

Farkas Szilárd

∴ PTE, BTK, Filozófia Doktori Iskola
∴ farkas81@freemail.hu

HATÁRHELYZETBEN – TAVASZY SÁNDOR KIERKEGAARD-KÉPE

Border Situation – Picture of Kierkegaard by Sándor Tavaszy

Hazánkban Søren Kierkegaard neve – Lukács 1910-es esszéjét leszámítva – jórészt ismeretlen volt egészen a 30-as évekig, amikor gyors egymásutánban több könyv is napvilágot látott a témában. Tavaszy Sándor, a kolozsvári egyetem tanára írta ezek közül az elsőt 1930-ban, majd három év múlva újabb tanulmányában jutott kulcsszerephez a dán filozófus. A kettő között jól látható a megtett gondolati út, a kontextusteremtés érdekében tett erőfeszítések. Tavaszy – valószínűleg intellektuális érzékenységének és a történelmi szituációnak is köszönhetően – olyan eszmerendszereket tudott működtetni, mint az egzisztencializmus, a krizeológia, a kisebbségfilozófia, a barthi és a heideggeri koncepció, így rámutatva a Kierkegaard-ban rejlő lehetőségek gazdagságára.

Kulcsszavak: Tavaszy Sándor, Søren Kierkegaard, egzisztencializmus, kisebbség-filozófia, recepció, válság-filozófia, dialektikus teológia

Tavaszy Sándor (1888–1951)¹, a kolozsvári egyetemen református teológia tanára, püspöki titkár, majd az egyetem filozófia professzora. Közéleti, szerkesztői és pedagógusi tevékenysége következtében az 1920-as évektől az erdélyi szellemi élet meghatározó alakja volt, akire munkásságának egyik fontos állomásán hatott a dán filozófus, utat mutatva számára egy válságos, zavaros, érthetetlen korban.

Több szempontból is jellemzőnek érezzük a szerzővel kapcsolatban a „határhelyzet” fogalmát. Műveiben, életében újra meg újra határok átlépése közben érhetjük tetten Tavaszy Sándort. Hol a trianoni szerződés által kijelölt földrajzi és szellemi mezsgyén egyensúlyoz, hol a teológus és a filozófus vív küzdelmet benne. Felismerte a kierkegaard-i döntés, az „ugrás” jelentőségét, és meg is tette a visszavonhatatlan lépést az idealizmusból az egzisztencializmus és a dialektikus teológia irányába. Igyekszem majd különös figyelmet szentelni ezeknek az eseteknek, és az elemzés produktív részévé tenni őket.

¹ Életrajzi adatait és műveinek bibliográfiáját lásd: TONK 1999. 178–217.

Tanulmányom célja, hogy bemutassa a Tavaszy Sándor által látott, megértett és interpretált Kierkegaard-t. A szerző a dán gondolkodóval két írásában foglalkozott, az 1930-as *Kierkegaard személyisége és gondolkodásában*, illetve az 1933-ban íródott *A lét és valóság. Az egzisztencializmus filozófiájának alapproblémáiban*. Veres Ildikó szerint ezek az írások a válságproblematikát tárgyaló írások közé tartoznak. Ez a témakör és a huszadik század első évtizedeiben kibontakozó filozófiai irányzat, az egzisztencializmus lesz az, ami Tavaszy Sándor Kierkegaard-képének feltérképezéséhez nélkülözhetetlen. Főként a harmadik elem, a kisebbségfilozófia fontosságának, de az egész kép létrejöttének, „sajátosságainak” megértéséhez látnunk kell magát a korszakot is, az akkori Magyarországot és Erdélyt, amelyben ez megszülethetett. A két könyv általános szempontok alapján történő bemutatása mellett ezen három témakör tárgyalása adja a dolgozatom gerincét.

