

Enesey Diána

A végesség meghaladásának lehetőségei Kierkegaard filozófiájában¹

A kierkegaard-i időfogalmat jobbra a bűnbeesés és a szorongás fogalmai felől közelítik meg. Emellett és ebből a felfogásból eredően az egzisztenciális aspektus is említést érdemel.² Ám ezúttal nem az a kérdés, hogy az egyes ember miként jelenik meg az időbeliségben és történetiségben. Ebben a tanulmányban az egyes ember sajátos időészlelését próbálom görcső alá venni, tekintettel a belső időkezelés mért időhöz való viszonyára. Kiindulási pontom a végesség meghaladására irányuló törekvés, mely az embert valamiféle „örök”, az általa tekintett „örökkévalóság” elérésére és megragadására ösztönzi. A *Vagy-vagy* tanúsága szerint „semmiféle véges dolog, még az egész világ sem tudja kielégíteni annak az embernek a lelkét, aki az örökkévalóra vágyik”.³ Azonban az egyes ember – időbeli lévén – gyakorta összemosza az időszemlélet és az örökkévalóság-kép fogalmait, az időiség fogalmiságát vetíti rá az örökkévalóság-felfogásra, s ezáltal a végesség terepén kutatja az örökkévalóságot mint saját erejéből fellelhető. Az örökkévalóságot ily módon leginkább az állandósággal mossa össze a végességre alapozott szemlélet, ez pedig az állandóságban lévő stabilitásnak tudható be. Céloom az, hogy rámutassak az állandóság és az örökkévalóság közti különbözőségekre, s szemantikai szempontból is megvonjam a distinkciót e két fogalom között. Ehhez hívom segítségül Kierkegaard *Félelem és reszketés*⁴ című munkájának két karakterét, a végtelen rezignáció lovagját és a hit lovagját. A „két lovag” leírása ugyanazon történetben gyökerezik.⁵

A következőkben a Kierkegaard által tekintett alapvető valóság, a konkrét emberi egzisztencia valósága, az ebben formálódott személyiség⁶ felől közelítem meg mind

DOI: 10.54310/Elpis.2021.2.2

- 1 Köszönettel tartozom témavezetőmnek, Dr. Horváth Orsolyának, valamint Prof. Dr. Boros Gábornak és az OTDK-dolgozatot bírálóinak a konstruktív javaslatokért.
 - 2 Kierkegaard több írásában is visszautal a filozófiatörténet különféle időkoncepcióira, de időfelfogásának különlegessége az „egzisztenciaproblematika összekapcsolása az idővel”, tudniillik hogy hogyan került az ember az időbeliségbe (Gyenge 1995, 48–50).
 - 3 Kierkegaard 2019, 583. Ezt a mondatot a kontextusból kiragadva szerepeltetem, a továbbiakban megfigyelhetjük, hogy milyen eltérő konnotációkkal jelenhet meg az örökkévalóság a végesség terepén.
 - 4 Kierkegaard a *Félelem és reszketés* Johannes de Silentio álnevéen írta, s a legtöbb szövege álnevéen jelent meg. (A szövegben szereplő írásoknál is az álneves szerzőt nevezem meg.) Nála az inkognitó nem a rejtőzködést szolgálja, inkább „a szép megszólaltatás egyik eszköze”. Szorosan kötődik az autenticitáshoz is: hermeneutikai funkciója van az inkognitónak (Gyenge 2001, 82–87). Az álneves írás többszintű reflexiót is tartalmaz, mely „csellel”, maieutikus módszer által vezet el az igazsághoz (Bartha 2008, 26–27).
 - 5 A *Félelem és reszketés* lapjain a végtelen rezignáció lovagját és a hit lovagját ugyanazon történet keretein belül ismerjük meg, ennek alapján pedig a hercegnő iránt érzett reménytelen szerelem adja, s a két lovag életszemléletét a tudatosult reménytelenségre adott reakciókból ismerhetjük meg (FR 115).
- 6 Anz 1954, 52.

a végességfelfogást, mind pedig az egyes ember örökkévalóság-fogalmának diverzitását. Ahhoz azonban, hogy az egyes ember felől közelíthessük meg ezt a problémát, figyelembe kell vennünk Kierkegaard emberfogalmát. Miként ábrázolja Kierkegaard az egyes embert? A kierkegaard-i koncepcióban az ember mint szintézis jelenik meg, mely szintézist a szellem hívja létre.⁷ A szintézis kialakítása és milyensége az egyes ember belső mozgásainak függvénye. Az Én, melyet belső mozgások hívnak létre, önmagához viszonyul, s ebben a viszonyulásban – amennyiben helyesen történik – gyökerezik az identitása.⁸ De vajon milyen módokon viszonyulhat önmagához, az időhöz és az örökkévalósághoz?

A végtelen rezignáció lovagjának állandóságba juttató mozdulata

A végességhez és az örökkévalósághoz való viszonyulás vizsgálatának első állomásként jelöljük ki a végtelen rezignáció lovagját, s az ő motivációját és eszközét a végesség meghaladására. A „végtelen rezignáció lovagja” megnevezés az „örök” fogalmához való kapcsolódást is implikálja, azonban érdemes megvizsgálni, hogy e lovag szemszögéből mit is tarthatunk örökkévalónak. Az örökkévalóság megjelenése az egyes ember véges életében némiképp következik Kierkegaard azon felfogásából, miszerint az ember két szféra, az időbeliség és az örökkévalóság között lebeg.⁹

Mindenekelőtt a lovag vonatkozásában megjelenő „végtelen” jelző vizsgálatával kell foglalkoznunk, és annak kontextusba helyezett értelmezési tartományát kell kijelölnünk. A rezignáció lovagjához a végtelen jelző az általa megtett „mozdulat” révén kapcsolódik. A „mozdulat” kifejezés nem a külsődlegességben megnyilvánuló mozgásként értendő, melyben az egyes ember megtalálja és meghatározza önmagát.¹⁰ Egyfelől tekinthetjük a mozdulatot úgy is, mint a végességből való kitörést és az örökkévalóság keresését.¹¹ A mozdulatot a hercegnő iránt érzett szerelem beteljesülésének lehetetlen volta váltja ki.

