még egészen jól eléldegélhet ebben az állapotban, és olyan embernek látszik, aki az időbelivel törődik, megházasodik, gyereket nevel, becsülete és tekintélye van – s közben talán senki sem tud arról, hogy mélyebb értelemben nincs „én”-je. Ebből általában nem csinálnak nagy ügyet, hisz az „én” az, mely után ebben a világban senki sem érdeklődik, sőt kifejezetten veszélyes a meglétére felhívni a figyelmet. Az „én” elvesztésének a legnagyobb veszélye, hogy a világban oly halkán tűnik el, mintha nem is lett volna. Mert ugyebár nem veszteség az, mely ilyen csendesen tűnhet el, amikor minden más veszteséget, egy kart, egy lábat, ot tallért, egy házastársat megérvünk.

B) A végesség kétségbeesése a végtelenség hiánya

Mindez, ahogy az α pont alatt már kitűnt, a dialektusban történik, mivel az „én” egy olyan szintézis, melynek két oldala egymással ellentételezett.

A végtelenség hiánya kétségbeesett határoeltság, bornírtság. Itt persze csak etikai értelemben van szó bornírtságról és korlátozottságról. A világ tulajdonképpen csak intellektuális vagy esztétikai korlátozottságot vagy közösséget ismer, sőt legtöbbet ezt emlegeti; mivel a világiasság éppen azt jelenti, hogy a közönyösségnek végtelen értéket tulajdonítunk. A világi szemlélet folyvást ember és ember közti különbségbe kapaszkodik, és ahogy természetes is (mert ezzel bírni szellemiség), nincs érzéke az igazán lényeges egyes iránt,¹⁸ s ezért a bornírtság és a korlátozottság iránt sem, amely abban áll, hogy önmagát elvesztette, s nem a végtelenbe való elpárolgás miatt, hanem azért, hogy teljes egészében végessé lesz, hogy az ember egy „én” helyett egy számmá vált, az örök egyhangúság emberévé.

A kétségbeesett bornírtság az eredetiség hiányát jelenti, vagy azt, hogy megraboltuk saját eredetiségünket, hogy szellemi értelemben kiheréltük önmagunkat. Tudniillik minden ember eredetiségénél fogva van meghatározva arra, hogy mint egy „én”, önmagává váljon; és természetesen minden „én” mint ilyen, csupa szegély, s ebből csak az következik, hogy hozzá-, nem pedig le kell csiszolódnia, nem pedig, hogy tisztán emberi félelemből fel kell adnia, hogy önmaga legyen vagy hogy saját lényegi véletlenszerűségében ne merjen önmagává válni (mely véletlenszerűséget éppen, hogy nem kell lecsiszolni), mert ebben az ember magáértvalóan (for sig, für sich) önmaga. Ám mialatt a kétségbeesés egyik formája a végtelenbe merül el és önmagát elveszti, ugyanakkor egy másik formája lehetővé teszi számára, hogy az „én”-jét ettől a „másiktól” visszacsalja. Azáltal ugyanis, hogy a tömeget látja maga körül, és mindenféle világi ügyekben serénykedik, hogy megtanulja megérteni mi a világ sora, egy ilyen ember maga is elfelejti, hogy isteni értelemben micsoda, nem mer önmagában hinni, túlon túl merésznek találja, hogy önmaga legyen, s így sokkal könnyebben és biztosabban válik a tömegben egy számmá, egy utánzattá, mint mások.

A kétségbeesésnek ezen módjára figyelünk fel a világban talán legkevésbé. Így egy ember, aki ezen a módon önmagát elvesztette, a tökéletességre való képességet elnyerte, hogy az üzleti életben helyesen járjon el, igen, hogy a saját szerencséjét megcsinálja az életben. Nem kínlódik és vesződik az „én”-jével, és annak végtelenségével, ő olyan sima, mint egy köszörűkő, s forgalomképes, akár a pénz. Távol van attól, hogy őt valaki kétségbeesettnek lássa, hanem éppen egy teljesen átlagos embernek. A világnak, ahogy az természetes is, egyáltalán nincs érzéke az igazán szörnyűsleges iránt. Egy olyan kétségbeesést, mely valakinek éppen, hogy nem vesződséget, hanem kényelmet és nyugalmat okoz az életben, nem is lehet igazán kétségbeesésnek tekinteni. A szólásokból, melyek nem mások, mint bölcs szabályok, többek között az is kitűnik, hogy ez a világ szemlélete. Így például azt szokták mondani, hogy az ember tízszer is megbánja, ha beszélt, de csak egyszer, ha hallgatott, és miért? Mert a beszéd egy megnyilvánulás, azaz egy valóság, mely így kellemetlenséget okozhat. Azonban a hallga-