Mikortól beszélhetünk magyar filozófiai hagyományról? – teszi föl a kérdést Tonk Márton (TONK 2010: 32–38). Rövidre zárható lenne a felvetése annak a – sokak által hangoztatott – álláspontnak a képviselésével, hogy nincs is magyar filozófia. A szerzővel együtt fontosnak tartjuk reflektálni erre a problémára, hiszen csak így teremthetünk „legitim alapot a magyar nyelven művelt filozófiára, filozófiatörténetre vonatkozó bárminemű kutatásnak” (TONK 2004: 250).

Egy másik írásában Tonk határozott véleményt formált a nemzeti (magyar) filozófia létezése körül – az 1980-as, de tulajdonképpen a századfordulós évektől – zajló vitában, és a legfontosabb álláspontok ütköztetésével, a következmények bemutatásával igyekezett lezárni azt (TONK 2004). Kissé (ön)ironikusan hazánkban a filozófiatörténet művelésének „tárgykonstitutív” formájáról beszél, „mely filozófiatörténet-írási módozat alatt a kutatási területét előzetesen megalakító, létrehozó, a tárgyat mindenekelőtt konstituáló – valljuk be, igencsak újszerű – filozófiatörténetet érthetjük” (TONK 2004: 251). Hangsúlyozza, hogy ahhoz, hogy bármiféle – akár elmarasztaló – ítéletet mondhassunk a magyar filozófiáról, sokkal alaposabban, mélyebben meg kell ismernünk, fel kell még tárnunk. Hiszen könnyű ítéletet mondani valamiről, amit nem ismerünk, de aztán visszas ennek alapján állítani, hogy nem érdemes a figyelmünkre. „És akkor végre tudni fogjuk, miről is beszélünk” – ahogyan Nagy András mondta, amikor a magyarországi Kierkegaard-recepcióval kapcsolatban vetette fel ugyanezeket a kérdéseket és problémákat (NAGY 2011: 180).

Ugyanakkor Tonk rámutat az erdélyi – és tulajdonképpen általában a magyar – filozófiai élet egyik sajátosságára, a töredezettségre, szakaszosságra. A történelem viharainak is köszönhető, hogy nem alakult ki egy egységes filozófiai hagyomány a magyar nyelvterületen, azonban – véleménye szerint – négy nagyobb gondolkodástörténeti-tematikus időszak különíthető el Erdélyben. Az első a *századfordulót megelőző évektől Trianonig* terjedő időszak, amelyben a

korabeli német filozófiai hatás dominál. Emblematikus figurája ennek az időszaknak Böhm Károly, elsősorban a nemzeti filozófia megteremtésére irányuló programjának meghirdetése miatt.

A két világháború közötti időszakra tehető az erdélyi filozófiai élet második – vizsgálódásunk szempontjából legfontosabb – „nagy” korszaka, amelyben olyan gondolkodók alkottak, mint Bartók György, Kibédi Varga Sándor, Kristóf György, Makkai Sándor, Ravasz László, Varga Béla, Tankó Béla és Tavaszy Sándor. Mindannyian a kolozsvári Böhm-iskola vonzáskörzetébe tartoztak, ismerték egymás műveit, munkásságát, amit a gyakran polemizáló vagy épp a másik gondolatmenetét folytató szövegek bizonyítanak.²

