

A KAPCSOLATOK ÚJ ÖKONÓMIÁJA KIERKEGAARD A SZERETET CSELEKEDETEI CÍMŰ MŰVE ALAPJÁN

1. Bevezetés

A kortárs filozófiában a szeretetpolitika lehetőségeit firtató kérdés elsődlegesen egzisztencialista megközelítésben merül fel. Az ajándék ökonómiájának tematizálása révén bizonyos mértékig a modern fenomenológia és a dekonstrukció is érinti a problémát, a Kierkegaard által kidolgozott egzisztencialista dialektika azonban megkerülhetetlennek bizonyul az elemzés során.

Mielőtt feltárnánk a szeretet jelenségének a cselekvéssel és az egzisztenciális gyakorlattal való összefüggéseit, érintenünk kell a kierkegaard-i dialektika kulcsfogalmát, az egyes embert, amely kulcsszerepet játszik filozófiájában. Az egzisztencialista dialektika talaján első ízben válik lehetségessé a szubjektivitás és az igazság, illetve az egyén és a közösség fogalmi integrációja. Mit jelent ez a mi témánkra nézve? 1. Az egyén csak akkor lehet képes a szeretet gyakorlására, ha léte autenticitásának fejlesztésén dolgozik; ennek feltétele az igazság szeretete, amely a szív tisztaságából fakad. Fel kell építenünk önmagunkban az igazság megértésének képességét – ez minden emberi lény soha véget nem érő feladata. Éppen ezért nem szabad beleesnünk azok hibájába, akik egyfajta pszudolétbe feledkezve vakok az igazság megnyilvánulásaival szemben. 2. Az egyén autentikus létének záloga az önmagával való azonosság, amely azonban csak a másokkal való közösségben valósulhat meg; az Én individuum és közösség kettősségében nyer meghatározást. Az egzisztenciális értelemben vett közvetítés (kommunikáció) csak magának az egzisztenciának a relacionális voltából következően létezhet, itt azonban felmerül az új etika kérdése, melyet Kierkegaard *A szorongás fogalmában* „második etikának” nevez. 3. A más-ság etikájára épülő új politikai gyakorlatok a kapcsolatok újfajta ökonómiáját feltételezik, amelynek centrumában az ajándékökonómia egzisztenciális fordulata áll. A szeretet bőségének fogalma¹ a transzcendens megkettőződést az immanens duplikációtól megkülönböztető egzisztencialista logika keretei közé illesztve² nyer új tartalmat. Az etikus politikai

Primož Repar (1967) – szlovén költő, műfordító, esszéista. Az *Apokalipsa* című folyóirat főszerkesztője, a könyvkiadó vezetője, Kierkegaard műveinek szlovén fordítója.

¹ Kierkegaard maga kínál magyarázatot halála után megjelent művében:

„Még annál a királynál is eltökéltebb vagyok, aki azt kiáltozta, hogy »királyságomat egy lóért«, elszánt boldogan mindent odaadnék, nem úgy mint ő, akár még az életemet is, csak hogy rátaláljak arra, amire a gondolkodásnak üdvösebb rátalálnia, mint szerelmesnek a kedvesére: a »kifejezésre«, hogy aztán ezzel a kifejezéssel ajkamon haljak meg. S lám, hogy kellekik magukat a gondolatok, mint ígésző gyümölcsök egy mesebeli kertben, dúsán, puhán és meghittén, kifejezések enyhítik heves hálámat, csillapítják forró vágyamat – úgy érzem, ha tollamnak szárnyai nőnének, ha ráadásul tíz ilyen tollam volna, akkor sem tudnék lépést tartani az elém tároló bőséggel.” (Kierkegaard 1998: 73; magyarul: Kierkegaard 2000: 70–71.)

² A „szeretet bősége” fogalmát az egzisztencialista logika kontextusában a *Chiciet’ nemožné alebo skandalon rozhodnutia* című munkámban fejtem ki bővebben (Repar 2016a: 18–60.).

gyakorlat legfontosabb előfeltétele az egyén jellemének formálása. Az egzisztencialista dialektika ebben a kérdésben egyszerre követi a maieutikus és a herakleitikus módszert.

Mielőtt voltaképpeni témánkra, az új politikai gyakorlat kérdésére fókuszálnánk, tisztázunk kell, hogy Kierkegaard szóban forgó műve miféle célt tűz maga elé és milyen helyet foglal el az életmű egészében.

Ebben az összefüggésben a szeretet elsődlegességét kell hangsúlyoznunk, mégpedig azon szkeptikus ismeretelméleti alapállásból, amelynek értelmében ahhoz, hogy tudjunk, először hinnünk kell. Ennek tudatosítása nélkülözhetetlen ahhoz, hogy ítélkezés és minősítés nélkül viszonyulhassunk másokhoz, ez ugyanis az új szeretetpolitika egyik nélkülözhetetlen előfeltétele. A kettősség, illetve a megkettőződés fontos szerepet játszik az önazonosság elérésének programjában is, hiszen nem pusztán a személyiség vagy a jellem sajátosságai, hanem jó vagy gonosz tetteink is befolyásolják, elősegítik vagy hátráltathatják önmagunk tökéletesítésének folyamatát. A kapcsolatok új ökonómiájának szellemében beszélnünk kell az önmegtagadó szeretetről is, melyet Kierkegaard a felebaráti szeretet fogalomkörén belül részletez. Emberlétünk az isteni létét feltételezi. Derridának az adományozás és elfogadás dialektikájáról szóló gondolatmenetét Ábrahám és Izsák történetének, Izsák feláldozásának dekonstruktív értelmezésével Kierkegaard inspirálta.³ Derrida koncepciója ugyanakkor a cseh fenomenológus, Jan Patočka munkásságához is kapcsolódik, mégpedig az igazság egyediségének és univerzális alkalmazhatóságának kérdésén, valamint az egyéni felelősség és a démonikus erők működésének politikai problémáján keresztül.⁴ Utóbbi írásom központi témájához, a szeretet politikájához is kapcsolódik, hiszen a felebaráti szeretet ideája ellenére az európai politikai teológia a fenti okoknál fogva képtelen kilépni a gyűlölet politikájának csapdájából.⁵

Írásom utolsó részében Kierkegaard azon művének, *A szeretet cselekedeteinek* az elemzésére vállalkozom, amely témánk kifejtéséhez a legtöbb politikai vonatkozású adalékkal szolgál. Kierkegaard ebben a saját neve alatt megjelentetett írásában fejt ki a felebarát és a felebaráti szeretet gondolatkörét, amely kulcsfogalmának, az egyes embernek a meglapozásában is fontos szerepet játszik.