tás! Az még csak az igazán veszélyes dolog. A hallgatással ugyanis az ember egyedül csak önmagára hagyatkozhat; itt nem jön segítségére a valóság azzal, hogy beszédének a következményeit a fejére olvasva megbünteti. Nem, ebben a tekintetben könnyű beérni a hallgatással. Ezért fél az azonban, aki tudja, hogy mi a szörnyűsége, s mindebből leginkább az a ballépés, az a bűn, ami a bensőben marad, s a külsőben nyomot sem hagy maga után. Így ezt a világ szemében veszélyes is megkockáztatni, és miért? Mert rajta veszhetünk. Semmit sem kockáztatni, ez tehát az igazán bölcs dolog. De épp azáltal, hogy nem kockáztatunk, veszíthetjük el rémíszóan könnyen azt, amit kockáztatás esetén csak nagy nehezen veszhetnénk el, és semmi esetre sem úgy, mintha nem is lett volna – önmagunkat. Ha kockáztatok, akkor az élet segít nekem a büntetéssel, s ez így helyes. Ha viszont semmit sem kockáztatok, ki segít akkor rajtam? S ha ezen felül is legmagasabb értelemben semmit sem kockáztatok (és legmagasabb értelemben kockáztatni épp azt jelenti, hogy önmagamra figyelek), bár minden földi előnyt elnyerek – de önmagam elvesztem!¹⁹

Éppen így van ez a végesség kétségbeesésével is. Az így kétségbeesett ember ezért tud valóban jól, sőt tulajdonképpen még jobban az időbeliségben élni, látszat szerint olyan embernek lenni, akit dicsőítenek, aki becsülettel és tisztességgel bír, s az időbeliség minden céljával (Formaal, Vorhaben) foglalkozik. Éppen az, amit világiságnak neveznek, csupa olyan emberből áll, akik – ha szabad ezt mondani – elkötelezték magukat a világnak. Képességeiket használva pénzt és vagyont gyűjtenek, üzleteket kötnek, okosan számolnak stb. stb., s talán meg is nevezik őket a történelemben, azonban ők nem önmaguk, szellemi értelemben nincs „én”-jük, „én”-jük, melyért mindent kockáztatnának, nincs „én”-jük Isten előtt – legyenek ők különben bármennyire is önzőek.

b. A kétségbeesés, a lehetőség és szükségszerűség felől szemlélve

A levés számára (és az „én”-nek szabadon kell önmagává válnia) a lehetőség és a szükségszerűség egyaránt lényeges. Ahogy az „én”-hez a végtelenség és végesség (apeiron – perasz), ugyanúgy a lehetőség és a szükségszerűség is hozzátartozik. Egy „én” lehetőség nélkül éppoly kétségbeesett, mint szükségszerűség nélkül.

a) A lehetőség kétségbeesése a szükségszerűség hiánya

Hogy ez így van, annak a magyarázata, ahogy megmutattuk, a dialektikusban van.

Ahogy a végesség a végtelenségre vonatkoztatva korlátozó, hasonlóan az a szükségszerűség a lehetőségre nézve. Azáltal, hogy az „én” mint a végesség és a végtelenség szintézise tételezett, azért, hogy a lehetőség szerint is (kata dünamin) immár legyen, a fantázia médiumában reflektálódik, a végtelen lehetőségként nyilvánul meg. Az „én” a lehetőséget tekintve (kata dünamin) éppannyira lehetséges, mint amennyire szükségszerű; mert egyrészt önmaga, másrészt viszont önmagává kell válnia.