Katakлизмaként – és emiatt korszakhatáráként is – jelenik meg az erdélyi magyar filozófia történetében a trianoni békeszerződés aláírása. Találunk olyan gondolkodókat, mint például a Veres Ildikó által bemutatott Tavaszy Sándor, Makkai Sándor és Varga Béla, akik nemcsak „elméleti megoldásait keresték a kisebbségi létnek, hanem tanárként, közíróként, különféle szervezetek, szerkesztőségek tagjaiként vagy vezetőiként aktív formálói is voltak a Trianon utáni valóságnak” (VERES 2005: 5). Akik nem fordultak a közélet és az aktuálpolitika felé, azok eszmei horizontja is komoly változáson ment keresztül. „Gondolkodásukra általában véve jellemző a kortárs európai filozófia tartalmainak az erdélyi magyar kultúra, művelődés és társadalom problémáinak elemzésében való »kihasználása«, a kisebbségi lét ontológiai, etikai, axiológiai vizsgálata” (TONK 2010: 35). Általánosan megfigyelhető tehát, hogy a szisztematikus filozófiai kérdésektől a kisebbségi lét és kultúra aktuális problémái felé fordul a kor gondolkodóinak figyelme. Közülük többen, például Tavaszy is az egzisztencializmusban „a kisebbségi sorban élő ember »égető, szűrő szükségéivel« számoló és a konkrét helyzetfelismerésre alkalmas filozófiát fedezett fel” (BALÁZS 1982: 102). Ennek alapján azt valószínűsíthetnénk, hogy a korszak gondolkodói csupán valami felszínes megértésig, reflexióig és sajátos át- (és félre)értelmezésekig jutottak, de látni fogjuk, hogy vannak – elsősorban a magyar filozófiatörténet szempontjából, de nemzetközi mércével mérve is – elismerésre méltó, eredeti elemeket felvonultató teljesítmények, amilyen például Tavaszy Sándoré. Ennek bizonyítása dolgozatom fő célkitűzése.

Az erdélyi filozófia másik két – jelen dolgozat szempontjából kevésbé releváns – korszaka, az 1950-es évektől egészen a 80-as évek végéig tartó szocialista *rendszer váltás filozófiájának időszaka*, illetve az *1989-es újabb rendszerváltással kezdődő időszak*.

Kierkegaard és Tavaszy Sándor kapcsolatára már 1976-ban utalt Gáll Ernő. Tanulmányának kérdésfeltevése, válasz kísérlétei ma is továbbgondolásra méltóak.

² A kor- és eszmetörténeti dimenziók alapos bemutatását lásd: VERES 2005.

tóak, ugyanakkor az egész írás ideológiailag olyan mértékben terhelt, hogy inkább csak „érdekes kordokumentumként” olvasható. Talán a legfontosabb eredményének tekinthető annak a – máig létező – problémának a jelzése, hogy miért az 1930-as években bontakozott ki olyan robbanásszerűen a magyarországi Kierkegaard-recepció. Tavaszgy Sándor mellett olyan szerzők tartoznak ide, mint Brandenstein Béla, Koncz Sándor, Széles László vagy Szeberényi Lajos Zsigmond. Gáll egyértelműen a korban formálódó, egyre ismertebbé váló filozófiai irányzat hatásának tulajdonítja a Kierkegaard iránti érdeklődést. „Tény azonban, hogy azt a filozófust, aki joggal tekinthető Jaspers, Heidegger és Sartre szellemi elődjének, éppen az egzisztencializmus akkori népszerűsége tette ismertté, sőt divatosá” (GÁLL 1976: 227). A szerző mintha reflektálna a Tavaszgy-nál megjelenő kisebbségproblematikára is, de ennek kimondására a kor nem adott lehetőséget. Helyesen ismerte fel azt is, hogy Kierkegaard hatása nemcsak művein, hanem „a belőle merítő szellemi áramlatok” révén is terjedt, de az ebből levonható következtetések elmaradnak, talán a tartalmi korlátok, talán más miatt.

Amikor Tavaszgy Sándor Kierkegaard-képének forrásait akarjuk feltárni, meglepődve tapasztaljuk, hogy ez milyen sokféle, gyakran egymást átható impulzus eredményeként jött létre. A lehető legpontosabb kép megalkotásához a filológiához kell fordulnunk, mindenképpen a felhasznált művekből érdemes kiindulni. Tavaszgy Sándor az 1930-as munkájában már bőségesen hivatkozta a korban rendelkezésre álló szakirodalmat (TAVASZY 1930: 6–7). Feltűnő, hogy a szerző kizárólag német nyelvű műveket említ, akár a primer, akár a szekunder irodalmat nézzük. Ennek oka egyrészt, hogy Kierkegaard műveinek fordítása német nyelvterületen már nagyon korán megtörtént, másrészt jól érzékelhető ebből a két világháború közötti magyar filozófusnemzedék szoros kötődése a német kultúrához.³ Ez pedig a fogalomhasználat tekintetében is meghatározta az egész európai befogadást. Nagy András kifejezetten *Az ész trónfosztására* vonatkozóan fogalmazta meg a következőket, de szavai gyakran többnyire általános igazsággként ismerhetőek fel a magyar Kierkegaard-recepcióval kapcsolatban: „Az idézett szöveg pedig mindig a német fordításból való, olykor szükségképpen eltorzítva vagy terminológiai gondok miatt elnagyolva” (NAGY 2011: 127).