2. A szeretet politikájának esélyei

Kierkegaard *A szeretet cselekedeteiben* a szeretet új paradigmáját vázolja fel, amely mindannyiunkat konkrét tettekre sarkall, és arra bátorít, hogy ne csak egyénként, hanem állampolgárként is merjünk cselekedni, hiszen egyénként csak a másokkal való közösségvállalástól remélhetjük kiteljesedésünket. Hogy megérthessük, milyen okból áll elő Kierkegaard ezzel az új paradigmával, tisztában kell lennünk az indirekt közlés kierkegaard-i stratégiájával, amelyet a szeretet fogalmának kifejtésekor is alkalmaz. Az egzisztencialista logika értelmében a szeretet fogalma kétdimenziós, illetve kettős meghatározottságú. Az új fogalom a megkettőződés szünet nélküli folyamatában teremődik, amelyben a két dimenzió között nem a közvetítés, hanem az ismétlődés teremt kapcsolatot:

1) A szeretetet elsődlegesen felebaráti szeretetként határozza meg Kierkegaard. Az ilyen szeretet nem preferenciális. A felebarát fogalma magában foglal minden emberi lényt és minden népet, különbségtétel nélkül. Ki a felebarát? Senki és mindenki. A felebarát addig nem létezik, amíg nem találkozunk vele. Ez a meglehetősen elvont terminus azonban valami nagyon is konkrét dologhoz kötődik: a szeretethez. A magam számára én

³ *A halál adománya* című könyvében.

⁴ A kérdés mindhárom szerzőnél felmerül: Kierkegaard-nál a *Félelem és reszketésben*, Derridánál *A halál adományában*, Patočkánál pedig az *Eretnek esszéiben*.

⁵ Például Carl Schmitt művében.

vagyok a Másik; amikor önmagamhoz beszélek, úgy, mintha a tőlem tökéletesen különböző Másikhoz szólnék, akkor *te*-ként szólítom meg önmagamot, ami az önmagammal mint Másikkal való kapcsolat létét feltételezi. A felebaráti szeretet kötelessége mindenkire kiterjed, akit *te*-ként szólítok meg. A preferencia nélküli szeretet, amely, mivel oly nehezen átélhető, egyfajta spirituális színezetet nyer, a gyakorlatban jóformán kizárólag csak tetekben mutatkozik meg. Éppen azért csak látszólag paradox az az állítás, hogy spirituális meghatározottsága ellenére teljes mértékben az anyagi világra irányul. Ha nem így volna, a felebarát fogalmát pusztá képzelgésnek kellene tartanunk, ahelyett hogy a Másik képét látnánk benne, úgy, ahogy az a való világban adott számunkra.

2) Ugyanakkor azonban az indirekt közlés egzisztencialista dialektikája szerint a felebaráti szeretet feltétel nélküli és tiszta formája kizárólag az Istennel való kapcsolat számára van fenntartva. Ez a „szeretet bőségének” fent említett fogalmából következik, amely az egyént azzal a képességgel ruhazza fel, hogy pontosan ott és akkor cselekedjen, ahol és amikor arra igény mutatkozik. Ereje éppen abban a sajátosságában rejlik, hogy teljes mértékben egy meghatározott egyénre irányul.

3) A szeretet e bőséges és sokirányú áradása teremt alkalmat a szeretet konkrét cselekedetei számára, amelyek hozzájárulnak az egyén autonóm személyiségének felépítéséhez. Ebben az esetben nem az önismeret elsődleges etikai követelményéről van szó, hanem az énből való kilépés képességéről, amely a feltétel nélküli szeretet kötelességét rója az egyénre, itt és most, mindenki iránt, gondolatnyi habozás nélkül.

4) Az antik etikai gondolkodás nem ismer hasadást etika és politika között; fejlődése során az antik filozófia egyre szorosabb kapcsolatot tételez a két szféra között. A modern nyugati etikai gondolkodás viszont ezt a hasadást az önismeret változásainak természetes velejárójaként értelmezi. Ez az etika már nem rendelkezik az antik etika őseréjével, sőt, a filozófia jelenkori fejlődési szintjén az etika fel is oldódik a normatív társadalmi kötelezettségek gyakorlatában. Új etikája, melyet *A szeretet cselekedetei* címen jelentetett meg Kierkegaard, már nem leíró jellegű, és nem is tisztán ontológiai karakterű, mivel sokkal radikálisabban kötődik a pusztá cselekvéshez, amelynek tartalma meghatározatlan, és közvetlenül a konkrét Másikra irányul, ily módon megteremtve nemcsak az etikai, hanem a mai szekularizált világnak megfelelően a politikai cselekvés feltételeit is.

5) A politika személyes üggyé válik az individuum számára, aki a Másikba vetett bizalommal, aktívan képes hozzájárulni a társadalom fejlődéséhez, és nem adja fel a közösség jólétét szolgáló társadalmi változásokba vetett hitét. Az individuum itt állampolgárként jelenik meg, aki a cselekvéshez szükséges bátorságot tudatosan gondolja és fejleszti magában, nem fél tetteinek társadalmi következményeitől, és nem hagyja magát megfélemlíteni, hanem tevékenyen részt vesz azoknak a feltételeknek a megteremtésében, amelyek minden ember számára jobb életet tesznek lehetővé – vagyis, ahogy azt ma mondánánk, felelős állampolgárként cselekszik.

6) Az új etika ezért szükségszerűen különbözik a régi polgári etikától (a *Vagy-vagy*tól eltérően, amely több ponton kötődik hozzá), de csak ennek, a felelősségre és a szeretet által elnyert önbecsülésre épülő ethosznak a talaján fejlődhet ki a politika új ideája.

7) A kérdés, hogy a humanitás eszméje miként képviselhető és valósítható meg, az individuumot és a közösséget egyaránt érinti. Kierkegaard az individuum oldaláról válaszolja meg ezt a kérdést. Az individuum az, aki egyesíti „a mennyet és a földet”, állítja, mivel szingularitása univerzális jelentőséget nyer a feltétel nélküli szeretetben. Nyitott a világra, dialógusban áll másokkal, és erre a dialógusra alapozva képes megújítani a politikai, ennek nyomán pedig az etikai cselekvés fogalmát.