Amennyiben tehát önmaga, szükségszerű, amennyiben önmagává kell válnia, lehetséges.

Ha a lehetőség a szükségszerűség fölé kerül, úgy, hogy az „én” a lehetőségben önmagától eloldódik, semmilyen szükségessel sem bír, melyhez vissza kell térnie: akkor a lehetőség kétségbeeséséről van szó. Ez az „én” így egy elvont lehetőség, egy fáradt hánykolódás a lehetőségben, nem szakad el a helyéről és nem is jut el sehová, mert a szükségszerű épp ez a hely; és az önmagunkká válás éppen helyben való mozgás. A levés egy helyről való elmozdulás, ám az önmagunkká válás helyben való mozgás.

A lehetőség egyre nagyobbak tűnik fel az „én” számára, és egyre több dolog válik lehetségessé, mivel semmi sem lesz valóságos. Végül már úgy látszik, mintha minden lehetséges lenne, de ez éppen akkor történik amikor a szakadék az „én”-t már elnyelte. Bármilyen kis lehetőség némi időt igényel a valósággá váláshoz. Azonban az az idő, melyet valóságra kellene fordítani egyre rövidebb és rövidebb lesz, s minden egyre pillanatnyibbá válik. A lehetőség egyre intenzívebb és intenzívebb lesz, azonban csak a lehetőség és nem a valóság értelmében; mivel a valóság értelmében az az intenzív, hogy végülis valami abból, ami lehetséges, valósággá válhat. Egy pillanatban valami lehetségesnek látszik, majd egy új lehetőség tűnik fel, s végül a fantazmagóriák, hogy talán minden lehetséges; és épp ez az az utolsó pillanat, amelyben az individuum teljes egészében délibábbbá változik.

Ami az „én”-nek hiányzik, az a valóság; és ezt általában mondják is – hasonlóan ahhoz, ahogy mondani szoktak – hogy egy ember valótlanná lett. Közelebről nézve azonban tulajdonképpen a szükségszerűség hiányzik neki. Ugyanis nem a lehetőség és valóság egysége a szükségszerűség, ahogy a filozófusok magyarázzák, hanem a valóság a lehetőség és szükségszerűség egysége.²⁰ Az „én” lehetőségbe bonyolódása így nemcsak erőtlenséget jelent, legkevésbé sem lehet úgy értelmezni, ahogy általában értelmezik. Voltaképp az erő hiányzik belőle, hogy engedelmessédjék, hogy megadja magát a szükségszerűnek, melyet saját határának nevezhetünk. A szerencsétlenség így nem is az, hogy egy „én” a világban semmivé lehet. Nem, a szerencsétlenség az, hogy nem figyelt önmagára: hogy ő az „én”, egy egészen meghatározott valami, s mint ilyen szükségszerű. A saját „én”-jét ezzel szemben azáltal veszti el, hogy ez az „én” fantasztikusan reflektálódik a lehetőségben. Már azért is, hogy *önmagát* egy tükörben lássa, szükségszerűen meg kell ismernie magát, mert ha nem ezt teszi, akkor nem *önmagát* látja, hanem csupán egy embert. A lehetőség tükre viszont nem egy szokványos tükör, a legnagyobb elővigyázatossággal kell használni. Ugyanis e tükörről kétséget kizáróan állítható, hogy hamis. Csak féligazság az, ahogyan az „én” a lehetőségben feltűnik; hiszen a lehetőségben az „én” még nagyon távol van önmagától vagy csak félig önmaga. Ez attól függ, miként lesz az „én” szükségszerűsége közelebről meghatározva. A lehetőség olyan, mint az a gyerek akit ilyen vagy olyan élvezetre csábítanak, s ő tüstént kész, de ez attól függ, hogy a szülők megengedik-e – s amilyenek a szülők, olyan a szükségszerűség.

Ám a lehetőségben minden lehetséges. Ezért a lehetőségben minden lehetséges módon eltévedhetünk, lényegében azonban kétféleképpen. Az egyik az óhajtó, a vágyódó, a másik a melankólikus-fantasztikus mód (a remény – a félelem vagy szorongás).

