

HANKOVSZKY TAMÁS

## „Ugyanazt mondjuk”. Kierkegaard és Szókratész

A *Filozófiai morzsák* egy hipotézis (20, 25, 142, 146)<sup>1</sup> következményeit bontja ki. Miután öt oldalban bemutatta, hogyan vélekedett Szókratész az igazságról, a tanítóról, a tanulásról és a pillanat jelentőségéről, mindvégig azt vizsgálja, milyen következménnyel jár, ha vele *ellentétes* álláspontra helyezkedünk. Van azonban egy pont, amelyben teljes az egyetértés Szókratész és a mű szerzője között, nevezetesen hogy a tudás megszerzésekor az embertárs mindig csak késztetést jelenthet, csak bába lehet, és „hogyan ez a legmagasztosabb viszony, amit az ember felebarátjával csak kialakíthat” (17). Nem érthetnének azonban egyet ebben, ha nem lenne olyan közös kiindulópontjuk, amelyből az egyetértésük következik – akár tudatában volt Kierkegaard annak, hogy mindketten ebből indulnak ki, akár nem. A filozófiában ugyanis az ember és ember viszonyára vonatkozó álláspont rendszerint alapvetőbb meggyőződéseken nyugszik, továbbá – és ez még fontosabb – a logika is arra tanít, hogy ellentétes premisszákból nem következhet azonos konklúzió. Az a kérdés vetődik fel tehát: mi az alapja annak, hogy a mű szerzője, akit Kierkegaard Climacus néven mutat be, jóllehet a szókratészi állásponttal homlokegyenest ellentétes hipotézist választott, egy lényeges kérdésben ugyanoda jutott, ahova ő? A továbbiakban ezt a közös kiindulópontot keresem, függetlenül attól, hogy maga Kierkegaard tudatában volt-e neki, vagy sem. Nem foglalkozom tehát azzal, hogy milyen tételeket vallott magáénak, hanem csak azzal, milyen implikációi vannak azoknak az állításoknak, amelyek a műben szerepelnek. Szoros szövegelemzésre vállalkozom tehát, nem pedig Kierkegaard vagy Climacus szerzői szándékainak feltárására és érvényesítésére. Aki ilyen vállalkozásba kezd, annak arra kell számítnia, hogy olyasmire is bukkan, amit a szerző nem szándékozott mondani, olyasmire, aminek éppen az *ellenkezőjét* kívánta hangsúlyozni, de amit mégiscsak mondott.

Előadásomban azt a tételt próbálom bizonyítani, hogy bár Climacus az embert mindenestül nem-igazságnak és bűnnek állítja be, és diszkontinuitást igyekszik

<sup>1</sup> A szövegközi számok a következő kiadás oldalaira utalnak: Søren Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*. Ford. Hidas Zoltán. Budapest, Göncöl, 1997.

tételezni Isten és az ember közé, állításai azt implikálják, hogy már az emberen, sőt a hitetlen emberen belül is kettősség van: valamilyen formában ott van benne az igazság, illetve nem mindenestül bűnös, hanem olyan közösségben van Istennel, amelyet nem az újjászületésben nyer csak el. Más szóval, még a nem hívő is paradox lény: isteni és emberi, igazság és nem-igazság egyesül benne, és éppen ez teszi érthetővé, hogy földi tanító közvetítése nélkül is tudásra tehet szert, és eközben legfeljebb bábára lehet szüksége. Hiszen ha Isten az ember számára tényleg az „abszolút különböző” (61) volna, vagy ha legalább úgy viszonyulnának egymáshoz, mint igazság és nem-igazság, akkor *elgondolhatatlan* volna, hogyan kerülhetnének közvetlen kapcsolatba egymással. A *Filozófiai morzsák* zárzata felsorolja azokat a *teológiai* fogalmakat (hit, bűntudat, pillanat, megtestesülés), amelyek révén Climacus állítása szerint „túljutott Szókratészon” és kitarthatott a vele ellentétes álláspontjánál. Előadásomban viszont olyan *filozófiai* előfeltevéseit tárom fel, amelyek miatt legalábbis részben mégiscsak „ugyanazt mondják” (147). Lehet, hogy a könyvben az a legérdekesebb vagy a legjelentősebb, amiben az álláspontjuk különbözik. Az én figyelmemet mégis az ragadta meg, és erre szeretném most a hallgatóság figyelmét is felhívni, hogy hogyan érvényesíti magát még Kierkegaard teológiai indíttatású megfontolásaiban is a filozófia alapvető logikája, amely – nekem legalábbis így tűnik – Thalész óta az egység tételezése.