A komolyság és a személyes felelősség is új, autentikus jelentést nyer a társadalmi térben. Az etikailag öntudatra ébredt, jellemüket tudatosan formáló individuumok személyes példája teremti meg azokat a körülményeket, amelyek között létrejöhet a „bárki és mindenki” javára cselekedni kívánó egyének kritikus tömege. Az effajta tevékenység az egyén jellemfejlődésének és személyes boldogságának záloga.

A felebaráti szeretetről szóló parancsolat esetében az ige felszólító módja a másság új etikájának lényegi eleme utal. Az önmegtagadó szeretetet spirituális meghatározottsága különbözteti meg attól a preferenciális szeretettől, amit a szerető, a rokon vagy a barát iránt érez az ember. Az önmegtagadó felebaráti szeretet egészen más ontológiai rendszerbe illeszkedik, mint a preferenciális, választáson alapuló szeretet. Ahogy Kierkegaard fogalmaz: „a szeretetnek ez a kötelessége örökre szóló változás – és ezzel minden megújul” (Kierkegaard 1995: 25.). A felebaráti szeretet végső lényege szavakkal nem fejezhető ki, ahogy arra a szerző két alkalommal is utal, *A szeretet cselekedetei* első és második fejezetének előszavában, ahol azt írja: [a felebaráti szeretet] „a maga totális gazdagságában lényege szerint kimeríthetetlen, és lényege szerint a legapróbb mozzanata is leírhatatlan, mivel lényege szerint mindenütt jelenvaló, és lényege szerint nem leírható” (i. m. 3, 208). Az örökkévalóság perspektívájából szemlélve ez a szüntelen változás nem látható, mégis a világ, az emberi kapcsolatok és a társadalom legbenső lényegéhez tartozik, amelyet minden egyes cselekedet teljes mértékben átformál; a világ sosem lesz már olyan, mint amilyen a szóban forgó tett előtt volt. A szeretet műve tehát a lelkiismeret által diktált tetteken keresztül valósul meg. A hit, remény és szeretet ismeretelméleti eredője a személyiség rejtett titka marad. Nem tudjuk, „honnan ered és mi a forrása”, csak azt tudjuk, hogy „a szívből” fakad ez az isteni fluidum. De „ez a hely rejtett vagy titkos” (i. m. 9.).

Hogy hol van ez a hely, senki sem tudja, eredetét, ahol „a szeretet számtalan patakja fakad”, titokzatos homály fedi. „Egyetlen ilyen patakot sem követhetsz végig a rejtett forrásig” (i. m.). A felebarát kategóriája ily módon csak a szeretetcselekedetben jelenhet meg, amely nyomot hagy maga után a világban. A szabadság ismeretelméleti mélységének e radikálisan új felfogása egyúttal titkos helyet tár fel a bensőségesség birodalmában az önformálás, az én beteljesítésének folyamata számára. A bizalom „a hitből fakad” (i. m. 227.). Ez ad reményt számunkra arra nézvést, hogy a világ képes a minőségi változásra. Ezt azonban semmi sem garantálja, ellenkezőleg, könnyen csalódhatunk reményeinkben. De „pontosan mert az egzisztencia próbára fog tenni téged, próbára teszi a te szeretetedet vagy azt, hogy van-e benned szeretet, pontosan ezért az értelem segítségével szembesít téged igazságával és hamisságával az ellentétes lehetőségek egyensúlyában, ezért ahogy te most ítélsz, vagyis ahogy most *választasz* az ítélsben, azzal fel kell tárulnia annak, ami benned lakozik.” (uo.)

A szabadság e nyitott terében semmi rossz nem történhet velünk. Fontos azonban le- szögeznünk, hogy a bennünk lévő szeretet ellenszegülhet a szabadságnak, mégis csak a „szerelem szolgálata” óvhat meg bennünket a „kétségbeeséstől”. Kierkegaard azt mondja, hogy „a kétségbeesés a személynek a legbenső lényétől való elszakítottaságából, a kapcsolat elvesztéséből” fakad, és ettől egyvalami védhet meg, nevezetesen „az örökre szóló változás a kötelességből fakadó *kellés révén*” (i. m., 37.).

Hasonló értelemben esik szó a politikáról is. Paul Ricœur a Jan Patočka *Eretnek esszék a történelem filozófiájáról* című művéhez írt bevezetésében azt állítja, hogy „a politika végét a szabadságnak szentelt élet jelenti, nem pedig a pusztta túlélésért vagy akár a jóléért folytatott élet; hogy a politikus ember olyan történeti létező, aki a történelmet a szabadság megvalósulásaként szemléli egy olyan nyilvános térben, amelyet a szabadságra való szabadság nyit meg; végül, hogy a filozófia a politika és a történelem körülményeire és lehetőségeire vonatkozó szabad gondolat, amint azt Platón *Állama*, valamint Arisztotelész *Etikája* és *Politikája* óta tudjuk.” (Ricœur 1996: VIII.)

A cselekvéshez azonban mégis bátorságra van szükségünk, hogy kiléphessünk a sokféle függés megnyomorító hálójából, és valódi szükségleteinkre koncentrálhassunk. Az emberi lény kiteljesedése csak akkor lehetséges, ha képes felismerni önnön szükségleteit: „Az, akiben a szeretet igényként él, minden bizonnyal szabadnak érzi magát a szeretetben” és „sosem válik rossz értelemben függővé, mivel (...) egyedül a kötelesség az, amitől függ, és egyedül a szolgálat szabadíthatja fel.” „A szeretet e »kellés« által válik szabaddá, mert ez a legüdvösebb függetlenség. Az ilyen szeretet szilárd, és tárgyának esetlegessége nem rendítheti meg.” (Kierkegaard 1995: 39.)