A végtelen rezignáció mozdulata „tisztán filozófiai”¹² mozdulat, mely voltaképpen a lehetetlenség elismerése. Így a rezignáció – mint belső mozgás – ráción, észszerű belátáson alapul. A mozdulat jellegzetes vonása az egyszerűség, így „végtelenen” nem a mozdulat folytonosságát kell értenünk, nem a konstans ismétlés vagy a mozdulat szüntelen végzése értelmében kell felfognunk a végtelenséget. A végtelenség sokkal inkább az azt követő

7 Kierkegaard 1993, 19. A „szintézis” szóban Hegel filozófiájának egyik központi fogalmát ismerjük fel, akárcsak az „önmagához viszonyuló” szellem kifejezésben (Fulda 2001, 102). Ez a „konstans önvonatkozás” nem nyugvó egyensúlyi állapotban fedezhető fel, hanem reflexív belső mozgásokban, így ez a lezárhatatlan viszonyulási folyamat folytonos munkát igényel az egyes embertől (Hidas 2016, 140).

8 Angermayr 2007, 52.

9 Caputo 2007, 18.

10 Czakó 2006, 339.

11 Watkin 2010, 170.

12 FR 121.

állapot jellegében keresendő. Ugyanis a végtelen rezignáció lovagja mozdulatának megtétele nyomán egy új létállapotba jut, melyben „béke van és nyugalom”,¹³ s ezt a rezignáció fájdalomában lelheti meg. A rezignáció állapota egyfajta egyensúlyi állapot, általa létrejön egy a fájdalommal való megbékéltségben gyökerező állandóság. Így időszerű bevezetni az állandóság értelmében vett végtelen fogalmát.

Állandóság – az emlékezésben rejlő „örökkévalóság”

De milyen mozdulat az, mely elhozhatja az állandóságot, s milyen módon léphet be az állandóság a végesség területére? A rezignáció mint belső mozgás első fázisa egyfajta belső bizonyosság, mely a mozdulat megkezdéséhez nélkülözhetetlen. A rezignáció lovagjának meg kell győződnie arról, hogy a hercegnő iránt táplált szerelem valóban olyannyira meghatározó részét képezi véges életének, hogy e szerelem feledésbe merülése, az érzés elvesztése egyúttal önnön életének tartalmától, sőt önmagától is megfosztaná.¹⁴ A mérlegelést követi a rezignáció mozdulata. A mozdulatot helyesen kell megtenni; ehhez az kell, hogy a lovagnak legyen „ereje életének tartalmát és a valóság egészét egyetlen vágyba sűríteni”.¹⁵ Emellett a mozdulat helyes megvalósításának része a mozdulat „végtelen értelemben”¹⁶ való elvégzése. A végtelen rezignáció lovagja belátja a szerelem beteljesülésének lehetetlenségét, ám nem mond le az életének egészét alkotó szerelemről, mert így önmagáról is lemondana. A felejtés nem szolgálhat megoldásként számára,¹⁷ hiszen a „mélyebb lelkek soha nem felejtik el önmagukat”.¹⁸ A rezignáció lovagja megőrzi a hercegnő iránt érzett szerelmét, emlékezni fog rá, és épp ebben az emlékezésben gyökerezik a fájdalommal való megbékélés.¹⁹ Az emlékezés²⁰ az a belső mozgás, mely lehetővé teszi a lovag számára a rezignáció stabilitását, a fájdalommal való megbékélését.

Milyen szerepet tölt be az emlékezés az állandóság végességbe lépése során? A rezignáció lovagjának emlékezésében benne rejlik egyfajta elszakadás a valóságtól. E belső mozgás

13 FR 119.

14 Jóllehet az „önmagaság” önálló téma, az egyes ember végességhez és az örökkévalósághoz kötődése kapcsán is nélkülözhetetlen figyelembe venni, mint a végességről és az örökkévalóról alkotott kép fontos komponensét.

15 FR 116–17.

16 FR 118.

17 „A lovag tehát megteszi a mozdulatot, de melyiket? Elfelejtí az egészet? [...] Nem! Mert a lovag nem mond ellent önmagának, mert egész életének tartalmáról megfeledekzeni, s mégis megmaradni ugyanannak, ellentmondás.” (FR 117)

18 FR 117.

19 „A lovag mindenre emlékezik majd, de ez az emlékezés a fájdalom, s a lovag a végtelen rezignációban mégis megbékél a létezéssel.” (FR 117)

20 Az emlékezésnek több válfaját különböztethetjük meg. Az emlékezés kapcsán beszélhetünk visszaemlékezésről, melynek fogalma egészen Platónig visszavezethető, ezt a felejtés előzi meg. Az emlékezésnek ezen meghatározása nem összeegyeztethető a rezignáció lovagjánál fellépő emlékezéssel.

sajátossága, hogy nem zavarhatja meg a külsődlegesség, a valóság változékonysága, ugyanis benne fájdalommal vegyes nyugalom rejlik, miként *Az ismétlés* sorai is tanúskodnak erről: „Az emlékezésnek megvan az a nagy előnye, hogy eleve a veszteséggel kezdődik, ezért bizonyosság, hiszen már nincs mit vesztenie.”²¹ Az emlékezés tehát a véges élet valamely veszteségből indul ki, s mint ilyen, fájdalommal teli. Azonban a boldogság vagy legalábbis nyugalom által elnyert stabilitás is megtalálható az emlékezésben,²² amennyiben a véges élet vesztesége mégsem merül el a múlt homályában, hiszen az emlékezés „befelé fordító” tevékenysége megőrzi elevenségét.²³

Az emlékezés „szellemi kifejezést ad” a szerelemnek,²⁴ de ez csak azáltal válik lehetővé, hogy „lemond róla”.²⁵ Ez a lemondás voltaképpen a hercegnő iránt érzett szerelem érzését ragadja ki az időbeliségből. Miért olyan lényeges a rezignáció lovagja számára szellemi szférába menekíteni a szerelem érzését, s ott milyen módon veszítheti el az érzés az időbeliséghez való kapcsolódását, annak ellenére is, hogy a véges emberi élethez kötődő emócióról van szó? A végtelen rezignáció lovagja – tartva a szerelem és önmaga elvesztésétől – a rezignáció mozdulatával és az ezzel összefüggésben álló emlékezéssel a szerelem érzését kiragadja a végességéből, mégpedig akként, hogy az emlékezés révén „megőrzi a szerelem fiatalságát”.²⁶ Ily módon nem gyakorolhat többé hatást rá a végeség semmiféle eseménye, hiszen vágját befelé fordítja, így nem veszhet el,²⁷ sőt épp ellenkezőleg, a szerelem kezdeti, leghevesebb pillanatai a szellem²⁸ szférájába helyezve végtelenné válnak, nincs semmi, ami gátat vehetne a gyarapodásuknak, hiszen már nem kötődnek a végességhez.²⁹ A rezignációban tehát nem mond le a hercegnőről, csupán véges értelemben, mely annak belátásából származik, hogy szerelmük beteljesülésére nincs esély. Így „a másik iránti szerelemben is be kell érniünk önmagunkkal”,³⁰ s Kierkegaard állítja, ebben áll a végtelenség szerint megtett mozdulat. Johannes de Silentio a szellemi szférába szöktetett, emlékezésben élő szerelemhez több ízben az „örök” jelzőt kapcsolja, „vallásos jelleg” is tulajdonítva az így megőrzött érzésnek.³¹