Úgy van ez, mint a mesebeli vagy mondabeli lovaggal, aki egy ritka madarat hirtelen megpillantván utána ered, mivel először úgy tűnik, hogy egészen közel van a madár – azonban az folyton tovaröppen, és ez az egész addig tart, amíg le nem száll az éj, és a lovak embereitől elszakadva nem talál utat a pusztaságban: éppígy van a kívánság lehetőségével is. Ahelyett, hogy a lehetőséget visszatértené a szükségszerűségbe, a lehetőség után szalad – és végül már képtelen önmagához visszatalálni. – A melankóliában az ellenkezője hasonló módon történik. Az individuum búskomor szerelemmel üldözi a szorongás lehetőségét, mely őt önmagától tovaűzi, úgy hogy vagy ebbe a szorongásba pusztul bele, vagy abba, hogy szorong a pusztulástól.²¹

B) A szükségszerűség kétségbeesése a lehetőség hiánya

Ha a lehetőségbe való eltévelyedést a szavak gyermeki gagyogáshoz hasonlíttjuk, akkor a lehetőség hiányát némasággként lehetne megjelölni. A szükségszerű olyan, mint a tiszta mássalhangzók, de ahhoz, hogy kimondhassuk őket, lehetőségre van szükség. Ha ez viszont hiányzik, ha az emberi létezés eljut addig, hogy a lehetőségben szenved hiányt, akkor kétségbeesett, s minden pillanatban az lesz, amikor nincs lehetősége.

Általában az ember azt gondolja, hogy van olyan kor, mely különösen gazdag reményben, vagy azt mondja, hogy egy bizonyos korszakban, életének néhány pillanatában igazán gazdag reményben és lehetőségben, vagy az volt. Mindez azonban csak olyan beszéd, mely nem üti meg az igazság mércéjét; mivel ez a remény és kétségbeesés még nem az igazi remény, még nem az igazi kétségbeesés.

A döntő dolog: Istennél minden lehetséges.²² Mivel ez örökké igaz, igaz minden pillanatban. Ez általában eléggé elismert a mindennapi életben, és a mindennapi életben ezt általában elismerik, ámde döntés csak akkor lesz, ha az ember eljut a legvégső-kig, úgy, hogy emberileg szólva többé nincs lehetősége. A kérdés az, hogy akarja-e hinni, hogy Istennél minden lehetséges, azaz, akar-e *hinni*. Ez persze teljesen az „értelmevesztés” formulája; hiszen hinni annyi, mint az értelmet elveszíteni azért, hogy elnyerjük Istent. Tegyük fel, hogy ez a következőképp történik. Vegyünk egy embert, aki rémisztő képzelőerejének teljes irtózatával elképzel egy kibíratatlannak tartott iszonyatot. És pontosan ez a szörnyűség történik meg vele. Emberileg szólva az ő elpusztulása mindenből a legbizonyosabb – és kétségbeesetten küzd, hogy lelke kétségbeesése engedélyt kapjon a kétségbeesésre, ha úgy tetszik azért, hogy nyugalmat nyerjen a kétségbeeséshez, hogy egész személyiségének a beleegyezését megkapja a kétségbeeséséhez és a kétségbeesésben, úgyhogy senkit és semmit sem átkozna el jobban, mint azt, aki meg akarná őt ebben akadályozni, ahogy ezt a költők költője is olyan kitűnően és utánózatatlanul mondja („Légy átkozott unokafivérem, ki eltérítettél a kétségbeesés kényelmes útjáról!” – II. Richárd 3. felv. 3. szín).²³ Így tehát a menekülés emberi viszonylatban teljességgel lehetetlen, Istennél azonban minden lehetséges! Ez a *hit* harca, mely, ha az ember úgy akarja, eszeveszett küzdelem a lehetőségért. Mert a lehetőség az egyetlen, ami megmenthet. Ha valaki elveszti az eszméletét rögtön vízért, kölniért, Hoffman cseppekért kiáltanak; ha viszont valaki kétségbe akar esni, akkor azt mondják: teremts lehetőséget, teremts lehetőséget, mert csak az menthet meg; egy

lehetőség és a kétségbeeső újra lélegzik, ismét magához tér; hisz lehetőség nélkül levegőt sem kap az ember. Néha az emberi fantázia találékonysága elegendő lehet arra, hogy lehetőséget teremtsen, végsősoron azonban csak a hit segíthet, hogy Istennél minden lehetséges.