3. Szeretetpolitika: A szeretet cselekedetei

Egyikünknek sincs felhatalmazása arra, hogy ítélkezzen mások tettei felett. Mint azt már láthattuk, a megkettőződés jó iránymutató; arra emlékeztet bennünket, hogy gondolatainknak és cselekedeteinknek összhangban kell lenniük egymással. A feladatot azonnal végre kell hajtunk, mihelyt tudatára ébredünk annak, hogy mit kell tennünk. Ha emberi lényekkel van dolgunk, a felebaráti szeretet kötelessége minden pillanatban új feladatot jelöl ki számunkra. A kapcsolatok által meghatározott személyiség kierkegaard-i ontológiája azonban egy meghatározott személy létét feltételezi, melyet Kierkegaard valamennyi írásában „egy embernek” nevez, mintegy lázadó gesztusként, kora filozófiai kollektívizmusával szembeni tiltakozásul. Hogy mégsem valamiféle atomisztikus elképzelést takar ez az elnevezés, azt a kései alteregója, Anti-Climacus neve alatt kifejtett relacionista ontológiája bizonyítja, amelynek értelmében az emberi lény két dolog, a végesség és a végtelenség, a szabadság és szükségszerűség szintézisét valósítja meg, amitől azonban még nem válik személyiséggé, mivel a személyiség léte egy harmadik elem, a szellem jelenlétét is igényli (Kierkegaard 2004: 13.). Itt ismét megkettőződésről van szó: az ember nem létezhet a fizikai és a pszichikai szféra összekötését biztosító szellem nélkül (i. m. 81). E meghatározás szerint a szellem jelenléte az önmagához és másokhoz egyaránt kapcsolódni tudó, integráns személyiség feltétele. A személyiség fejlesztése életre szóló létfe-ladat, amelynek feltétele a másokhoz való megfelelő hozzáállás. A kölcsönösségen alapuló önmeghatározás, a belső hitelesség, a szellem komolysága is újfajta hangsúlyt kap ebben az ontológiában, a belső állapot és a külvilágra irányuló cselekvés egysége pedig követelményként fogalmazódik meg. *A szeretet cselekedeteiben* Kierkegaard a szeretetigény dimenzióinak és jelentőségének feltárásával építi tovább a felebaráti szeretet fogalmát. Az ember boldogsága a szeretet és a kölcsönösség iránti alapvető igényéből fakad. Kierkegaard vitatja, hogy Istenhez való viszonyunk feltétlenül egyetemes, preferencia nélküli szeretet volna, amely különbségtétel nélkül „mindent egyformán szeret” (Kierkegaard 1995: 269–273.). Az egyén és a közösség közötti kapcsolat bonyolult dinamikáját csak úgy érthetjük meg teljes mélységében, ha ismerjük a kétértelműség stratégiáját, mely Kierkegaard valamennyi művét jellemzi: „Ha az olvasó netán nem tudatosítaná megfelelőképpen ezt a kétértelműséget, akkor a szerző feladata, hogy ezt nyilvánvalóvá tegye. Más szóval a kétértelműség és a homályosság tudatos és szándékos a szerző részéről, mivel e sajátosságok szervesen összefüggnek alkotói munkájának dialektikus jellegével.” (Kierkegaard 2009: 29.) Az alkotói folyamat dualitásában Kierkegaard-nak a modern társadalom szerkezetét érintő közvetett kritikáját ismerhetjük fel, amely a szellem elvesztéséről, az eltömegesedésről, a kegyetlenség és a monstrozus illúziók elharapódzásáról szóló eszmefuttatásban nyer kifejezést, és amelyet Kierkegaard a modern nyugati világban uralkodó gyűlöletpolitikával hoz összefüggésbe. „Az emberi lélek és a korszellem ismerője, a politika, a gazdaság, a társadalmi élet, az intézmények és a történelmi folyamatok éles szemű kritikusa volt. Élete utolsó korszakában tett megállapításai fontos hatást gyakoroltak a filozófia alakulására”

(Villaseñor 2018: 35), amit Climacus újszerű módon szubjektív gondolkodásként határoz meg.⁶ A tudat felől a gondolkodó szubjektum felé elmozduló egzisztenciális fordulat formájában szintén megkettőzéssel van dolgunk, amely egy „olyan nyitottságban megy végbe, ahol az egyén mindvégig megmarad az individuum és a közösség közötti köztes térben, miközben az individuumnak a közösségen belüli pozicionálására vonatkozó kérdést folyamatosan napirenden tartja” (Milić, Repar: 109.).

Hogy a személyesség erejét szembeszegezhessük a normatív tudás és viselkedés etikájával, az igazság szubjektivitását kell feltételeznünk, amely individuális, mégis autentikus; a szubjektív gondolkodóra pedig a politikai közvetítés feladata hárul.⁷ A modern világban egy új egésznek vagyunk a részei, melyet a jelentésvesztés közös tapasztalata egyesít. A Nyugat történelmében végbemenő paradigmaváltás azonban visszafordíthatatlan, amint arra Jan Patočka is felhívja a figyelmet: „Egy isteneitől megfosztott kor embere nem csupán más dolgokat lát, de másként is látja azokat, mint az, aki elmondhatja, πάντα πληρή θεον, vagy aki az idegent konyhájában is fogadhatja, mert ott is vannak istenei. Az egyes történeti világok a mindennapiság szférájában, meglehetősen közel állnak egymáshoz, ez a szféra azonban semmiképpen nem autonóm” (Patočka 1996: 262.). Patočka szerint az *adikia* fogalma kínálja a kulcsot a megértéshez, mivel az emberi lényt emiatt sújtja az „individuáció villámcsapása”, amely felemésztja az életét. A Másikat csak úgy fogadhatjuk el, ha felebarátunk szükségleteinek ugyanolyan fontosságát tulajdonítunk, mint a magunkéinak. Márpedig ez csak önmagunk megtagadása árán lehetséges.⁸ A kettősség megszüntetése a feladat része, amelynek végrehajtásához alázatra van szükség; ám ha élni akarunk, nem tehetünk másként. „Az igazság mozgása hozza létre a művészetet is. Leginkább ebben nyilvánul meg nyitott, jövőbeni jellege, az, amivé lesz; mert az isteni az, ami minden mást megnyit, így megnyitja a Földet és az Eget, de nem mint valami már meglévő, hanem mint ami mindig most »érkezik« (i. m., 279). A szellem elvesztése azonban pozitív következményekkel is jár, bármilyen ellentmondásosnak is tűnjék ez az állítás.⁹ A kérdés, hogy miként maradunk emberek, hogyan lehetünk hűek a humanitás eszméjéhez, egyre nehezebben megválaszolható, ami a régi ökonómia erőzójával, sőt elvesztésével szembesít bennünket, ugyanakkor a szeretetpolitika kontextusában forra-

⁶ Különösen a *Lezáró tudománytalan utóirat a Filozófiai morzsákhoz* című műben.