21 Ism. 12.

22 Ez alapján talán a végtelen rezignáció lovagjára is igaz lehet *Az ismétlés*ben szereplő leírás: „az emlékezésben élő egyetlen boldog szeretet búsképű lovagja”. (Ism. 19)

23 „[M]egfelelek a szerelem és a lélek elvárásainak, mindent a szeretett lényben birtokolok, és ezért mindent elveszíték benne.” (Kierkegaard 2009, 239.)

24 FR 121.

25 FR 117.

26 FR 118.

27 FR 118.

28 A szellem mint szintézisreemtő jelenik meg Kierkegaard-nál. A szintézis nem adott, inkább feladatként áll az egyes ember előtt, hogy önmagát válassa, s ez az önmagához viszonyulás kizárólag a szellem által valósulhat meg (Angermayr 2007, 55–56).

29 „Szerelmét fiatalon őrzi [...]. Növekedéséhez nincs szüksége semmilyen véges alkalomra.” (FR 118)

30 FR 118.

31 FR 118.

A rezignáció lovagjához köthető szerelem magán viseli az állandóságként értett örökkévalóság jegyeit, de milyen értelemben és milyen módon válhat ez esetben a szerelem az örökkévalóság megnyilvánulásává? A *Vagy-vagy* lapjain a szerelmet megnevesítő motívumként bukkan fel az örökkévalóság, mint ami önmagát szünteti meg, amennyiben az „időbelire támaszkodik”.³² Az „időbelire támaszkodás” örök jelleget kiiktató hatása már részben magyarázatot is ad arra, hogy a rezignáció lovagja esetében miért nem veszik ki az „örök” a szerelemből. A rezignáció lovagja belátja, hogy szerelmének beteljesülése csak az „időtlen örökkévalóságban” érhető el számára, eszményként, s megteszi a mozdulatot.³³ Az ő támasza a szerelmet megőrző emlékezés. Ezt az emlékezést Johannes de Silentio szintén az „örök” jelzővel látja el: „örök értelemben” emlékezik a szerelmére.³⁴ Mit jelent „örök értelemben emlékezni” a kedvesre, tekintettel a kontextusban megjelenő állandóság és végtelen fogalma közti összefüggésekre? Az emlékezésben a szerelem a múlt egy adott pontjának érzéseiben él, s mint valóságtól elszakadt érzést, tekinthetjük a hercegnő személyétől elszakadt érzésként is. Az emlékezésben őrzött szerelemben mintegy „megállt az idő”, a hercegnő élete azonban haladt tovább, így a lovag szerelmének tárgya és a véges életét élő hercegnő személye nem fonódnak össze, ennyiben pedig tekinthető a hercegnő iránti szerelem egy „örök lényeg iránti szerelemmé szellemült” érzésnek. A végtelen rezignáció mozdulatában – és az emlékezésben – a „külsődleges befelé fordítása” történik, mely aktus nyomán a valóság egy kis szelete, a múltbeli egy rövid szakasza állandóvá lesz, ebben áll a rezignáció stabilitása és „rugalmassága”.³⁵ A rezignációban – miként Johannes de Silentio mondja – „örök tudatomat nyerem el”,³⁶ s ebben az „örökkévalóvá vált” szerelem is érvényességet nyer. Ez az „örökkévalóvá vált” szerelem pedig a rezignáció és az emlékezés által generált állandóságból ered. Az „örök” tehát e kontextusban – hasonlatosan a „végtelenhez” – szintén az állandósággal függ össze.

A szerelem fiatalon tartása az emlékezésben tekinthető kísérletnek a végesség meghaladására. Milyen szerepet tölt be tehát az emlékezésben rejlő állandóság: konstans jelenné alakítja a múltat, amivel megakadályozza, hogy a belső időérzékelés összhangban legyen a mérhető idővel, vagy az állandóság lényege inkább a folytonos reflexióban keresendő? Ezzel az állandóság végességhez való viszonyára kérdezek rá, pontosabban az állandóság mért időhöz való viszonyára, miáltal a belső időérzékelés lehetőségeit fürkésszük. Az emlékezés alapvetően reflektált tevékenység, s épülhetne a rezignáció lovagjának emlékezése is konstans reflexióra. Az emlékezésben megjelenő reflexiót a *Stádiumok az élet útján* című írásból igyekszem meghatározni.³⁷ Az emlékezéshez köthető reflexió

32 Kierkegaard 2019, 421.

33 Davenport 2015, 82.

34 Kierkegaard 1986, 118.

35 FR 118.

36 FR 121.

37 Az emlékezést itt művészetként tárja elénk William Afham, mely egyúttal „biztosítja az emberi élet örökös folytonosságát, és garantálja, hogy földi létünk nem hullik szét, hanem egyetlen lélegzervetellel, egyetlen