Gyenge Zoltán a német közvetítés szempontjából legfontosabbnak Georg Brandes Kierkegaard-könyvét tartja, ami az 1877-es megjelenését követően alig egy évvel, 1879-ben már németül is olvasható volt. Ezenkívül Rudolf Kassner esszéjét emeli ki, amelyet már 1906-ban elérhető volt, és döntő hatást gyakorolt többek között Lukács Györgyre. Nincs semmi jele, hogy ezeket a munkákat – beleértve a Lukács-esszét is – Tavaszgy használta vagy ismerte volna tanulmánya

³ Lásd erre vonatkozóan: GYENGE 2000.

írása idején.⁴ Használta viszont a 12 kötetes német nyelvű életműkiadást, ami 1923-ban a Theodor Haecker által fordított naplókkal egészült ki. Ez utóbbi – a rá való hivatkozások nagy száma alapján – Tavasz legfőbb forrásának tekinthető. Akkoriban nem csak magyarok, de Európa más – akár több évszázados filozófiai hagyománnyal rendelkező – nemzetei is ezeket a műveket használták, ahogy arra Jon Stewart rámutat a Kierkegaard franciaországi recepcióját bemutató tanulmányában: „Much of French Kierkegaard Reception has been mediated by that of foreign sources. One of the most important of these was the body of German translations and secondary literature on Kierkegaard, which began to appear at a remarkably early period. [...] Christoph Schrepf’s (1860–1944) 12-volume translation of Kierkegaard’s *Gesammelte Schrifften* appeared in 1909–22, with an expanded second edition following in 1922–25. This was the text that most French scholars were working with until they received translations in their own language, which began to appear in the 1930s. The early picture of Kierkegaard in France was largely shaped by German intellectuals influenced by him” (STEWART 2009: 426–427).

Az 1930-as Tavasz-mű, amely a *Kierkegaard személyisége és gondolkozása* címet viseli, és amely Lukács György esszéje után az első magyar nyelvű próbálkozás a Kierkegaard-univerzumba történő bepillantásra, forrásait ezzel szinte teljes egészében feltártuk. Nyoma sincs még itt annak a sokféle összetevőnek és interpretációs iránynak, ami a három évvel későbbi *A lét és valóság*ot jellemzi. Ennek legfőbb oka valószínűleg abban keresendő, hogy a két mű megírásának célja egészen eltér egymástól. Míg az elsőnél a kierkegaard-i gondolatok befogadása, megismerése és közvetítése a döntő, addig a másodiknál ezeknek – az egzisztencializmusig és a heideggeri filozófiáig vezető úthoz történő – felhasználása, beépítése dominál, ahogy azt dolgozatomban második felében igyekszem majd bizonyítani.

Az alig tizenkét oldalnyi tanulmány első fejezeteiben a biográfiai szempontú megközelítés dominál. Írása szükségességét Tavasz azzal indokolta, hogy az európai szellemi életre komoly hatást gyakorló gondolkodót a magyaroknak is meg kell ismerniük. Jelentőségét leginkább abban a nem túl eredeti, de elfogadható tulajdonságában látta, hogy képes volt a kor lelkének mélyére hatolni.