⁷ Kierkegaard szerint új, transzhistorikus tudományra van szükség; ez annyit tesz, hogy a világ fejlődésének megértése egy bátorságon alapuló egzisztenciális fordulat megtételének képessége lesz. Ennek a fordulatnak az esztétikai, etikai, vallási és politikai élet szintjein való mély megértésén és holisztikus integrációján belül jelenik meg az élet isteni stádiuma, amelyhez hozzátartozik az erőfeszítés nélküli, kreatív és könnyed cselekvés, képességeink kiművelése. „A szubjektív gondolkodó felelős a bensőségesség kiműveléséért. E felelőség nem más, mint hogy tudatában van személyként való létezése egyediségének az indirekt közlés során, amely az egyidejű gondolkodás és cselekvés kettős reflexióját jelenti.” Ezen belül létezik. (Bővebben lásd Repar 2016b: 101. skk.).

⁸ Patočka az emberi élet három alapvető fázisát különbözteti meg, amelyek mindegyikének megvan a maga eredeti formája, (direkt vagy indirekt) jelentése, időbelisége; ezért beszél Patočka az elfogadás, a védekezés és az igazság fázisáról (lásd még Patočka 1996: 276).

⁹ „Az ellentmondás elve megsemmisítésének egzisztenciális kifejeződése az, ha az ember ellentmondásban van önmagával. Az abszolút szembeállítás szenvedélyben benne foglalt teremtő mindenhatóság, amely az egyént szilárd elhatározásra készíteti, átalakul a megfontoltság és a reflexió extenzitásával – annak tudása és megélése ez, hogy ami csak létezik, az ellentmondásban van önmagával, vagyis egyáltalán semmi. Az ellentmondás elve erősíti az egyént önmagába vett hitében, úgyhogy – akárcsak az az állandó hármas szám, amelyről Szókratész oly szépen beszél, s amely inkább szenvedne el bármit, mint hogy négy vagy akár egy nagyon nagy kerek szám legyen – inkább lenne valami kicsi, de még mindig hű önmagához, mint mindenféle dolog, ellentmondásban önmagával.” (Kierkegaard 2009: 97.)

dalmian új tartalommal tölti meg a szeretetcselekedet fogalmát: „Minden évszakban találunk munkát és elvégzendő feladatot” (Xenofón 2007: 84.; 5:5.). A munka csak a szabadság talaján lehetséges, a felszabadulást pedig a szeretetcselekedet kötelességétől remélhetjük.

4. A szeretet politikája: a kapcsolatok új ökonómiája

Az európai történelemben, mai tudásunk szerint, valamikor a 19. század közepe táján indult meg az a robbanásszerű fejlődés, amely a modern világ kialakulásához vezetett. A kapitalista termelési mód megváltoztatta az egyénnek a munkához és a kötelességhez való korábbi viszonyát. Az állam és a társadalmi közösségek szekularizációjával az individuális szemlélet vált dominánssá, ugyanakkor a tömegek befolyása és az etnikai elv sosem látott mértékben megerősödött. Márpedig ha az etnikai elv győz a humanitás felett, az előbb-utóbb népirtáshoz vezet, amint azt az utóbbi évszázadok történelme ékesszólóan bizonyítja. Az anyagi javak birtoklásának vágya ennél is mélyebben gyökerezik, egész országok, nemzetek tönkretételéért felelős. Kierkegaard felhívja a figyelmünket azokra a veszélyekre, amelyeket a tömegek démoni manipulációja, valamint az etnikai elvnek a spirituális elv feletti dominanciája hoz az emberiségre. A szekularizáció azt eredményezi, hogy a mindentől elszakított, az orgiasztikus egyesülés mámorára áhítózó modern ember a monstruózus illúziók könnyű prédájává válik. A következmények súlyosak: „a felelősségtől való megszabadulás, a felelősség érzetének vagy tudatának elvesztése” (Derrida 1995: 1.). A szenvedély természetesen elhomályosítja az ember látását, így a pozitív cselekedetek megvalósításának még a szándéka sem fogalmazódhat meg. Az egyén lelkiereje csökken, szellemi tartása gyengül, olyannyira, hogy már nem képes betölteni a számára rendelt társadalmi szerepet.¹⁰

A szeretetcselekedet lehetőségeinek latolgatásakor más következményekkel is számolnunk kell. A szeretet fogalma a szomorúsággal éppúgy összefüggésbe kerülhet, mint az örömmel, attól függően, hogy passzívan vagy aktívan viszonyulunk-e az élethez;¹¹ aktív tagjai vagyunk-e a politikai közösségnek, vagy az *idióták* közé tartozunk. Ha az utóbbit választjuk, megint két út áll előttünk: az egyik a befelé fordulásé mint passzív cselekvésé, a fennálló társadalmi renddel szembeni passzív ellenállásé, a másik pedig a nem választásé, amikor lemondunk a választásnak még a lehetőségéről is. A mai fogyasztói társadalom az utóbbi felé terel bennünket. Az oktatás, ahelyett hogy a jellem fejlesztését tűzné maga elé célul, felduzzasztja az egót, és a narcizmus zsákutcájába kergeti a mai embert. A tudás ugyanakkor egyre inkább a manipuláció, az emberek felett gyakorolt kontroll eszközévé válik. A mai politikai és gazdasági gyakorlat tehát a kapcsolatok régi ökonómiájának széthullását hozza magával. A 19. században, a fejlődés és iparosodás optimista szakaszában úgy tűnhetett, hogy az emberi lény esszenciáját a gazdaság határozza meg; mára azonban világossá vált, hogy maga az ember a gazdaság esszenciája. Honnan eredt tehát a kapcsolatok egykori ökonómiája, amelyet a posztindusztriális kor modern embere tökéletesen elfelejtett?

Lássuk, mit gondoltak erről az antik görögök: „Ha az *oikosz* védelméről van szó, az *öntevékeny ember* – emberi lény létére – képes betölteni a *ló* szerepét, ha akad, aki vállalkozik a *lovás* szerepére.” (Xenofón 2007: 84.; 5:4. – kiemelés tőlem) A történetíró Xenophón, Szókratész kortársa Kierkegaard szerint hitelesebben közvetíti a mester tanítását, mint Platon; a tőle idézett mondatból négy szót emeltem ki: az *oikosz*, az *öntevékeny ember*, a *ló* és a *lovás* fogalmát. Az *öntevékeny ember* teljes életet él, mert szabadon tevékenykedik közösségében. Tetteik két szempontból is jelentősek, és jelentőségük az *oikosszal* kapcsola-

¹⁰ Lásd még Beck *Character and Deed* című esszéjét (Beck 1944).