művészetté alakítja az emlékezés aktusát. Itt az egyes ember a saját jelenéből a múltra reflektál, majd onnan vissza a valóságra; ez az egyszerűbb válfaja a reflexív emlékezésnek. A másik fajtája közelebb áll a rezignáció lovagjának emlékezéséhez, ez pedig a „jelenvalót” teszi az emlékezés tárgyává. Azonban ebben az esetben is a valóság aktualitása a reflexió kiindulópontja. Miért beszélhetünk jelenvalóról a rezignáció lovagja esetében? Ezt az emlékezés hangulathoz fűződő viszonya teszi lehetővé, ugyanis a rezignáció lovagja a szerelem hevét őrizte meg. A reflexió ugyan beleillik a rezignáció lovagjának emlékezésébe, ám Johannes de Silentio egyáltalán nem rendel a rezignáció mozdulatához reflexiót, lényegét ugyanis a szenvedélyben látja.³⁸ Valóban mentes volna a rezignáció mozdulata mindennemű reflexiótól? A rezignáció lovagja egy filozófiai mozdulat megtétele után lépett a szellem területére azzal, hogy belátta a szerelem beteljesülésének lehetetlenségét, s érzését a szellem területére szöktette, az emlékezést választva reflektált mind a valóságra, mind önnön érzéseire. Ennyiben tehát mégis köthetjük a reflexióhoz a mozdulatot. De lehet-e ez a reflexió konstans is? A rezignáció lovagja esetében a konstans reflexió nem engedné, hogy a lovag megmaradjon a rezignáció nyugalmaiban, s az emlékezés sem szakadna el a végességtől. Így az emlékezésnek egy másik válfaját kell érvényesnek tartanunk. Ebben a belső időérzékelés változik meg. Ám ez a változás a lovag esetében nem terjed ki a teljes időbeliségfelfogásra, a lovag élete a végesség rendje szerint halad, eltekintve a hercegő iránti szerelem mozzanatától. Az emlékezés révén a szerelemre vonatkoztatva az idő múlásának befolyása is eltűnik, a múlt a mindenkori jelenné alakul. Ahhoz azonban, hogy ezt a problémát jobban megvilágíthassuk, a Kierkegaard által megfogalmazott időfelfogás felé kell fordulnunk – mely időt az imént „mérhető időként” jellemeztük –, s ezt kell megtenni a végtelen rezignáció lovagja vonatkozásában a végességhez viszonyulás alapjául. Vigilius Haufniensis „végtelen egymásutániságként” határozza meg,³⁹ így az időt pillanatok végeláthatatlan soraként, láncolataként kell felfognunk. A rezignáció lovagja esetében azonban ez az időfelfogás némiképp érvényét veszti, mert bár a lovag az időbeliségben marad, belső időérzékelése elszakad a mért időtől, hiszen a múlt – és annak is csak egy bizonyos szakasza – válik meghatározóvá számára egész élete szempontjából. Ezt emeli a mindenkor jelenvalóvá. Ám a szüntelen egymásutániság nem enged semmit jelenvalóvá válni, hiszen lényege épp a szukcesszióban van.⁴⁰ Ami jelenvaló, az kívül kerül az időiség meghatározásain, s az időbeliségen is. Ily módon jelenvalóként jelöli meg Vigilius Haufniensis az örökkévalót is, mégpedig úgy, mint „megszüntettet egymás-

mondattal kifejezésre jut” – ez a leírás illik is a rezignáció lovagjának emlékezésére (Kierkegaard 2009, 16).

38 „A végtelenség minden mozdulata szenvedélyes, és semmiféle reflexió nem képes mozdulatot létrehozni.” (FR 116)

39 ASZF 359.

40 „A jelenvaló [...] nem időfogalom [...]. Az idő tehát végtelen egymásutániság; abban az életben, mely az időben van, és egyedül az időhöz tartozik, semmi sem jelenvaló.” (ASZF 359–60) A jelenvaló itt ismertetett fogalma épít a platóni örökkévalóság-felfogásra és annak időbeliséghez kötődésére (*Timaios* 37d–e).

utániságot”.⁴¹ A végtelen rezignáció lovagja – megtéve a mozdulatot – az időbeliségben rejlő egymásutániságot szakítja meg azáltal, hogy az emlékezésben a múltbeli szerelmet múlthatatlanná teszi. Ennek alapján a rezignáció lovagjának végességhez viszonyulása abban áll, hogy mozdulata és az emlékezés által, a belső időérzékelése tekintetében elszakad az időbeliségtől, és megszakítja a mért idő egymásutániságát. Az itt körvonalazott jelenség kapcsán szükséges bevezetnünk az „időn kívülre kerülés” fogalmát,⁴² mely a belső mozgásoknak tudható be.

Mindennek fényében miként körvonalazható a rezignáció lovagjának végességhez fűződő viszonya, összeegyeztethető-e az „állandóságban” élt élet a végesség sajátosságai-val? A lovag csak abban az értelemben volt képes a végesség meghaladására, hogy belső időérzékelésével elszakadt a végesség területétől, jóllehet véges voltának ténye megmarad, s továbbra is az időbeliségben kell élnie. Ő mindent befelé fordított, amit csak birtokolni vágyott. Így ellentmondás áll fenn a végességhez kötődő mérhető idő és a belső időérzékelés közt. Ez esetben tehát a végesség meghaladása a végesség területének elhagyását jelenti, szellemi értelemben: az idő belső érzékelése (a folytonos emlékezés révén) változik meg.

A stációváltás nehézségei és a kettős mozgás

A fentebb körvonalazott végtelen rezignációt Johannes de Silentio kétféleképpen láttatja. Egyfelől olyan állapotként, melyből az egyes ember többé nem mozdul ki, ha helyesen végezte a mozdulatot, másfelől viszont a hit területére lépés szükségképpeni előfeltételként is.⁴³ Hogyan lehetséges a végtelen rezignáció állapotából kimozdulni, sőt újabb mozdulatot is tenni? Ez az átlépés, melyet nevezünk „stációváltásnak”, problémákat vet fel a hit területére lépést illetően. Ezt vizsgálva kulcsfontosságú, hogy a hit is mozdulatokhoz, mozgáshoz kapcsolódik,⁴⁴ mégpedig „kettős mozgásként” írja le Johannes de Silentio.⁴⁵ De mire vonatkoztathatjuk a mozgás kettős voltát? Johannes de Silentio leírása nyomán a mozgás két komponensű, melyek közül első a rezignáció mozdulata – s az ezzel járó lemondás –, a második pedig „csodaként” jellemezhető, hiszen az abszurd erejénél fogva megtett mozdulat. „[F]elismeri a lehetetlent, és ugyanabban a pillanatban hisz az abszurdban.”⁴⁶ A hit kettős mozgását két ellentétes mozdulat együttes megjelenítése jelenti,⁴⁷ ugyanis a rezignációban a végesről való lemondás jelenik meg, míg a hitben

41 ASZF 360.

42 Az „időn kívüli” az örökkévalóság időben megjelenésére utal Kierkegaard szövegeiben, ám mi most a véges ember felől közelítjük meg mind az időbeliség, mind pedig az örökkévalóság fogalmát.