Két és fél oldalon sorjáznak aztán Kierkegaard életének – azóta mitizált és unalomig ismételt – eseményei, amelyek mögött a szerző folyamatosan a lelki

⁴ A következő munkákra hivatkozik: Diem, Hermann: *Philosophie und Christentum bei Sören Kierkegaard*. München, 1929; Falkenberg, R.: *Gesichte der neueren Philosophie*. Leipzig, 1913; Genner, A.: *Sören Kierkegaard*. Stuttgart, 1925; Gilg, Arnold: *Sören Kierkegaard*. München, 1926; Haecker, Theodor: *Sören Kierkegaard*. München, 1927; Höföding, Harald: *Sören Kierkegaard als Philosoph*. Stuttgart, 1922.

indíttatást, a „búskomorság” okait keresi. E rész zárásaként a koppenhágai filozófus életében megjelent műveinek felsorolását találjuk. A publikálásuk dátuma mellett minden esetben német címek szerepelnek, aminek okait az előző részben részletesen körüljártuk.

A harmadik egység Kierkegaard személyiségének megfejtésére vállalkozik. Tavaszyl jól látta a „való élet és az élettelen gondolkodás” szoros kapcsolatát, illetve az „egymásnak ellentmondó életszférák” folytonos küzdelmét, a feszültségükből táplálkozó életművet. Kiemeli az erős reflektáló hajlamot, amelynek köszönhető különleges érzékenysége, ami újra meg újra arra sarkallta, hogy ne kiveselkedjen az igazság keresésének. Azonban hangsúlyozza, hogy nem az idealizmus elvont, „hideg, holdfényrel ragyogó” igazsága csábította. „A definíció nem az ő életeleme, vagy csak abban a sokretesi értelemben, hogy a megnyert definícióban új hajtóerőt nyer, hogy tovább kérdezzen” (TAVASZY 1930: 8).

Személyiségének másik lényegi vonása a „rendkívül érzékeny erkölcsi gondolkodása”, aminek bizonyítását Tavaszyl abban látta, hogy Kierkegaard „élete minden eseményét egy-egy nagy erkölcsi fordulat kíséri” (uo.). Tragik(omik)us, sötét, lelkiismerete börtönébe zárt, gyötrődő figuraként állította elének a dán fitalembert, aki „állandóan a nagy belső harcok tüzeiben él s válik élő ítéletté” (uo.). Kissé szentimentális és klisékkel gyengített kép bontakozik ki a szemünk előtt, azonban nem is olyan megmosolyogtató ez az erőteljes személyiségrajz, ha figyelembe vesszük, hogy – legalábbis főbb elemeit tekintve – máig makacsul tartja magát a magyar Kierkegaard-szakirodalomban. Sőt úgy látszik, hogy egyes elemei a mitizálódás folyamatának hatására egyre jelentősebb magyarázó erővel bírnak. Ebben a részben az „igen gazdag és érzékeny elemzések sorozatán keresztül azonban csak a pszichologizálás könnyűsége dominál” – összegzi Nagy András a mű ezen részének hangvételét (NAGY 2011: 146).

Nagy András 2011-es tanulmánykötetének, *Az árnyjátékosnak két írásában – a Hosszú utunk az Enten-Ellertől a Vagy-vagyig* és a *Magyar Kierkegaard* címűekben – is szentel néhány bekezdést Tavaszyl Sándornak. Helyesen látja a válság- és valamelyest a kisebbségi filozófiákhoz vezető irányvonalat, ugyanakkor tévesen rója föl a biografikus szemlélet túlsúlyát a szerzőnek, hiszen ez a kritika egyrészt koridegen, másrészt csupán az 1930-as Tavaszyl-művel kapcsolatban helytálló. „A dán bölcselő életművét – a nagyon is csábító magyarázatokat kínáló – lélektani keretek közé illesztette, s így vetette fel a legfőbb bölcséleti kérdéseket. [...] Az elboruló horizontú Nyugat melankóliája mellett – a szerző értelmezésének személyes vonatkozásait sejtetve – a »realitás« és »egzisztencia« ellentmondásában válik érzékelhetővé az, amit később majd kisebbségi sorsnak neveznek” (NAGY 2011: 146). Ennek alapján úgy tűnik, hogy bár Nagynál lényegében megvannak a fő elemzési irányok, ezek azonban csak alaposabb kifejtés mellett válnak értelmezhetőekké.