Mindezek előrebocsátása után vágjunk most bele! A *Filozófiai morzsákban* Climacus visszatérően hangsúlyozza, hogy ki kell tartania saját hipotézise mellett, mert különben Szókratészhez jutna vissza. A kettejük közötti ellentét a pillanat szerepével kapcsolatban válik újra meg újra tematikussá. Szókratész tagadja, hogy az igazsághoz való eljutásban döntő szerepe volna életünk valamilyen időbeli eseményének, hiszen az igazság a tanulóba „nem belekerül, hanem benne volt” (15). Climacus szerint viszont az igazság belénk kerül, ami változást jelent, és így az időnek szerepet kell játszania benne. Csakhogy az a pillanat, amelyet e változás felértékel, nem azok közé tartozik, amikor egy ember tanít minket, mert<sup>2</sup> az embertárs csak bábáskodhat a tudás megszületésénél, és ennek időpontja éppoly jelentéktelen, mint a bábáskodó személye. Ez az, amiben Climacus teljesen egyetért Szókratésszel.

Fontos azonban pontosan rögzíteni, melyik az a szókratészi tétel, amelyikkel szembehelyezkedik. Szókratész szerint nem egy konkrét tanítótól egy konkrét időpontban hallott tanítás a lényegtelen, hanem minden tanító minden tanórája. Ezért a Szókratésszel ellentétes álláspont csak annyit mond, hogy valamelyik tanító és valamelyik pillanat jelentős. Ez számtalan lehetőséget hagy nyitva a tanító sze-

<sup>2</sup> Kierkegaard gondolatmenete, amelyben idáig jut, más úton halad, sokkal bonyolultabb, és számos teológiai elemből tevődik össze. Most azért sem követem, mert épp olyan megértése a céloom, amely mást tár fel belőle, mint amit akkor láthatunk, ha Kierkegaard vezetésére bízunk magunkat.

mélyét illetően éppúgy, mint a pillanatok tekintetében. Climacus Istent választja tanítónak (23), és kijelenti, hogy a pillanat, amelyről szó van, 1843 évvel a *Filozófiai morzsák* megírása előtt volt (97, 119). Csakhogy még ha valamiképpen jelentős volna is tudásunk szempontjából ez a születésünket évszázadokkal megelőző időpont, rá hivatkozva akkor sem mondanánk ellent Szókratésznek, aki nyilvánvalóan életünk pillanatairól beszélt. Csak akkor mondhatunk ellent neki, ha mi is ezekről beszélünk, vagyis ha Jézus a mi életünkben élt, vagy mi az övében, más szóval, ha egyidejűek vagyunk vele. Közismert, hogy a *Filozófiai morzsák* valóban az egyidejűség tételére támaszkodik. Mivel azonban az ehhez az egyidejűséghez tartozó időbeliségnek teljesen más természete van, mint annak, amelyik Szókratész tételével kapcsolatos, erre hivatkozva nem lehet ellentmondani Szókratésznek.