43 FR 120. Lényegi mozzanat, hogy a rezignáció stációja kizárólagosságot is mutat a hithez eljutásban.

44 Czakó 2001, 54.

45 FR 110.

46 FR 120.

47 Krishek 2015, 107.

épp a végesség elnyerése történik.⁴⁸ A rezignáció mozdulata nem lehet ekvivalens azzal a mozdulattal, amelyet a rezignáció lovagja végez, hiszen nem marad meg a hit lovagja a rezignáció állapotában, mert ugyanabban a pillanatban az abszurdba veti hitét. A két mozdulat egyidejűsége kulcsfontosságú, ugyanis a rezignáció mozdulata nem célként, hanem eszközként jelenik meg. Milyen szerepet tölt be a lemondás, mennyiben járul hozzá az újbóli megragadáshoz? A hit lovagja elismerve a beteljesülés lehetetlenségét s lemondva a szerelemről az abszurdba veti hitét, s abba, hogy Istennél minden lehetséges. A lemondásból eredő „elfordulás” aktusa döntő: a végtelen rezignáció lovagja a végesség racionalitását elfogadva elfordul a végességtől a szellem területe felé, a hit lovagja azonban a végesség racionalitásának elfogadásával és az ehhez kötődő lemondással egyidejűleg továbbra is a végesség felé fordul, ám ezt az abszurd erejével teszi. A pillanat pedig, melyben az abszurdba vetett hit megjelenik, az „ugrás” pillanata, melyben – Johannes de Silentio kifejezésével élve – „az abszurdítás szakadékaiba” veti magát a lovag.⁴⁹ Ez az „ugrás” az, ami élesen elhatárolja a hit lovagját a rezignáció lovagjától.⁵⁰ A hit lovagja a végesség felé fordulással a véges vágyainak beteljesülését szeretné átélni az időbeliségben, ám ott mindez csakis az abszurd erejénél fogva lehetséges, miáltal „élvezi a végességet”.⁵¹ Az abszurd révén áhított beteljesülés pedig a végességre vonatkoztatott, s ez a beteljesülés „meghaladja az ember erejét, valóságos csoda”.⁵² De mi adhat lendületet a rezignációban elszenvedett veszteség újbóli, reménytelen megragadására? A lendületet a hit szenvedélye adhatja, melyet az „ember legmagasabb rendű szenvedélyeként” ábrázol Johannes de Silentio.⁵³ Erre a szenvedélyre azonban nem lehet mindenki egyaránt fogékony, a Johannes de Silentiotól kapott leírás nyomán állíthatjuk, hogy ez beállítódás függvénye, mégpedig az ember saját egzisztenciájához való viszonyuláshoz kötődő beállítódás. Ezt tükrözi a fent említett „elfordulás” és „odafordulás” mint egzisztenciális aktusok. A hit lovagjának rezignációjában már eleve ott rejlik a kettős mozgás második – egyazon pillanatban elvégzendő – komponense, a „hit ugrása”. Mindez a „stációváltás” problémáját is megvilágítja. A hit mozgásában a két mozdulat egységét kell felfedeznünk.

48 „A hittel semmiről sem mondok le, [...] a hittel mindent megkapok [...]” (FR 122)

49 FR 109.

50 A pillanat és az „ugrás” teszik különlegessé a hit lovagjának mozdulatát, melyet nem képes mindenki elvégezni: FR 113.

51 FR 114.

52 FR 121.

53 A hit szenvedélye Kierkegaard számára elsőrendű igény, melyet egy „új kereszténységtől” vár, melyben a szubjektivitás és az egyes ember Istennel való viszonya nem oldódik fel a pusztá formalizmusban (Gyenge 2001, 109–10).

A hit lovagjának benső mozgása: a végességtől elrugaskodó végességbe érkezés

A hit területére érkezve a mozgás fogalma is megváltozik: a hit lovagjának belső mozgása a hit és a hit szenvedélye általi mozgás, mely az abszolúttal való abszolút viszony bensőségességére épít. Ez a megnevezés teljességgel Kierkegaard szóhasználatára épül, ugyanis a hit lovagjának hitét s az egyes ember Istennel való viszonyát Kierkegaard „bensőségességgént” határozza meg.⁵⁴

A végtelen rezignáció lovagjához a lebegés mozgását kapcsolja de Silentio, mely a szellem szférájához köthető. Azonban a „földet érés”, azaz a végességhez való visszajutás már megingást eredményez a rezignáció lovagjai esetében, s ebből látszik: „mégiscsak idegenek e világban”,⁵⁵ azaz a végesség területén. Ezzel szemben a hit lovagja olyan szabályossággal végzi a „végtelenség mozdulatát”, hogy „folyton a végességhez jut el”.⁵⁶ „Ugrása”, mellyel a rezignációban elért végtelenből a végességhez jut vissza, teljes biztonsággal és megingás nélkül történik, ez csakis az abszurd erejénél fogva és a hit szenvedélye által lehetséges. A lovag így képes arra, hogy „az életbe való ugrást járássá változtassa”. A hit lovagja az, aki a végességbe való visszaugrást teljes természetességgel tudja megtenni, újból otthonosan mozog a végesség területén, s folytatja életének útját az időbeliségben. Ez az „ugrás” egy „kvalitatív ugrás”,⁵⁷ az egzisztenciális státuszkülönbség értelmében, mely a végességhez viszonyulás formájában nyilvánul meg a rezignáció lovagja és a hit lovagja között.⁵⁸

Az ugrás és az időiség közti kapcsolatot a pillanat jelenti. Miért éppen a pillanat jut lényegi szerephez a hit területére érkezve? A pillanat fogalmát Kierkegaard gyakran használja a hit kontextusában. Nem pusztán az „ugrás” összefüggésében merül fel, ám lényeges, hogy ez az időiséghez köthető terminus túlnyomórészt az örökkévalóság és az időbeliség érintkezési pontjaként szerepel paradoxon formájában.⁵⁹ Bár ezúttal a végesség perspektívájából szemléljük az örökkévalóságot, így a pillanatot is a végesség felől definiáljuk, az abszolútum dimenziója felé is ki kell tekintenünk, hogy megérthessük,

54 Ebben a kifejezésben Hegellel szembeni polémia is felbukkan. De Silentio leszögezi, hogy a hitben megjelenő bensőségesség nem összetévesztendő az „érzéssel, hangulattal” (Hegel a bensőségességnek ezt a fogalmát veszi alapul), ez „a külsővel összemérhetetlen”, „új bensőségesség” (FR 140). A hit kontextusában a bensőségesség minden esetben az „új bensőségességre” utal, mely kizárólag a személyes Isten-viszonyban születhet meg (Sellés 2013, 352–53).