Így folyik hát a küzdelem. S a küzdő túlélése egyedül attól függ, hogy teremt-e lehetőséget, azaz, hogy hinni fog-e. És mégis megérti, hogy emberileg szólva pusztulása mindenből a legbizonyosabb. Ez a hit dialektikus jellege. Általában az ember csak abban bízik, hogy ez és ez remélhetőleg, gyaníthatóan stb. nem esik meg vele. S ha mégis, akkor elpusztul. A vakmerő beleveti magát a veszélybe, melynek többféle lehetősége lehet; és ha ez megesik vele, akkor kétségbeesik és elpusztul. A hívő emberileg szólva látja és érti saját pusztulását (abban, ami vele megesik illetve amire ő merészkedik) s mégis hisz. Ezért nem pusztul el. Teljes egészében Istenre bízza, hogy miként segít rajta, hiszi, hogy Istennél minden lehetséges. A saját pusztulásában hinni lehetetlen. Annak megértését, hogy elpusztulunk, és mégis hiszünk a lehetőségben, nevezik hitnek. Isten talán azzal segít, hogy megment a szörnyűségtől, vagy talán épp a szörnyűség által, hogy váratlan, csodálatos, isteni segítségként tűnik fel benne. Igen, csodálatos; hisz mégis csak egy különös tudálékoskodás az a nézet, hogy csupán ezernyolcszáz évvel ezelőtt lehetett egy emberen csodálatos módon segíteni. E csodálatos segítség lényegileg azon alapult, hogy ez az ember az értelem szenvedélyével megértette-e, hogy a segítség lehetetlen, s méginkább azon, hogy azzal a hatalommal szemben, mely rajta mégis segít, mennyire volt becsületes. Többnyire azonban az emberek sem egyiket, sem a másikat nem teszik: hanem ahelyett, hogy eszüket erőltetnék, azért hogy segítséget találjanak, csak üvöltének, hogy nincs segítség, majd utólag hálátlanul hazudoznak.

A hívő számára a kétségbeesés mindig bizonyos ellenszere: a lehetőség; mert Istennél minden pillanatban minden lehetséges. Ez a hit ellentmondásokat feloldó egészsége. Az ellentmondás ugyanis az, hogy emberileg szólva a pusztulás bizonyos, de a lehetőség mégis adott. S egyáltalán, az egészség azt jelenti, hogy az ellentmondások feloldhatók. Így például a huzat testileg vagy fizikailag kifejezve egy ellentmondás, – mivel hideg és meleg elkülönülése –, vagy dialektikátlan; egy egészséges szervezet azonban feloldja ezt és nem érzi a huzatot. Így van ez a hittel is.

A lehetőség hiánya vagy azt jelenti, hogy az embernek minden szükségszerű, vagy hogy számára minden triviálissá lett.

A determinista, a fatalista kétségbeesett, „én”-jét veszített, mivel számára minden szükségszerű. Úgy van ez, mint annál a királynál, akit megölt az éhség, mert minden élelem arannyá vált a kezében,²⁴ A személyiség a lehetőség és a szükségszerűség szintézise. Akárcsak a légzés (respiráció) mely ki- és belélegzésből áll.