¹¹ Lásd még a Kierkegaard *and the Telegraphic Intelligence of the Emotions* című esszét (Søltoft 2018).

tos. Mivel saját közegükben tevékenykednek, védelmet élveznek a külső fenyegetések ellen, közösségük gazdagítása egyúttal saját boldogságuk forrásává is válik.

Az első két szó, az *oikosz* és az öntevékeny ember az ökonómia alapköveit jelenti, míg az utóbbi kettő, a *ló* és a *lovas* már a mozgás (*kinézisz*) dinamikáját fejezi ki. A *lónak* különös jelentősége van az ökonómia egészének működésében, ám *lovas* nélkül hatását nem tudja kifejteni. Ebből akár arra a következtetésre is juthatunk, hogy a mai ökonómia össze fog omlani, hiszen a *lónak* nincs valódi lovasa. A fejlett technológiára épülő társadalmunkban éppen a cselekvéshez szükséges bátorság hiányzik, legalábbis egyoldalúan működik, s ily módon az ökonómia eredeti rendeltetése feledésbe merül.¹²

De még ha léteznek is öntevékeny individuumok, ha kezdeményezéseikre nem érkezik válasz, veszélyes egyensúlyvesztés állhat elő a közösségen belül. Az aktív egyén, aki szeretetcselekedetei által határozza meg saját énjét, azt kockáztatja, hogy feleslegesen pazarolja az erejét. Mert hiába teljesíti a felebaráti szeretet kötelességét egy-egy embertársával szemben, ha felelős cselekedete nem talál visszhangra a közösségben. A *ló lovas* nélkül, a társadalom irány és cél nélkül marad. A közösségi kapcsolatok szétesése miatt az önmagát megvalósító *Én* az önmegvalósításra képtelen *Én* kétségbeesésével szembesül, és „a veszéllyel való szembenézés vagy fanatikus hősiesség” dilemmájával kell megbirkóznia. „A *bátorság* fogalma magában foglalja a *veszéllyel* való szembenézést” (Khan 2018:26.). Ez a veszély rendkívüli: az eltörölt, megszüntetett egyént szelleme elvesztése után most a fizikai megsemmisülés fenyegeti. A modern nyugati társadalom célját és értelmét veszítette, a mai ember pedig túlságosan elfoglalt ahhoz, hogy önmagával és másokkal foglalkozzon. Ebben áll tehát a történelmi probléma, ám ahogy Patočka írja az *Eretnek esszé*kben, a történelem problémájának szükségszerűen megoldatlannak kell maradnia. Éppen ez nyitna teret a filozófia számára feladata betöltéséhez, ehhez azonban az európai filozófiának vissza kellene térnie a héraikleitoszi dialektika tapasztalatához. Maga Kierkegaard egész életében hű maradt hozzá: az indirekt közlés módszere szorosan kötődik mind a héraikleitoszi, mind a szókratészi módszerhez. Még maga a szeretet sem manifesztálódik közvetlen módon, „csak valami másban, cselekedetben és megnyilatkozásokban, és végül, de nem utolsósorban, a Másikhoz való viszonyban”. (Milić 2018: 391.)

Milić „szeretetküzdelemről” beszél, amelyen egyfajta univerzális kommunikációt ért.¹³ A küzdelem a nyugati civilizáció történetének motorja; *Polémosz* mindenek atyja, aki mindenütt jelen van. Patočka az éjszaka és a nappal metaforáival írja le a küzdelmet, ahol az éjszaka a történelem tudattalanját jelképezi. A modern nyugati civilizáció az egyén felelősségét hangsúlyozza, ám az egyén gyengeségéről, hatalomtól való megfosztottságáról nem akar tudni; a szenvedély elfojtását írja elő, ugyanakkor kiszolgáltatja az embert a szenvedélyeinek, ami rossz lelkiismerethez vezet. Csak a Nappalról tudunk beszélni, mert az Éjszakától, a tudattalantól rettegünk. Ez a kettősség az emberiséggel egyidős, de az ősidőkben a nappal és az éjszaka természetes körforgását nem kísérte semmiféle szorongás.

A kierkegaard-i filozófia a küzdelmet nem *polémiaként*, hanem a szeretet harcaként értelmezi, az ősi felfogás szerint. „Megválaszthatjuk, hogy miként éljünk; hallgathatunk az eszünkre és a szívünkre ahelyett, hogy a másik kirekesztésének szándéka vezérelné tetteinket. Módunkban áll azt választani, amihez személyesen kötődünk. Az egzisztencialista gyakorlat a rólunk és nekünk szóló diskurzushoz kapcsolódik, és azt a feladatot rója

¹² Arisztotelész a *Politikában* a gazdaság két típusát különbözteti meg. Az első alapja az *oikosz* (háztartás), és az emberi szükségletekhez (*oikonomia*) kapcsolódik; a másik alapja a *khremata* (pénz), és a pénzkereset a célja (*krematizmus*).

¹³ A megfogalmazást Uros Milić alkalmazza Kierkegaard-nak a szeretetre vonatkozó egzisztencialista dialektikájával kapcsolatban, *Singularity and Existential Communication* című jelentős tanulmányában (Milić 2018).

ránk, hogy válaszunk, és választásra biztassunk másokat is. (...) Ez a diskurzus összhangban áll az együtt-lét ősi ontológiai állapotával.” (Repar 2016b: 9.)

A démonikust azonban egy efféle stratégia sem tudja felszámolni. Mindig fennáll a veszélye annak, hogy a diskurzustól visszacsúszunk a monológhoz (Mininger 2008: 516.). Hogyan tételezhetünk újra célt és értelmet ebben a problémahalmazban, honnan merítünk bátorságot az élethez? Úgy tűnik, ehhez nem kevesebbre van szükség, mint „a *metanoiára*, megtérésre, noha nem annyira vallási, mint inkább filozófiai értelemben.” „Az Éjszaka terjeszkedésének korszakában mi lehet az, amiben megmutatkozik a kollektív terv, a magányos filozófus tisztánlátása? Patočka egyetlen képletbe sűríti a választ: »a megrendültek szolidaritása minden ellentmondás és konfliktus közepette«” (Ricœur 1996: XVI). A nyugati gondolkodás történetében ilyen bátorságot tükröznek például Baruch Spinoza politikai teológiai gondolatai. Spinozát a közösség a hitközségből történő kizárással „jutalmazta” civil kurázsijáért. Spinoza esete a Nyugat mélységes képmutatásának illusztrációja: az ítélet, a kiátkozás alapján véve etnikai jellegű volt, kierkegaard-i értelemben, aki az etnikai fogalmát az etikaival állította szembe. Évszázadokkal később a cseh filozófus, Jan Patočka az életével fizetett politikai bátorságáért, ám ezúttal ideológiai okok álltak a háttérben. Ezek szerint az egzisztenciális kommunikáció, amelyet Kierkegaard a hithez kapcsol, a valóságban exkommunikációt jelent? Honnan merítsünk erőt, bátorságot a cselekvéshez, a kitartáshoz?