Ennek az eredménynek az alátámasztására és elmélyítésére vizsgáljuk meg közelebbről is a climacusai egyidejűséget! Paradox fogalomról van szó, mert ellentétes elemeket egyesít magában: a történelmit és a nem történelmit, vagyis örökkévalóságot, időtlenséget, időn kívüliséget. Climacus komolyan veszi, hogy az örök Isten emberré lett, belépett az időbe, mégpedig úgy, mint bármelyik ember: a történelem egy meghatározott, de közönséges pontján. Mikor a történelem részévé vált, alávetette magát az időnek, ezért az 1843 évvel később élők számára csak korábbi lehet, nem pedig egyidejű. Ha mégis azt mondjuk, hogy egyidejűek vagyunk vele, akkor az egyidejűség paradox fogalmának másik aspektusát használjuk ki, a nem-történelmi, örök vagy időtlen „időt”. *Amennyiben* tehát az egyidejűség történelmi aspektusára vagyunk tekintettel, annyiban az az állításunk, hogy a Názáreti Jézusban magával a tanítóval találkozunk, és ezért a történelem egy pillanatának jelentősége van, *közel van ahhoz*, hogy ellentmondjon Szókratésznek. De még ezért a majdnem-ellentmondásért is nagy árat fizetünk, hiszen állításunk hamis, mert történelmi értelemben nem találkoztunk Jézussal. A pillanat jelentős volna, ha a találkozás létrejönne. Ennek azonban csak az egyik feltétele teljesül: Jézus is és mi is ugyanabban a történelmi időben vagyunk, ám annak nem ugyanazon a pontján. *Amennyiben* viszont ezt látva az egyidejűség nem-történelmi aspektusához menekülünk – bár két alet is lehetséges –, semmiféle ellentmondás nem jön létre. Egyrészt lehetséges, hogy még csak nem is ugyanarról beszélünk, mint Szókratész, hiszen az ő tétele nem a nem-történelmi „időre” vonatkozott, hanem életünk köznapi értelemben vett idejére. Másrészt lehetséges, hogy *nagyjából ugyanarról* beszélünk, mert ez az egyidejűség-fogalomban implikált nem-történelmi „idő” vélhetően a Szókratész által feltételezett preegzisztens létezésünk „idejéhez” hasonló természetű. Hiszen a preegzisztencia „ideje” és a Krisztushoz kötődő „szent idő” (M. Eliade) is valami más, mint a hétköznapi értelemben vett idő, sőt, mindkettő olyan „idő”, amelytől nem vagyunk teljesen elválasztva, és amelyben az igazság szempontjából fontos dolog történt. Így aztán, ha Climacus nem beszél el teljesen Szókratész mellett,

és nem mond nyilvánvalóan hamis dolgot, akkor *nagyjából ugyanazt* mondják. *Eszerint az ember úgy jut tudáshoz, hogy egy „korábbi” (vagyis preegzisztens létezéséhez tartozó, illetve 1843 évvel korábbi) „időponttal” van kapcsolata; vagy másképp mondva, olyan valósággal van kapcsolata, amely nem része hétköznapi értelemben vett életének.*

Climacus kísérlete tehát, hogy ellentmondjon Szókratésznek, kudarcot vall, legalábbis ami a pillanat szerepét illeti. Pedig ez az a kérdés, amelyben állandóan igyekszik távolságot tartani tőle. Az ellentmondás látszatát is csak úgy tarthatja fenn, hogy egy paradox egyidejűség-fogalommal él, amely szerint egyidejűek lehetünk a történelem egy korábbi eseményével. Vizsgáljuk most meg e paradox egyidejűség alanyait is, vagyis a tanítót és a tanuló! A tanító, Isten, úgy vált alkalmassá a találkozásra, hogy maga is kettős természetűvé vált: mikor belépett az időbe, bár isteni és örök volt, emberi és időbeli is lett. Nemcsak a keresztény dogmatika mondja Krisztusról, hogy egy személyben két természetet egyesít, hanem Climacusnak is fel kell ezt tételeznie. Ha ugyanis Isten Fia nem őrizné meg isteni jellegét, az az idő sem válna kettős természetűvé, amelybe belép. Krisztus születésének pillanata csak azért lehet örök jelen a későbbi tanítvány számára, mert az Örökkévalót fogadta be. Ha Jézus nem volna Isten is, nem lehetne vele másként találkozni, mint emberi módon, tehát az idő természetes rendje szerint.

Ahogy az idő és a tanító, a tanuló is szükségképpen paradoxnak mutatkozik, és logikus módon aligha mutatkozhatna másnak. Ahhoz, hogy ne legyen a történelmi idő foglya, hanem az időtlen vagy örökkévaló „időben” lehessen egy találkozás részese, éppúgy, mint az időnek és a tanítónak, neki is kettős természetűnek kell lennie. A pusztán csak történelmi embernek nincs bejárása az örök „idejébe”. Ha az ember mindenestül csak a történelmi jelenében élne, ha nem lenne egyszermind örök is, akkor vele az Isten csak úgy találkozhatna, ha nem a történelem egy távoli pontján testesülne meg, hanem a mindenkori jelenben. Ugyanez következik egy másik megfontolásból is. Ahhoz, hogy ne csak Jézus emberi valóságával, hanem a benne rejlő Istennel is kapcsolata lehessen, a tanulóban is kell lennie valami isteninek. *Hiába nyitotta volna ki Climacus az egyidejűség fogalma segítségével a történelmi időt az örökkévaló „idő” felé, ha nem olyan tanulót tételezne fel, aki, még ha nem is saját erejéből, de természete szerint részesülni képes az örökkévalóságban.* Így aztán hasztalan hangsúlyozza Climacus, hogy az ember a nem-igazság, és hogy nincs benne az igazság: mert legalábbis alkalmas arra, hogy az igazság belé kerüljön.