A determinista „én”-je nem tud lélegezni, mert lehetetlen csupán a szükségszerűt beszívni, hisz az önmagában az emberi „én”-t megfojtja. – A fatalista kétségbeesett, s Istent s ezért saját „én”-jét is elvesztette; hiszen aki számára nincs Isten, annak „én”-je sincs. A fatalistának azonban nincs istene, vagy ami ugyanaz, az ő istene a szükségszerűség; s mivel Istennél lehetséges minden, így Isten azt jelenti, hogy minden lehetséges. A fatalista istenimádata ezért legfeljebb egy indulatszó, s lényegileg néma lét, néma alávetettség, a fatalista nem tud imádkozni. Imádkozni annyi, mint lélegezni, s

az „én” számára az ima ugyanaz, mint a lélegzés számára az oxigén. Ámde ahogy az ember sem csak oxigént és nitrogént lélegzik, éppígy nem lehet csak a lehetőség vagy csak a szükségszerűség egyedül az imai lélegzetének a feltétele. Ha imádkozunk, úgy bizonyosan van egy Isten, egy „én” – és lehetőség, vagy egy pregnáns értelemben vett „én” és lehetőség, mert Isten az, hogy minden lehetséges vagy hogy minden lehetséges, az Isten; és így csak az, aki annyira megrendült, hogy megértette, hogy minden lehetséges, s ezáltal szellemmé lett, csak az került kapcsolatba Istennel. Épp azért tudunk imádkozni Istenhez, hogy az ő akarata nem más, mint a lehetséges; mert ha pusztán csak szükségszerű lenne, akkor az embernek éppígy nem lenne hozzá szava, mint az állatnak.

A nyárspolgárság és a középszerűség esetében, melyeknek szintén a lehetőség hiányzik, a helyzet némileg más. A nyárspolgárság szellemnélküliség, a determinizmus és fatalizmus pedig szellemi kétségbeesés; ám lényegében a szellemnélküliség is kétségbeesés. A nyárspolgáriságból hiányzik minden szellemi meghatározottság, s fel is oivad a valószínűségben, melyen belül a lehetőség csak egy kis helyet talál; ennél fogva hiányzik számára a lehetőség, hogy figyelme Isten felé forduljon. Fantázia nélkül, ami a nyárspolgárnak állandóan hiányzik, ő a tapasztalatnak egy bizonyos mindennapiságában él, ahogy a dolgok mennek, ami lehetséges, ami általában megtörténik, legyen a nyárspolgár közönséges csapos vagy akár államminiszter. Így a nyárspolgár Istent és önmagát is elvesztette. Azért, hogy tudatában legyen önmagának és Istennek, a képzeletnek magasabbra kell emelnie az embert, mint a valószínűség homályos szintje, ki kell őt ebből szakítania, s így a fantázia az, amivel minden tapasztalat elégséges mértékén (quantum statis) túllép, meg kell, hogy tanítson remélni és félni, vagy félni és remélni. Ám a nyárspolgárnak nincs fantáziája, ő nem is akarja, hogy legyen, undorodik tőle. Itt tehát nincs segítség. S ha néha segít a lét ijedelme, mely a mindennapok papagájbölcseletét átlépi, akkor a nyárspolgár kétségbeesik, azaz ekkor válik nyilvánvalóvá, hogy már kétségbeesett; ámde hiányzik számára a hit lehetősége, hogy Isten segítségével megmentse „én”-jét a biztos pusztulástól.

A fatalizmusnak és determinizmusnak mindazonáltal elegendő fantáziája van a lehetőségben való kétségbeeséshez, elegendő lehetősége a lehetetlenség felfedezésére; a nyárspolgáriság megelégszik a hétköznappal, s rögtön kétségbeesik ha jól megy valami, ha nem; a fatalizmusnak és determinizmusnak nincs lehetősége arra, hogy a szükségszerűséget enyhítse, csökkentse, mérsékelje, tehát számára a lehetőség mint megnyugvás; a nyárspolgáriság számára pedig a lehetőség mint a szellemtelen állapotból való felébredés hiányzik. A nyárspolgáriság ugyanis azt gondolja, hogy rendelkezik a lehetőséggel, s hogy ezt a hatalmas hajtóerőt becsalogatta a valószínűség csapdájába vagy az örültek házába, azt hiszi, hogy fogva tartja; a lehetőséget a valószínűség kalitkájában körbemtogatja, úrnak képzelet magát, s nem figyel arra, hogy mindezzel éppen magát verte bilincsbe, s a szellemtelenség szolgáivá és a legnyomorultabb lényé változott. A kétségbeesés merészségével emelkedik ugyanis a magasba az, aki a lehetőségben eltévedt; a kétségbeesésbe elfojtottan a létbe emelkedik az, aki számára minden szükségszerű lett: a nyárspolgáriság azonban szellemtelenül győzedelmeskedik.