A nyugati világ mai politikusai láthatóan nem tudják, miről beszélnek, azt pedig még kevésbé, hogy a fecsegésük¹⁴ milyen következményekkel jár.

5. Konklúzió

Kevés időnk maradt; itt az ideje befejezni, mielőtt leszáll az Éj. Ahhoz, hogy képessé váljunk az egzisztenciális választásra, önmagunkká kell válnunk, és fenn kell tartanunk önmagunkban a szabadságra való képességet. Az Én szabadság (Kierkegaard 1991: 159, magyarul: vö. Kierkegaard 1998: 186.). A felejtés ellentéte éppen ezért nem az emlékezés, hanem a remény, egészen pontosan a szeretetbe vetett igaz hit. „A spirituálisról szóló beszéd szükségképpen metaforikus” – írja Kierkegaard (1995: 209.). A remény pedig a jövőre és a lehetőségre, a szeretetpolitika lehetőségére irányul. Kierkegaard meglehetősen szkeptikus azt illetően, hogy az ember visszaterelhető-e a benne eredendően meglévő jó-sághoz, sokkal inkább a „jóságra való képtelenséget” (Martens 1999: 63.) látja az emberi lényben. Ugyanakkor azt is állítja, „a szeretet és az áldozat (...) csak történelmi dimenziókban mutatkozhat meg” (i. m. 72).¹⁵

Mi itt Közép-Európa szívében, ahol az egzisztenciális forradalom eszméje a politikaelenesség politikájában¹⁶ öltött testet, a szeretszerződés kérdését Patočka szavaival fogal-

¹⁴ „Mit jelent fecsegni? A fecsegés a hallgatás és a beszéd közti szenvedélyes szembeállítás megszüntetése. Csak az a személy képes lényegien beszélni, lényegien cselekedni, aki képes lényegien hallgatni. A csend bensőségesség. A fecsegés elébe vág a lényegi beszédnek, s a reflexiónak hangot adva gyengítően hat a cselekvésre, mert elébe vág. De az a személy, aki képes lényegien beszélni, mert képes lényegien hallgatni, nem fog temérdek dologról beszélni, hanem csak egyről, s tudni fogja, mikor beszéljen és mikor hallgasson. A beszédesség egyre nagyobb kiterjedésű; bármiről és mindenről fecseg, méghozzá szakadatlanul.” (Kierkegaard 2009: 97.)

¹⁵ Ez a szintén lázadó gesztusként értékelhető gondolat inkább a távolságról, mint a heideggeri értelemben vett ontológiai különbségről szól. „A távolság feltételek vagy előkészületek nélkül biztosít hozzáférést a Másikhoz, a minden ontológián túli Istenhez. A távolság tehát az ontológiai különbségből adódik, és az etikai parancs győz Létező gondja felett. A metafizika (onto-teológia) helyét a Másik színjátéka veszi át.” (Marion 2001:218.)

¹⁶ Az író-politikus Václav Havel révén.

mazzuk meg. De mielőtt folytatnánk, röviden térjünk vissza Kierkegaard-hoz, akiről köztudott, hogy nem foglalkozott napi politikával, *Az egyes ember* című manifesztuma mégis nyílt politikai tettként értelmezhető. Kierkegaard szerint csak az egyes ember lehet „az át-szellemített képe” annak (Kierkegaard 2009: 66.), amiről bármely politikus álmodik a közösségi szolgálat legtisztánlátóbb pillanataiban. Anti-Climacus meglepő válasza valószínűleg egyikünket sem lep meg többé: „Az emberek azt gondolják, hogy a világnak köztársaságra van szüksége, meg azt, hogy új társadalmi rendre és új vallásra: de senki nem gondol arra, hogy éppen Szókratész az, akire ennek a sok tudás által összezavart világnak szüksége van.” (Kierkegaard 2004: 124., magyarul: Kierkegaard 1993: 107–108.) A felelősség eredetének és az új szeretetpolitika esélyének kérdése megválaszolatlan marad; feleletként csak a hitből fakadó cselekvés jelentőségét ismételhethetjük. „A megrendültek szolidaritása parancsolhat megálljt annak a szellemi mozgósításnak, amely permanens hadiállapotot eredményez.” (Ricœur 1996: XV.) A szeretetpolitikától idegen minden üzleti megfontolás, bármilyen áruhát öltön is. „Visszafizetés nincs.” (Kierkegaard 1995: 350.)

Vessünk még egy pillantást az *Eretnek esszék*re, hiszen az eretnek igazságot keressük „a tudományos technikai csúcán... vállalva a felelősséget az értelmetlenségért” (Patočka 1996: 313): „Ha mindezt figyelembe vesszük, akkor nem szükségszerű, hogy a történelem a mindenség értelmetlen voltának fokozatos megjelenésévé váljék, s talán lehetőség nyílna – egy nagy fordulat, egy hallatlan *μετάνοια* révén – az emberiség értelmes létezésének megvalósítására is. Az ember nem élhet értelem, mégpedig teljes és abszolút értelem nélkül. Ami annyit jelent: nem élhet az értelemnélküliség bizonyosságában. De vajon azt is jelenti-e, hogy nem élhet az értelem keresésében és problematikájában? Nem velejárója-e az igazi – nem szerény és nem dogmatikus értelembe vett – értelmességnek a problémákkal való együttélés? Szókratész tudhatott erről valamit, talán ezért érezzük olyan kifejezőnek egyik kortársunk jellemzését, aki szerint Szókratész, ha talán nem is a legnagyobb, de a legigazibb filozófus. Nem ugyanerre gondolt-e Lessing is, amikor a »bírní az igazságot« helyett a »keresni az igazságot« programját választotta? A helyzet sajátos szint kap, ha Weischedelt – s mesterét – követve világosan tudatosítjuk, hogy a kérdezés és a problémafelvetés nemcsak szubjektív aktus és magatartás, hanem előzőleg már feltételezi a problematikát. Végül pedig: nincs-e magában a valóság lényegében valami titokzatos, s ez a titok szükségképpen szubjektív és magánjellegű-e, amikor valójában annyira világos, hogy mindenben átsugárzik, s világosságát nap mint nap tapasztaljuk? Nem lehetséges-e, hogy a valóság csak azért olyan végtelenül mély, mert nem vagyunk képesek a mélyére látni, s nem éppen ez jelenti-e az ember számára a kihívást és az esélyt az értelem felé vett lendületében, ami azért mégiscsak több, mint a mezők liliomainak virágzása és hervadása az isteni hatalmak szemében?” (i. m., 313.)