A kölcsönös függését az egyidejűség három tényezője között, vagyis hogy mind-egyiknek paradox vagy kettős természetűnek kell lennie, jól szemlélteti a *Filozófiai morzsák* második fejezetében olvasható „költői kísérlet” kudarca. Climacus azt latolgatja, hogyan találhat egymásra a szerelemben a király és a szegény leány. Ám a történet, mivel mentes a paradoxontól, nem tudja a maga teljességében szemléltetni Isten és az ember kapcsolatát, vagy – ahogy a szerző többször fogalmaz – „egy-

ségét” (40, 41, 43, 44), de még Isten emberré válását sem. Először is egy király az alászállásban, a szegény leánnyal való közösségvállalásban megszűnik király lenni, míg Isten a megtestesülésben Isten maradt. Talán ezért is van az, hogy a király szerelméről szóló történetet Climacus nem meséli végig, hanem a képes beszédet elhagyva idő előtt (43) visszatér a tanuló és a tanító viszonyához. Hasonlóképpen elégtelen a költemény kínálta analógia, ha az Istennel kapcsolatba kerülő, vele egyé váló tanuló felől nézzük. Mihelyt a király valóban vállalná a szegénységet a lány kedvéért, minden akadály elhárulna, és a lánynak nem kellene újjászületnie, megmaradhatna annak, aki volt, ezzel szemben a hívőnek vagy a tanulóknak újjá kell születnie az isteni tanítóval való találkozásban. Végül, ha Isten és ember viszonyát jól szemléltetné a király és a lány szerelme, a pillanatnak, amelyben találkoznak, kettős természetűnek kellene lennie. Ám Climacus költeménye, ha nem is éppen hétköznapi történet, a köznapi időben játszódik. E „költői kísérlet” tehát a maga egyszerűségében nem tud számot vetni Isten és ember paradox találkozásának egyik tényezőjével sem. Nem tudja megragadni, hogy a tanuló vagy a hívő paradox újjászületésére van szükség olyankor, amikor paradox egyidejűségben lehet csak egy paradoxonnal találkozni: az abszolút paradoxonnal, az emberré lett Istennel. *A hívő tehát, aki újjászületett (sőt a tanuló is, aki újjászülethet) paradox, kettős természetű lény: időbeli és örök, emberi és isteni.*

Az eddigiek közelebb vezettek azokhoz a gyökerekhez, amelyekre visszavezethető, hogy Szókratész és Climacus az igazság megismerésének folyamatában az embertársakat egyaránt csak bábaként, készletésként ismerték el, és jelentéktelennek tartották a velük való találkozás pillanatait. *Az olyan embernek ugyanis, akinek természeténél fogva közvetlen kapcsolata van vagy akár csak közvetlen kapcsolata lehet az igazsággal vagy annak isteni tanítójával, nincs szüksége emberi tanítóra.*

Azt az ellenvetést lehetne tenni, hogy a közvetlen kapcsolatot nem vezettem még le, csak a pusztá egyidejűséget. Az időbeli kapcsolat pedig megengedi a távol-ság, sőt a szakadék más fajtáit, márpedig Kierkegaard különösen érdekelt abban, hogy filozófiája semmiképpen ne tüntesse el a szakadékot Isten és ember között. *A Filozófiai morzsák szerzője láthatólag igyekszik közelségüket pusztán időbelinek láttatni, és vonakodik bármi istenit elismerni az emberben (vö. 61–64).* Ez az ellenvetés Kierkegaard *szándékait* tekintve bizonyára perdöntő, a *Filozófiai morzsák* szövegének bázisán azonban nem állja meg a helyét. Úgy tűnik, nem vihető végéig következetesen egy olyan filozófia, amely Isten és az ember abszolút különbségét vallja. Az egyidejűség ugyanis bizonyos értelemben közvetlen istenkapcsolatot jelent. Igaz, mivel az egyidejűség paradox fogalom, e közvetlen kapcsolat is paradox. Ezt Climacus sem tagadhatná. Hajtsunk csak végre az egyidejűség fogalmán egy olyan műveletet, amelyre az ő eljárás módja bátorít! Miután eljutott az „ismeretlenhez”, amelyet Istennek nevez, így következtet: „Mi is hát az ismeretlen? A határ, az, melybe