Kierkegaard jegyzetei

(1)

A prófétáló nemzedék megveti a múltbelit, nem akarja az írások bizonyosságát meghallgatni; az a nemzedék pedig, mely arra törekszik, hogy a múltbeli szükségszerűségét megértse, nem szívesen kérdezősködik a jövőbeli felől. Mindkét magatartás teljesen konzekvens, hiszen mindkettő kínosnak tartaná a másikkal szemben, hogy beismerje, milyen ostobán viselkedik. Hegel találmánya, az abszolút módszer, már a logikában is igen problematikus dolog, egy fényes tautológia, mely igazából a tudományos babonát szolgálta különféle jelekkel és csodálatos tettekkel. A történettudományokban ez egy rögeszme, s az a tétel, hogy a módszer nyomban a konkrétá válással kezdődik, mert a történeti az eszme konkretizálódása, s bár Hegel okot adott egy ritka tudományosság megmutatására, egy ritka hatalom megformálására, melyet mozgásba is hozott, ám arra is ösztönzött, hogy a tanuló értelme szétszórjt legyen, viszont ő, talán éppen Kína és Perzsia, a középkor gondolkodói, a görög filozófusok, a négy világtörténeti monarchia iránti hódolatból és csodálatból (ez egy olyan felfedezés, melyet már Geert Westphaler sem került el s e fecsegés nem kevés későbbi hegeli Geert Westphalert is megindított), elfelejtette felülvizsgálni, hogy vajon e varázsföldön keresztülvándorlás végén megmutatkozik-e az, amit kezdetben ígért, ami a lényeg volt, amit a világ minden nagyszerűsége sem pótolhat, és ami az embert a nyomasztó feszültség miatt kárpótolhatná – a módszer helyességét. De miért váltunk rögtön konkrétá, miért kezdtük rögtön in concreto a vizsgálódást, avagy marad valami a szenvedély nélküli absztrakció rövidségében, ami nem szétszóródó, s nem varázseszköz, és a kérdés sincs még megválaszolva, hogy tudniillik ha az eszme konkrétá válik, s ez a levés; hogyan viszonyuljunk a keletkezethez stb., éppúgy, ahogy a logikában is választ kaphattunk volna arra, mi az az átmenet, mielőtt még ahhoz átmenve három kötet készül, amelyekben az átmenetet kategóriális meghatározásokban mutatják be és babonaként csodálatják, s ezzel annak a helyzetét teszik nehezzé, aki a gondolkodó szellemnek rokonszenzettel sok mindennel adósa szeretne lenni és köszönetet mondani ezért, ámde nem felejtheti el azt, amit magának Hegelnek is a legfontosabbnak kellett volna tartania.

(2)

A közvetlen érzékelés és megismerés Platón és Arisztotelész szerint sem csálhat. Később Cartesius a görög szkeptikusokhoz hasonlóan azt mondja, hogy a tévedés az akaratból, a következtetések elhamarkodásából ered. Itt ismét a hit kerül előtérbe; ugyanis azáltal, hogy a hit mellett dönt, vállalja a tévedés veszélyét, s mégis hinni akar. Sohasem hisz mást az ember; ha nem akarja megkockáztatni a veszélyt, akkor bizonyosan azt is tudnia kell, hogy nem árt, ha tudunk úszni, mielőtt vízbe megyünk.

(3)

Az ellentmondás kifejezést itt nem szabad abban az értelemben venni, mint Hegelnél, aki az ellentmondásról azt képzelte, mintha az az erő teremthetne valamit. Addig, míg az ellentmondás nem más, mint a csodálkozás vágya, melynek ösztöne (nisus) nem a levés ösztöne, semmi sem keletkezik; ha pedig keletkezik, akkor az ellentmondás ismét mint a szenvedélyben való csodálkozás ösztöne a levést reprodukálja.