Zárásul tegyük fel a kérdést: hogyan integrálhatjuk Kierkegaard tanítását ebbe a diszkuszba? Kierkegaard „nem hisz a tömeg forradalmi erejében, az egyes emberbe veti bizalmát” (Aubreht 2018: 150.). Mi lehetne fontosabb az emberi lény számára, mint hogy megőrizhesse emberlétét, és ne váljon ilyen vagy olyan démoni erők áldozatává? E cél érdekében a szeretet és a lelkiismeret parancsát kell követnie.

Dolenjske Toplice, 2018. július 22.

Irodalom

- ARISTOTLE (1985): *The Politics*. London: Oxford University Press. (Magyarul: Arisztotelész [1984]: *Politika*. Szabó Miklós fordítása. Budapest: Gondolat.)
- AUBREHT D. (2018): *Zaton posameznika*. Ljubljana: KUD Apokalipsa & Central European Research Institute Søren Kierkegaard Ljubljana.
- BECK W. L. (1944): *Character and Deed*. Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 4, No. 4 (Jun., 1944), pp. 547–553. New York: International Phenomenological Society.
- DERRIDA J. (1995): *The Gift of Death*. Chicago: Chicago University Press. (Magyarul: Derrida, Jacques [2000]: A halál adománya. Szabó László fordítása. *Vulgo*, 3–4–5. sz., 144–160.)
- KHAN H. A. (2018): *Kierkegaard and Courage to Act: A Mod-est Account*. In Kierkegaard: Courage to Act. Ed. By Primož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa & Central European Research Institute Søren Kierkegaard Ljubljana, pp. 21–33.
- KIERKEGAARD S. (1983): *Fear and Trembling*. Edited by Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press. (Magyarul: Kierkegaard, Søren [2014]: Félelem és reszketés. Soós Anita fordítása. In uő: *Az ismétlés. Félelem és reszketés. Filozófiai morzsák. A szorongás fogalma*. Előszó. Pécs: Jelenkor, 83–187.)
- KIERKEGAARD S. (1987): *Either/Or*, Part II. Edited by Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press. (Magyarul: Kierkegaard, Søren [2001]: *Vagy-vagy*. Dani Tivadar fordítása. Budapest: Osiris, 425–761., 777–787.)
- KIERKEGAARD S. (1991): *Practice in Christianity*. Edited by Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press. (Magyarul: Kierkegaard, Søren [1998]: *A keresztény hit iskolája*. Hidas Zoltán fordítása. Budapest: Atlantisz.)
- KIERKEGAARD S. (1992): *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*. Edited by Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press.
- KIERKEGAARD S. (1995): *Works of Love*. Edited by Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press.
- KIERKEGAARD S. (1998): *The Point of View*. Edited by Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press. (Magyarul: Kierkegaard, Søren [2000]: Szerzői tevékenységem szempontja. In uő: *Szerzői tevékenységéről*. Hidas Zoltán fordítása. Debrecen: Latin Betűk, 27–122.)
- KIERKEGAARD S. (2004): *The Sickness unto Death*. Edited by Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press. (Magyarul: Kierkegaard, Søren [1993]: *A halálos betegség*. Rácz Péter fordítása. Budapest: Göncöl.)
- KIERKEGAARD S. (2009): *Two Ages*. Edited by Howard V. Hong & Edna H. Hong. Princeton: Princeton University Press.
- MARION J.-L. (2001): *The Idol and Distance*. New York. Fordham University Press.
- MARTENS P. (1999): »You Shall Love«: Kant, Kierkegaard, and the Interpretation of Matthew 22: 39. In International Kierkegaard Commentary: Works of Love, vol. 16, pp. 57–78. Ed. by Robert L. Perkins. Macon: Mercer University Press.
- MILIĆ U. (2018): *Posamičnost in ekszistencialna komunikacija*. Ljubljana: KUD Apokalipsa & Central European Research Institute Søren Kierkegaard Ljubljana.
- MILIĆ U., REPAR P. (2017): *Singularity and existential turn*. European Journal of Science and Theology, 13 (3), pp. 109–119.
- MININGER D. J. (2008): *Allegories of the Demonic*. In Kierkegaard Yearbook, pp. 514–529.
- PATOČKA J. (1996): *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Chicago and La Salle: Open Court.
- REPAR P. (2016a): *Chciet nemožné alebo skandalon rozhodnutia: štyri štúdie o Kierkegaardovi*. Prešov. Vydavateľstvo Michala Vláška.

- REPAR P. (2016b): *Decision and Existential Turn*. Toronto – Ljubljana: Kierkegaard Circle, CERI-SK and KUD Apokalipsa.
- RICOEUR P. (1996): *Introduction*. In Patočka J. *Heretical Essays in the Philosophy of History*. Chicago and La Salle: Open Court.
- SCHMIT C. (2005): *Political Theology*. Chicago – London: The Chicago University Press.
- SØLTOFT P. (2018): *Kierkegaard and the Telegraphic Intelligence of the Emotions*. In Kierkegaard: *Courage to Act*. Ed. By Primož Repar. Ljubljana: KUD Apokalipsa & Central European Research Institute Søren Kierkegaard Ljubljana, pp. 54–68.
- VILLASEÑOR O. H. (2018): *Courage to Act in a World Without Temper*. In Kierkegaard: *Courage to Act*. Ljubljana: KUD Apokalipsa & Central European Research Institute Søren Kierkegaard Ljubljana, pp. 34–53.
- XENOFÓN (2007): *Oikonomikos. / O prosperujúcej domácnosti*. Bratislava: Kalligram.

GETTO KATALIN fordítása