minduntalan beleütközünk s ennyiben, felcserélvén a mozgás meghatározását a nyugaloméra: a különböző, az abszolút különböző.” (61) E recept szerint eljárva az időbeni azonosságból attól függően lesz más és más fajta azonosság, hogy milyen meghatározásra cseréljük az időbelit. Mivel a climacusai egyidejűség paradox jellegű, hiszen a tanítvány egyidejű és egyszersmind nem egyidejű a tanítóval, az az azonosság, amelyet az egyidejűség alapján állíthatunk, szintén paradox lesz. Amivel az ember ilyen módon egyidejű, azzal azonos is és nem azonos is. Ugyanehhez az eredményhez gyorsabban (és sokkal korrektebben) is eljuthatunk: *amivel valaki egyidejű, attól legalábbis az időt tekintve nem különbözik, azzal legalább egy vonatkozásban azonos. Attól nem lehet abszolút különböző. Nyilvánvaló, hogy még attól sem lehet abszolút különböző, amivel egyidejűvé válhat.*

Ez már csak azért is így van, mert logikailag nézve nincs különbözőség azonosság nélkül, és nincs azonosság különbözőség nélkül. Így eleve kudarcra van ítélve az a filozófia, amely ki akar tartani mellette, még hozzá nemcsak egy tételnyi, hanem egy egész könyvnyi terjedelemben. Ettől függetlenül érdemes volt ezt az elvont logikai tételt magában a szövegben is dokumentálni, és érdemes lesz egy további példán is megmutatni, hogy közösség, közelség, részbeni azonosság áll fenn Isten és ember között nemcsak Szókratésznél, hanem Climacusnál is (még hozzá nemcsak a hívő, de a hitetlen estében is). Ez pedig azt is jelenti, hogy bár ellent akar mondani Szókratésznek, és vele ellentétes kiindulópontot kíván választani, bizonyos értelemben „ugyanazt mondja”, mint Szókratész.

Korábban már láttuk, hogy ha „az abszolútra vagyunk tekintettel s nem az esetlegessel piszmozgunk” (17), mindkettőjük szerint azáltal jutunk tudáshoz, hogy olyan (istení vagy természetfeletti) valósággal van kapcsolatunk, amely nem része hétköznapi értelemben vett életünknek. A kettejük közötti különbség abban ragadható meg, hogy milyennek látják ezt a kapcsolatot. Szókratésznél az anamnéziszt az ember a maga erejéből hajtja végre, mint ahogy ő maga volt az, aki preegzisztens létében szemlélte mindazt, amire visszaemlékezhet. Nála „alapjában véve minden ember birtokolja az igazságot” (21). Climacus szerint viszont az ember nem-igazság, ellentétes az igazsággal, nincs benne az igazság, hanem még távolodik is az igazságtól. Még „tudatlanság formájában” sem birtokolja (21), ami abban nyilvánul meg, hogy az igazságra vonatkozó kérdést sem képes önmagától feltenni, és ha mégis felteszi, „azt sem tudja, hogy mi indította arra, hogy ekképpen kérdezzen” (15). Még a kérdés sem az ő teljesítménye, az is csak mintegy megtörténik vele.

Climacus itt olyan nehézséggel néz szembe, amelyet könnyen elkerülhetett volna. Azért kell ugyanis azt állítania, hogy valójában még kérdezni sem tudunk az igazágról, mert óvatlanul elfogadja, hogy minden „kérdés magában foglalja [...] a választ” (22). Csakhogy ez nem más, mint Szókratész álláspontja! Ő volt

az, aki úgy vélte, hogy csak azért keresem az igazságot, mert valamiképpen már birtoklom (21). Mivel Climacus egyetért Szókratésszel a kérdés természetében, és a kérdezőről mégis azt akarja gondolni, hogy „az igazságon kívülinek kell meghatároznunk” (21), arra kényszerül, hogy tagadja a nyilvánvalót. A műve elé illesztett *Propositio* azt állítja, hogy amikor a (még hitetlen) ember az igazságra rákérdez, a kérdés tulajdonképpen nem is belőle fakad. Kimondja ugyan a kérdést, de ennek oka számára is titok.