55 A szellemi szférában a rezignáció lovagja felfedezte a végtelenséget, s így kívánta meghaladni a végességet, de ebben a „meghaladásban” nem nyújthat számára a végesség boldogságot, így lesz a végesség világában „idegen, külföldi” (FR 123).

56 FR 115.

57 Kvalitatív ugrás a hit lovagjának végességhez visszavezető mozdulata, mert ebben tételeződik az abszolút szubjektivitás. Az ugrásban találkozhatunk egyedül „kvalitatív dialektikával”, mert csakis itt lehet a szubjektivitás maga a tulajdonságok oka (*Ursache*) és a viselkedés alapja (*Grund*), lásd Anz 1954, 73.

58 Czákó 2001, 57–58.

59 A pillanat legrészletesebb bemutatása a *Filozófiai morzsák* című munkában olvasható, az örökkévalóság végességben való megjelenése kapcsán (FM 198).

miképp kapcsolódik össze a hit lovagjának végességfelfogása az abszolútummal és annak időbeliséghez való viszonyával. Az abszolútum felől tekintve az örökkévalóság és a végeség találkozásának pillanatát az „alászállás” jelenti,⁶⁰ mely a végesség területéhez köthető. Ebből is látszik, hogy az örökkévalóság és az időiség érintkezési pontja az időbeliségben van,⁶¹ s az abszolútum sem ragadhatja ki az egyes embert az időbeliségből.

A hit lovagjánál megjelenő, abszolútumhoz fűződő személyes viszonyt kölcsönviszonyként is láthatjuk, mely a pillanatban valósul meg, a *Félelem és reszketés* lapjain is megjelenő „ugrás” tarthatjuk a pillanat megnyilvánulásának. Hogyan szárnyalhatja túl jelentőségében – tartam nélkülisége dacára – a mért idő hosszabb egységeit is? A pillanat – bár az időben van, az időhöz kapcsolódik – mégis tekinthető időn kívülinek, s épp ez teszi alkalmassá arra, hogy benne érintkezzék az időbeli és az örök. A pillanat egyfelől *A szorongás fogalmában* felvázolt időmeghatározás („végtelen egymásutániség”) fényében mondható időn kívülinek, amennyiben „jelenvalóvá válik”, de ezt az örökkévalóság „paródiájaként” írja le Vigilius Haufniensis.⁶² Másfelől a pillanat „nem is az idő, hanem az örökkévalóság atomja”, s „az örökkévalóság első visszatükröződése az időben”.⁶³ Az utóbbi esetre való tekintettel az időn kívüliség fogalmi körén belül egy újabb meghatározást kell bevezetnünk, hogy ezáltal is megkülönböztessük a pillanatot mint az örökkévalóság idői megjelenési formáját. Nevezzük itt a pillanatot és a benne megmutatózó örökkévalóságot „időn túlinak”, mellyel az egyes ember úgyszintén kapcsolatba kerülhet, akár csak a rezignáció lovagja esetében már bemutatott „időn kívülivel”. A továbbiakban figyelemmel kell lennünk arra, hogy vajon az „időn túli” pillanat megragadása maga után vonhatja-e az „időn túliban” maradást is az élet bizonyos vonatkozásában, ahogy azt a rezignáció lovagjánál az „időn kívülre kerülésben” láhattuk.

A pillanat két meghatározása közül a hit lovagjához kötődően a másodikat kell érvényesnek tartanunk. Az ő esetében az „ugrás” pillanatszerű aktusa fejezi ki a végesség és az örökkévalóság érintkezését, s ebben születik meg az abszolúttal való bensőséges viszony. A hitbe való ugrás egyúttal egzisztenciális döntés is,⁶⁴ amelyhez az abszolúttal való viszony elengedhetetlen. A pillanat a véges ember szemszögéből is idői egységnek mondható, ám mégis kötődik az örökkévalósághoz is, hiszen ebben áll az idői és az örök találkozása. Az örökkévalóság és az időbeliség találkozásának színhelye az időbeliségben van, így az érintkezés hatásai is a végességben nyilvánulhatnak meg. Hogyan viszonyul

60 FM 213.

61 Az örök válhat időbelivé, de az időbeli nem lehet örökkévalóvá (Gyenge 2001, 236). A pillanat esetében a tartam hiánya lényegi mozzanat az időbeliség és az örökkévalóság találkozásában, hiszen ez kiküszöböli, hogy az örökkévalóság teljesen időbelivé legyen.

62 A végtelen rezignáció lovagja esetében a múltbeli „jelenvalóvá tételét” láhattuk, azonban kiemelendő, hogy ez a rezignáció lovagjának aspektusából jelentette az örökkévalóságot, a hit lovagja egészen más területen ismeri fel az örökkévalóságot, így a végesség meghaladására is más módon törekszik.

63 ASZF 360–61.

64 Scholtz 1967, 214.

a hit lovagja a hit mozdulatának – vagyis az „ugrásnak” – megtétele után önnön végességéhez? A végességhez viszonyulás megfigyelésekor nem szabad megfeledkeznünk arról, hogy a hit lovagja is vágyik a végesség meghaladására, s arról sem, hogy a mozdulatát és a mozgását elindító végességbeli esemény Johannes de Silentio leírásában ugyanaz, mint a rezignáció lovagja esetében, azaz a hercegnő iránti reménytelen szerelem, melyben a reménytelenség mozzanata a döntő. De mi formálja át a végességről alkotott képét?