A szerző csak a *Kierkegaard személyisége és gondolkodása* című szöveg alapján vázolja föl Tavaszty álláspontját, látszólag tudomást se véve *A lét és valóság* kierkegaard-i vonatkozásairól, aminek következtében a teljes képnek csupán egy kicsiny részletét látja, és ez rányomja bélyegét az egész elemzésre. Ennek ellenére – bár csak jelzés szintjén – történik utalás a Schleiermacherhez és Spenglerhez fűződő termékeny kapcsolatra. További felróható hiányosság, hogy Nagy András mindkét tanulmányában „egy kalap alá veszi” a 30-as évek szerzőit, emiatt a velük kapcsolatos állításai gyakran tetszetősek, frappánsak, sokszor viszont elnagyoltnak tűnnek.

A 30-as mű *Kierkegaard kapcsolatai a filozófiai gondolkodás történetében* címet viselő negyedik része elsősorban az 1841–1842-es Berlinben töltött időszak alapján veszi számba a lehetséges kötődéseket az idealizmushoz. Tavaszty a „Tagebücher” alapján próbálta rekonstruálni ennek az időszaknak az – elsősorban Schellinggel kapcsolatos – érzéseit, gondolatait. Azt állítja, hogy a schellingi filozófia harmadik, „általában »pozitív«-nek nevezett, helyesebben theozofikus” korszakából egyrészt a „spekulatív-ellenes” tendenciák ragadták meg a figyelmét, másrészt a „Grund der Existenz” elmélete. Ezek illeszkedni látszanak abba a képbe, amit később Kierkegaard saját filozófiájaként ismerünk meg. Tavaszty szerint Kierkegaard akkor szakított végleg Schellinggel, amikor felismerte, hogy az „még veszedelmesebb spekulációba keveredett az Abszolútum felett, mint Hegel” (TAVASZY 1930: 10). A szakítás okát pedig egyszerűen abban jelölte meg, hogy „existenciálizmusa nem bírja azt elviselni” (uo.). Érdekes, hogy a szerző éppen ezt a fogalmat használta. Minden bizonnyal annak szándékát láthatjuk itt, hogy a dán gondolkodót közelítse a XX. század első évtizedeiben születő és egyre népszerűbbé váló filozófiai irányzathoz. Állításai talán nem minden esetben állják meg helyüket a mai Schelling-kutatás eredményeivel szemben, összességében mégis „érdekesekek és jellegetesek”.

Tehát már ebben a műben felvetődött a kérdés, amelynek megválaszolására Gyenge Zoltán majdnem hetven évvel később tesz kísérletet: „vajjon mi volt az, ami Schelling előadásában kezdetben megragadja?” (TAVASZY 1930: 9). Ez a kapcsolat amiatt is fontos, mint ahogy Gyenge a Kierkegaard berlini jegyzeteit összegyűjtő kötethez írt utószavában kiemeli, mert „ékesen bizonyítja, hogy igenis létezik átmenet a német idealizmus eszmerendszere és az úgynevezett élet- és egzisztenciálfilozófiák között” (KIERKEGAARD 2001: 160). Gyenge Zoltán tehát felvéve a Tavaszty által elejtett fonalat, próbálta erre a háttértörténeti érdekességre újra ráirányítani a hazai és a nemzetközi Kierkegaard-kutatás figyelmét.