Climacus bizonyára az emberi értelemnek az abszolúttal szembeni tehetetlenségét kívánta így kifejezni: annyira megromlott a bűnben, annyira gyöngé, hogy nemhogy a válaszig, de még a kérdésig sem juthat el (vö. Róm 8,26). Mindazonáltal könnyen elkerülhette volna, hogy ennek érdekében kétségbe kelljen vonnia, hogy kérdezzünk, és azért kérdezzünk, mert kérdésünk van. Még következetesebbnek kellett volna csak lennie, és nem kellett volna elfogadnia azt a szókratészi tételt, hogy a kérdés magában foglalja a választ. Mivel hisz abban, hogy létezik abszolút különbség, védelmezhetne volna inkább azt a tételt, hogy a kérdező mindenestül nem-igazság, a válasz pedig igazság. Ebben az esetben a kérdés és a válasz, a tanuló és a tanító, az ember és az Isten között tételezett volna a diszkontinuitást – ahogy ez Kierkegaard álláspontjához illene is –, nem pedig a kérdezőn belül, ahogy Szókratész is tette (vö. 18, 51, 54, 65). Azzal viszont, hogy Szókratészt követve folytonosságot fogadott el a kérdés és a válasz között, egyszersmind a kérdezőt is az igazság részesévé avatta. Kettősséget ismert el a kérdezőben, és nemcsak a hívőben, hanem az emberben mint olyanban. Igazság van benne, amennyiben kérdez, és nem-igazság, amennyiben válaszra szorul. Ezek után már hiába mondja Climacus, hogy az ember kizárólag nem-igazság vagy bűn. Ha egyszer az igazságra vonatkozó kérdés hagyja el az ajkát, akkor valamilyen kapcsolata mégiscsak van az igazsággal, akkor van benne valami isteni. Lehet a *Propositio* szellemében azt mondani, hogy a kérdés nem belőlem származik, ám még ekkor is én vagyok az, aki kimondja, és a kérdésben foglalt igazság legalább átkelőhelyül még ekkor is engem használt, ez pedig lehetetlen volna, ha abszolút módon különböznek az igazságtól. *Kell tehát lennie bennem valaminek, ami nem idegen az igazságtól.*

Climacus nem védekezhet azzal, hogy a kérdés, amely magában foglal valamennyit az igazságból, éppúgy „belekerül” az emberbe, mint bármiféle igazság, vagyis hogy nemcsak a választ, hanem a kérdést is kívülről, a tanítótól kapjuk. Hiszen ha ki akar tartani amellett, hogy az igazság elsajátításának folyamata a kérdésre következő válasz modelljével írható le, akkor ragaszkodnia kell ahhoz, hogy semmiféle igazság nem kerülhet belém anélkül, hogy kérdeznék. Így a kérdés és az abban foglalt igazság sem kerülhet belém egy korábbi kérdés nélkül, amely persze lényege szerint maga is igazságot hordoz. Ezzel pedig végtelen regresszushoz jutunk, amelyet megszakítani csak kétféleképpen lehet. Vagy elismerünk egy

olyan pontot, ahol a kérdésben foglalt igazság mindig is a sajátunk volt, vagyis elismerjük, hogy nem vagyunk mindenestül nem-igazság, ami gyakorlatilag a szókratészi állásponttal azonos; vagy feltételezzük, hogy anélkül kerülhet belénk a legelső kérdésben foglalt igazság, hogy hasonlóan a később elnyert igazságokhoz, kérdésnek kellett volna vonatkoznia rá. Ez azonban a kérdés-válasz modell feladását jelentené. Climacus úgy próbál megszabadulni a dilemmától, hogy olyan kérdést ad a szánkba, amely tulajdonképpen nem is a mi kérdésünk: „A kérdést a tudatlan teszi fel, aki azt sem tudja, mi indította arra, hogy ekképpen kérdezzen” – fogalmaz a *Propositio*. Ám ez a megoldás nem kerüli meg a dilemmát, mert maga is a kérdés-válasz modell feladását jelenti: ha a kérdés nem belőlem fakad, akkor én nem kérdezek, és így a bennem megjelenő igazságnak nincs meg bennem az a föltétele, amelyet e modell megkövetelne.