Jegyzetek:

1. A „levés” a dán „Tiblivelse”, illetve a német „Werden” kifejezés megfelelője, s tartalma szerint a valamivé válást, valamiből egy más valamibe való átváltozást jelent. Kierkegaard ezt a kifejezést egészen nyilvánvalóan hegeli értelemben, ám éppen a hegeli logika ellenében használja. Ld. Hegel: Werke 8. 188. o. 88.§. „Die Wahrheit des Seins sowie des Nichts ist daher die Einheit beider; diese Einheit ist das Werden.” Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1986.
2. A kiindulópont itt az arisztotelészi lehetőség (dünamisz), és valóság (energeia) gondolat. Vö. Arisztotelész: Metafizika IX. könyv.
3. Vö. Hegel: Werke 6. 200–202. o. Suhrkamp, Frankfurt a. Main 1986.
4. Vö. Arisztotelész: Organon. Hermeneutika 12. 21. a. és 13. 22. b.
5. Ld. Hegel: Werke 19. 301–302. o. Jelz. kiad.
6. Hegel. Werke 9. 254. §. jelz. kiad.
7. Kierkegaard itt Tennemann: Geschichte der Philosophie (Bd. IV.) 1803., utalásából indul ki (273. o.)
8. discrimen (S.K.)
9. Ezen a helyen a schellingi és a hegeli filozófia Kierkegaard által látszólagosnak tartott kollíziójáról van szó. Az „első látásra megtévesztő” kitévelt Kierkegaard önrónikusán önmagára is értheti, hiszen a berlini előadások alkalmával kezdetben még elbűvölten hallgatja az idős Schellingnek a racionális, „negatív filozófiával” szembeni érveit a „pozitív”, a kinyilatkoztatás (Offenbarung) oldaláról. Nem sokkal később azonban már csalódottan ír Schellingről, mivel azt tartja róla, hogy a hegeli rendszerrel szemben csupán látszatalternatívákat ígér, s nem megy végig az ön-maga által kijelölt úton.
10. Carl Daub frására hivatkozik (Die Form der christlichen Dogmen- und Kirchen-Historie).
11. telosz (S.K.)
12. in suspenso (S.K.)
13. Jacobi: Werke I. 148. o. III. 367. o.
14. költeményünkhöz – Ezt a kifejezést Kierkegaard e könyv II. fejezetében használja, s e fejezetnek az alcíme is: Et digterisk forsg, Ein dichterischer Versuch. A probléma Isten létezése kapcsán a költészet nyelvén való megszólalást érintve, s a költő feladataként a következőképp foglalható össze: „A költő feladata egy feloldást, egy közös pontot találni, ahol a szeretet értelme igazzá válik, ahol az isteni szenvedés a fájdalmat megszünteti...” (Vö. Philosophiske Smuler 30–31. o., Philosophische Brocken 26. o.)
15. A kétségbeesés – írja Kierkegaard e mű elején – a szellem, az „én betegsége”. Majd így folytatja: „Az ember szellem. Mi azonban a szellem? A szellem az „én” (...) Az ember a végesség és végtelenség, az időbeli és örök, a szabadság és szűkségszerűség szintézise, röviden: egy szintézis.”
E mondatok ismerete elengedhetetlen e fejezet teljes megértéséhez. (Sygdomen til Doden 15. o., Krankheit zum tode 26. o.)
16. Replik (S. K.) a Kierkegaard által is igen kedvelt dramatikusan formázottól van szó.
17. Az 1794/95-ös Wissenschaftslehre gondolatáról, a produktív képzelőerőről van szó.
18. „De egy a szükséges dolog.” (Lk. 10. 42.)
19. Mt. 16. 26.
20. Vö. 3. jegyzet

S. KIERKEGAARD

21. Az eredeti zárómondat: „A boldogtalan tudat útja mindkettő.” Vö. Hegel: Werke 3. 163. o. (jelz. kiad.)
22. Mt. 19. 26., Lk. 1. 37.
23. Shakespeare: II. Richárd 3. felv. 2.(!) szíj
24. A Midász mítoszról van szó. Ld. például Ovidius: Átváltozások 302–307. o. Bp. Európa 1982.