Egy másik kötődés is feltérképezhető a korabeli filozófiai életből, mégpedig – a Schellinggel egy időben Berlinben oktató – Trendelenburg és a dán gondolkodó között. A hegeli filozófia kritikája volt az a téma, amely felkeltet-

te a schellingi filozófiából kiábrándult diák figyelmét. Tavaszgy az egyre éle-
sebb hangú, művek sorában kibontakozó Hegellel folytatott polémiában látta
„azt a novum-ot, amit Kierkegaard filozófiai lángelméje adott a filozófiának”
(TAVASZY 1930: 11). A Kant-kritikát viszont hiányolta a dán gondolkodó mű-
veiből, ennek legfőbb okát – Hermann Diem véleményére alapozva – abban
jelölte meg, hogy Kierkegaard egyáltalán nem olvasta és csak „másodkézből”
ismerte a köniigsbergi filozófus műveit. Ezzel ellentétes véleményt fogalmaz
meg Horváth Levente, aki tanulmányában Kierkegaard Kant-értelmezésének és
-kritikájának bemutatására tett kísérletet.

A szerző által utolsóként említett filozófiatörténeti alak az ókorból való,
ennek ellenére legfontosabb viszony mégis hozzá fűzte a dán gondolkodót.
Tavaszgy – Theodor Haecker, a kierkegaard-i naplók fordítójának véleményére
hivatkozva – egyenesen azt állítja, hogy művének hőse „bizonyos metafizikai
értelemben Sokrates-szel érezte magát lényegrokonságban” (TAVASZY 1930:
11). E filozófiatörténeti kapcsolatokat úgy összegzi, hogy a „kopenhágai
Szókratész” beállítottságát Hegel negatív, Szókratész pedig pozitív értelemben
határozta meg.

Az ötödik és hatodik részben Tavaszgy a valóság és a megismerés problé-
májának középpontba állításával vizsgálta Kierkegaard „gondolkozását”. Ezzel
mintha a három évvel későbbi – *A lét és valóság* című – könyvének utolsó fe-
jezeteit előlegezné meg. Holott a két mű célkitűzése, szemléletmódja a legje-
lentősebb pontokon eltér egymástól, ahogy azt a későbbiek során bizonyítani
igyekszünk majd.

Az ötödik rész azzal a fontos felismeréssel indít, miszerint a dán gondolko-
dónak „nincsen rendszere s van valami paradoxon abban, ha filozófiai reflexióit
rendszerezni akarjuk” (TAVASZY 1930: 11). Ezt az állítását napjainkban is jó
páran elfogadhatónak tartják, sőt már közhelyesnek hat, de a 30-as években el-
ismerésre méltó teljesítmény volt. Rendszerellenességről nem beszél Tavaszgy,
de rendszerbe foglalással szembeni ellenállásról igen, ami akkor válik igazán
érthetővé, ha figyelembe vesszük, hogy a hegeli filozófia kritikája felé halad
tovább a gondolatmenet. Szerinte az egyik legfőbb támadási pont az lehet, hogy
Hegel a valóság teljes rendszerét ígérte, figyelmen kívül hagyva azt, hogy „ami
nem kész, nem befejezett, nem lehet szisztémába zárt” (TAVASZY 1930: 13).
Az általános, az absztrakt fogalmához Kierkegaard a nem létezőt kapcsolta,
míg egyedüli létezőként az egyest, a szubjektumot, az „existenciát” véli elismer-
ni. A valóság „a személyes lét közvetlenségével”, az időiségben adott számunk-
ra. Itt pedig már mintha nem is kierkegaard-i, hanem heideggeri fogalomkörbe
kerültünk volna.

A tanulmány utolsó részében továbbra is a hegeli gondolati építményen –
pontosabban a vele szemben megfogalmazott ellenvetések körén – belül moz-

gunk. Tavasz helyesen látta, hogy Hegel „ránehezedik a maga korára”⁵, olyan erős hatást gyakorolt, amely alól nem tudta kivonni magát senki sem, a német idealizmust magába szívó dán ifjú sem. Felismerte jelentőségét abban is, hogy Kierkegaard saját filozófiáját vele vitatkozva volt képes kialakítani.⁶ Ezután azonban mintha egyre távolodnánk Hegeltől, hiszen Tavasz már a megismerés kierkegaard-i fogalmának kifejtésére koncentrált. Azt mondta, hogy „igazság csak ott van, ahol az ember már tud kritikailag összehasonlítani” (TAVASZY 1930: 14). Ennek feltétele az emlékezés, ami lehetővé teszi a reflexiót, ugyanakkor a kételkedéshez köthető akarati mozzanat miatt az egész folyamatnak etikai vonatkozásokat tulajdonít.