Eltelkintve attól, hogy a hitnek és egyáltalán az istenkapcsolatnak mennyire jó analógiája az igazság megismerése és a tudás, és így mennyire szerencsés a kérdés-válasz modell alkalmazása, Climacus problémája (legalábbis formális értelemben) abból fakad, hogy Szókratész filozófiáját követi a kérdezés természetének leírásában. Aki ugyanis nem emel kifogást az ellen, hogy a kérdés magában foglalja a választ, az nem tud többé szakadékot tételezni kérdező és felelő, tanuló és tanító, ember és Isten közé. Ha a választ igazságnak kívánjuk tekinteni, akkor a kérdezőt sem tekinthetjük kizárólag nem-igazságnak. A teológia vagy még inkább a hit vallhatja, hogy Isten abszolút különbözik az embertől, és hogy csak az ő *felfoghatatlan, számunkra érthetetlen* hatalma hidálja át ezt a szakadékot. Ám ha a filozófus beszél Istenről és az emberről, akkor nem tagadhatja teljesen az egységüket sem. Csak úgy *értheti meg, foghatja fel*, hogyan kerülhetnek kapcsolatba, ha valamiféle eredendő egységet tételez fel közöttük. „Egy csipetnyi filozófia” (7), az egység egy morzsája, amely a kérdezés szókratészi felfogásának átvételével belekerült a *Filozófiai morzsákba*, elég ahhoz, hogy Isten és ember abszolút különbsége viszonylagossá szelídüljön, miközben magában az emberben jelenik meg egy (igaz, sokkal kevésbé éles) kettősség. Az ember rászorul a válaszra, ugyanakkor maga is az igazság részese.

Nem lehet egyetlen történetet mesélni olyan dolgokról, amelyeknek semmi közük sincs egymáshoz. Két dolognak azonosnak kell lennie valamiben ahhoz, hogy akár csak azt elmondhassam róluk, hogy különböznek. Ha nem lenne valami közvetítő tag a kettőjük között, akkor nem lehetne megérteni, hogy lehetnek viszonyban egymással, akár mindjárt az ellentétesség viszonyában is. Sőt, úgy tűnik, hogy ha Isten és ember viszonyáról akarok beszélni, nemcsak Istenbe kell valami emberit belelátni, akár antropomorfizmusok, akár a fokozás útján (*via eminentiae*), hanem az emberbe is valami istenit kell helyezni. Ellenkező esetben olyan radikális tételeket kell magunkává tenni, mint Ockhamnek, aki azt állítólag az mondta, hogy Isten egy számár képében is megtestesülhetett volna, mert az,



hogy éppen emberré vált, nem volt megalapozva az isteni és az emberi természet közötti kapcsolatban, hanem kizárólag Isten akaratában. Úgy gondolom, egyszerű igazságok ezek, amelyekben semmi meglepő nincsen. Említésre csak az méltó, hogy még Kierkegaard-Climacus sem tudott mentesülni a filozófiai gondolkodás e vastörvényei alól. Jóllehet teljes diszkontinuitást kívánt állítani Isten és ember között, amelyet Isten felfoghatatlan kegyelmi aktusa révén pusztán az ő oldaláról indulva a megtestesülés hidat majd át, valójában az ember oldaláról is elindította a hídverést: ellentétet fogadott el az emberen belül, amelynek egyik tagja a bűn, a másik az igazság, ám ez utóbbi tag egyszersmind közösséget is létesít Isten és ember között. Így nem voltam teljesen igazságos, amikor azt mondtam, Climacus könnyen elkerülhető nehézségbe bonyolódott, mikor elfogadta a szókratészi feltételezést, hogy a kérdés már magában hord valamit a válaszból. Hiszen még ha ezt vissza is utasíthatta volna, ahhoz, hogy egyáltalán koherens könyvet írhasson Istenről és emberről, előbb vagy utóbb valamiféle közöset is kellett volna találnia bennük (talán annál is többet, mint amennyi már az egyidejűség fogalmában is megnyilvánul).

Ám nemcsak Isten és ember viszonya nem gondolható el pusztán ellentmondás-ként, hanem két filozófus viszonya sem. Climacus sem helyezkedhet szembe mindenestül Szókratésszel, hanem legalább részben ugyanazt kell mondaniuk – akár tudatában volt ennek Kierkegaard, akár nem. Előadásomban amellet érveltem, hogy ehhez az ugyanahhoz hozzátartozik az is, hogy a különbözők a filozófiában soha nem abszolút különbözők, hanem azonosak is. Ha valaki nemcsak az „egészen másba” vetett hitet kívánja megvallani, hanem „egy csipetnyi filozófiát” is megenged magának, könyvében érvényesíteni fogják magukat a filozófiai gondolkodást Thalész óta meghatározó törvények.