A reményben megragadott időbeliség

A végességfelfogás változása a kettős mozgás második komponensében keresendő, ahol is az örökkévalóság jelenik meg a hit lovagja előtt,⁶⁵ s ő hiszi, hogy a hercegnőt mégis megkaphatja, hiszen „Istennél minden lehetséges”.⁶⁶ E szavakat olvasva felmerülhet a kérdés, hogy miért és miként térhet a hit lovagja vissza a végességhez, miközben hite az abszurdra irányul, amely ellenkezik a végesség racionalitásával, logikájával. Azonban a hit lovagja tulajdonképpen egy pillanatra sem – még a pillanatban sem – hagyta el a végesség területét, hiszen a pillanat is az időbeliség egysége. A hit lovagjánál tekinthető örökkévalóság nem a végességben lévő racionalitás elismerésében ragadható meg,⁶⁷ ugyanakkor nem is kínál lehetőséget a végesség vágyainak a végesség területéről való kimentésére, hiszen azok érvényesülési területe ott van, ahol fogantak: az időbeliség területén. Johannes de Silentio folyamatosan végzett mozdulatról ír a hit lovagja kapcsán: „Folyton a végtelenség mozdulatát végzi, mégpedig olyan pontossággal és biztonsággal, hogy folyton a végességhez jut [...]”.⁶⁸

Mit kell e kontextusban a végtelenség mozdulatán értenünk? A mozgás végtelenségét kereshetjük a hit lovagjánál is a megőrzés aktusában, legyen szó akár a hercegnő iránt érzett szerelemtől, akár Ábrahám – mint a hit lovagjának bibliai alakja – Izsák iránti szeretetéről.⁶⁹ Azonban az érzések e megóvásának a végesség rendjébe kell illeszkednie. Milyen mozgás képes így megőrizni az emberi érzéseket? A folyamatos reménykedést,

65 John Lippitt a hit lovagjának mozdulataihoz valami „állandót” köt, melyet „az örökkel” azonosít. Azonban az állandóság és az örökkévalóság fogalmát nem szabad összetévesztenünk vagy felcserélnünk. Az állandóság kontingenciához kötött, amiként az emlékezés aktusában láthattuk. A hit lovagjának viszont az abszurd ereje adja a stabilitást, mellyel folytonosan a végességhez érkezik (Lippitt 2015, 124). Így az „örökkévalóság” csak állandósult mozdulatként állandóság, hisz a transzcendenshez elérkezvén már nem beszélhetünk az állandóság fogalmáról.

66 FR 120.

67 A hit nem teljesen irracionális. Kierkegaard felfogása szerint a hit, az értelem és az abszurd viszonya összetett. A hitben az abszurditás feloldódik a hit szenvedélye által. Ám a hit mégis köthető a racionalitáshoz: nem hihet valaki anélkül, hogy megérténé: a hit szembemegy az értelemmel (Czakó 2015, 172–78).

68 FR 115.

69 Czakó 2001, 92.

mely a hit területére érkezve lehetőséget nyújt az egyes embernek önmaga megőrzésére,⁷⁰ tarthatjuk ilyen mozgásnak, mely némiképp ellentétes az emlékezés mozgásával, mert amíg az emlékezés a szellemi szférába mentett szerelmet mint múltat mindenkori jelené alakította, addig a reménykedésben a múltbeli érzések, melyek a jelenben is élnek, jövőbe vetítettként jelennek meg. Jóllehet az emlékezés ellenpólusaként az ismétlést szokás állítani,⁷¹ az ismétlés mozgásával a reménykedés folytonos aktusa is szoros összefüggésben áll.⁷² A hit lovagjának életében lényegi szerepet tölt be az ismétlés is,⁷³ mely a *Félelem és reszketés* szöveghelyein ugyan nem explicit módon jelenik meg, az újbóli elnyerés vagy visszanyerés reménye – és Ábrahám esetében a visszanyerés beteljesülése – az ismétlés jelenlétére utal, sőt már a folytonosan végzett mozdulat is egyfajta ismétlést hívhat a kontextusba. A remény és az ismétlés befolyásolják a végességhez való viszonyulást, ugyanis a reménykedés mint a hithez kötődő belső mozgás, illetve az ismétlés mint belső és külső mozgás elege, a rezignáció lovagjánál megfigyeltekhez képest egy új idősíkot emel be a hit lovagjának végességfelfogásába: a jövőt.

A jövő megjelenésének köszönhetően a hit lovagja semmilyen szempontból nem szakad ki a végességből. A pillanatban, amikor is az örökkévalóság megjelenik a véges életében, az „időn túli”, az időfeletti formájában, ő maga is átfogóan, egészében tekintve ragadja meg önnön életét. A *Filozófiai morzsák* az örökkévalóság és az időbeliség találkozásának pillanatát az „idők teljességeként” ábrázolja.⁷⁴ Az örökkévalóság felől tekintett teljesség kihat az egyes ember időszemléletére is. Itt jelenik meg az „örökkévalóként ismert pillanat”, mely egyszerre jövőbeli és múltbeli is, épp az egymásutániség folytonosságából eredően.⁷⁵ Így hat az abszolútum dimenziója a véges ember időszemléletére, s ilyen módon jelenik meg a teljesség az időbeliség területén.

A hit lovagjának vágyai a végesség területére irányulnak, s ugyan ő is törekszik meghaladni a végességet, *mégpedig* a végesség külsődlegességként megnyilvánuló racionalitását haladja meg a hit bensősége révén. Ezért állíthatja Johannes de Silentio a hit lovagjáról, hogy ő „az egyetlen, aki boldog, ő a végesség örököse”.⁷⁶ A *végesség meghaladására irányuló törekvés nem szakítja ki őt a végesség folyamatából, holisztikusan látja az idősíkokat,*

70 A remény „önmegtartó” jelentőségét hangsúlyozza Gyenge Zoltán is, lásd Gyenge 1996, 222.

71 A „platóni anamnesis» megfordításaként» az ismétlés e filozófiai meghatározását Kierkegaard a platóni *anamnésisz*-tannal szemben dolgozza ki. Az ismétléssel, megismétléssel ellentétben az igazi ismétlés „nem reiteráció, nem az immanencia mozgása, nem az emberen belüli részleges történet, hanem felőli az egész embert” (Czakó 2001, 77). Ez az átfogó ismétlés csak a vallási területén szülehet meg.

72 „A dánban a »gentage« ige már önmagából következően egyrészt aktív magatartást sugall, [...] ugyanakkor magában foglal egyfajta történet is [...]” (Gyenge 1996, 223–24.)

73 „Az abszolút hit mindig ismétlés” – írja Heller Ágnes, Ábrahám és Jób hitfelfogását tekintetbe véve. A hithez kötődő mozgásokhoz ciklikusságot rendel, akárcsak a hit lovagjánál megjelenő rezignációhoz (Heller 2003, 123–24).

74 FM 102.

75 ASZF 363.

76 FR 123.

nem feledi a múltban ébredt szerelmét, a jelenben az abszurd erejéből eredő reményei épp e szerelem jövőbeli beteljesülésére irányulnak.

Összegzés

A hit lovagja számára tehát a remény biztosítja a végesség területén a boldogságot, szemben a rezignáció lovagjának múltat jelenvalóvá tevő emlékezésével, melyben lehetetlen a végességben beteljesülő boldogság. Az időbeliség meghaladásának leginkább „végeséghez illő” módja a mindhárom idősíkot magába foglaló végességszemlélet, az idősíkok holisztikus látása, melyet a hit lovagjánál láttunk. A végesség meghaladása akkor válhat valódivá, ha egyúttal végességben maradást is jelent.

Bibliográfia

- Angermayr, Markus. 2007. „»Sich selber zu wählen« – Selbstwerdung bei Sören A. Kierkegaard und in der modernen Existenzanalyse.” Diplomamunka, Universität Salzburg.
- Anz, Wilhelm. 1954. „Philosophie und Glaube bei S. Kierkegaard. Über die Bedeutung der Existenzdialektik für die Theologie.” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 51/1: 50–105. [<http://www.jstor.org/stable/23584176>] (2020. 08. 21.)
- Bartha Judit. 2008. *A szerző árnyképe. Romantikus költőmítosz Kierkegaard és E. T. A. Hoffmann alkotásesztétikájában*. Budapest: L'Harmattan.
- Caputo, John D. 2007. *How to Read Kierkegaard*. New York – London: W.W. Norton & Company.
- Czakó István. 2001. *Hit és egzisztencia. Tanulmány Søren Kierkegaard hitfelfogásáról*. Budapest: L'Harmattan.
- Czakó István. 2006. „A választás választása. Søren Kierkegaard szabadságértelmezésének alapvonalai.” *Vigilia* 71/11: 331–41.
- Czakó István. 2015. „Faith Beyond the Limits of Pure Reason: Is Kierkegaardian Faith Irrational?” In *The Paradoxes of Existence: Contributions to Kierkegaard Research*, 172–78. Budapest – Párizs: L'Harmattan.
- Davenport, John. 2015. „Eschatological faith and repetition: Kierkegaard's Abraham and Job.” In *Kierkegaard's Fear and Trembling. A Critical Guide*, szerk. Daniel Conway, 79–105. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139540834.006>.
- Fulda, Hans Friedrich. 2001. „Anthropologie und »Psychologie des subjektiven Geistes«.” In *Idealismus als Theorie der Respresentation?*, szerk. Ralph Schumacher, 101–25, Paderborn: Mentis.
- Gyenge Zoltán. 1995. „Az örökké élő egzisztencia. Søren Kierkegaard időértelmezése.” In *Az Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola Tudományos Közleményei. Sectio Philosophica*, szerk. Loboczky János, 47–80. Eger: Eszterházy Károly Tanárképző Főiskola.

- Gyenge Zoltán. 1996. *Kierkegaard és a német idealizmus*. Szeged: Ictus.
- Gyenge Zoltán. 2001. „A hit és vallás Kierkegaard kései munkáiban.” In *Az egzisztencia évszázada. Esszék és tanulmányok*, szerk. Garanczi Imre – Kalmár Zoltán, 109–31. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- Gyenge Zoltán. 2001. „Az inkognitó szerepe Kierkegaard gondolkodásában.” In *Az egzisztencia évszázada. Esszék és tanulmányok*, szerk. Garanczi Imre – Kalmár Zoltán, 82–92. Veszprém: Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány.
- Gyenge Zoltán. 2007. *Kierkegaard élete és filozófiája*. Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor.
- Heller Ágnes. 2003. „A stádiumok között. Az irónia és a humor kierkegaard-i fogalmáról.” In *Filozófiai labdajátékok*, szerk. Hévízi Ottó et al., 119–43. Budapest: Gond-Cura Alapítvány – Palatinus.
- Hidas Zoltán. 2016. „Az önmagához viszonyuló viszony és viszonyai. Søren Kierkegaard identitásfogalmáról.” *Magyar Filozófiai Szemle* 60/1: 135–51.
- Kierkegaard, Søren. 1993. *A halálos betegség*. Ford. Rác Péter. Budapest: Göncöl.
- Kierkegaard, Søren. 2009. *Stádiumok az élet útján*. Ford. Soós Anita. Pécs: Jelenkor.
- Kierkegaard, Søren. 2014. „Az ismétlés.” In *Søren Kierkegaard művei*, 5. kötet. Ford. Soós Anita – Gyenge Zoltán, 9–82. Pécs: Jelenkor. [Ism.]
- Kierkegaard, Søren. 2014. „Félelem és reszketés.” In *Søren Kierkegaard művei*, 5. kötet. Ford. Soós Anita, 83–187. Pécs: Jelenkor. [FR]
- Kierkegaard, Søren. 2014. „Filozófiai morzsák.” In *Søren Kierkegaard művei*, 5. kötet. Ford. Soós Anita, 189–280. Pécs: Jelenkor. [FM]
- Kierkegaard, Søren. 2014. „A szorongás fogalma.” In *Søren Kierkegaard művei*, 5. kötet. Ford. Soós Anita, 281–428. Pécs: Jelenkor. [ASZF]
- Kierkegaard, Søren. 2019. *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest: Osiris.
- Krishek, Sharon. 2015. „The existential dimension of faith.” In *Kierkegaard's Fear and Trembling. A Critical Guide*, szerk. Daniel Conway, 106–21. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139540834.007>.
- Lippitt, John. 2015. „Learning to hope: the role of hope in Fear and Trembling.” In *Kierkegaard's Fear and Trembling. A Critical Guide*, szerk. Daniel Conway, 122–41. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139540834.008>.
- Platón. 1984. *Timaios*. Ford. Kövendi Dénes. In *Összes művei*, III. kötet, 307–410. Budapest: Európa.
- Scholtz, Gunter. 1967. „SPRUNG: Zur Geschichte eines philosophischen Begriffes.” *Archiv für Begriffsgeschichte* 11/1: 206–37. [<https://www.jstor.org/stable/24357433>] (2020. 08. 13.)
- Sellés, Juan Fernando. 2013. „Fe versus razón según Kierkegaard.” *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 8/1: 351–70. [<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4648619>] (2020. 08. 16.)
- Watkin, Julia. 2010. *The A to Z of Kierkegaard's Philosophy*. Lanham – Toronto – Plymouth: The Scarecrow Press, Inc.