A „kopenhágai Szókratész” lángelméjét ezért abban látta megnyilvánulni, hogy – a hegeli szemüveget levéve, összetörve – képes volt felismerni „a valóságban egzisztáló ténylegességek” minőségi különbségeit, és megérteni, hogy az „existáló Én” életének minden fontos változása ugrással, valamilyen döntés által következik be.

A német kulturális hatás azonban nemcsak – és nem is elsősorban – a fordítások révén érvényesült, hanem áttételesen is. Több kiemelkedő személy és recepció irány beazonosítható, amelyeknek köszönhetően Tavasz Kierkegaard-hoz jutott. *Idealizmus és egzisztencializmus Tavasz Sándor gondolkodásában* című könyvének harmadik fejezetében Tonk Márton a kolozsvári filozófus „egzisztencialista fordulat”-ával, annak összetevőivel, kiváltó okaival foglalkozik. Valószínűleg ez Tavasz munkásságának a legtöbbet vitatott problémaköre. Eredetével kapcsolatban több álláspont is védhetőnek tűnik. „Egyesek a valóságtudat következményének tekintik; mások egyenesen a kisebbségi léthelyzethez kapcsolják; megint mások pedig Tavaszynak a Karl Barth-hoz fűződő barátságához, szellemi rokonságához” (TONK 2002: 63) – foglalja össze Tonk a fontosabb véleményeket, melyek közül az utóbbit tartja legvalószínűbbnek, emellett próbál érveket hozni. Szempontunkból a kérdés nem válaszolható meg ilyen egyszerűen.

Nemcsak azért tartom szükségesnek ezen tényezők bemutatását, mert mindegyik szerepet játszik a Tavasz-féle egzisztencializmus kialakulásában, hanem amiatt is, mivel mindnél kimutathatóak kierkegaard-i vonatkozások, tehát szerepük van a dán gondolkodóról alkotott kép létrejöttében.

⁵ Joakim Garff Kierkegaard szavait idézve ezt egyenesen „a hazugság filozófiájának kora”-ként definiálta (GARFF 2004: 507).

⁶ Fontos megjegyeznünk, hogy könyvében Nagy András hívja fel a figyelmet arra a legújabb kutatások fényében egyre világosabban látható tényre, hogy Kierkegaard tulajdonképpen nem is annyira Hegellel, hanem gyakran az őt interpretáló néhány „professzorral” szemben fejt ki Hegelt támadó nézeteit. Ez pedig komoly különbségeket eredményez.

Kezdjük tehát azzal, amivel Tonk Márton könyvének *Barthianizmus és egzisztencializmus* című fejezetében. Ha arra a kérdésre keressük a választ, hogy milyen utakon jutott Tavasz Kierkegaard-hoz, egészen Schleiermacherig kell visszamennünk⁷, akiről 1918-ban átfogó tanulmányt írt. Általa a kolozsvári gondolkodó egyrészt az egzisztencializmus irányába, másrészt a dialektika-teológia felé mozdult el, ahogy azt Veres Ildikó is bizonyítja: „Így lett egyik lehetőség, illetve átmenet Schleiermacher: a teológia vonalán Karl Barthhoz, a filozófia vonalán Kierkegaard-hoz. Így Schleiermacher filozófiájának felfedezése, úgy tűnik egyik korszakhatár Tavasz elméleti munkásságában”⁸ (VERES 2005: 17).

A kierkegaard-i paradox hitfelfogásból születő új teológiai irányzat bemutatására, elemzésére most nincs lehetőségünk⁹, azzal kapcsolatban azonban egyetértés van a szakirodalomban, hogy filológiailag szinte lehetetlen, de legalábbis problematikus Barthot Kierkegaard-hoz kötni. „Barth Kierkegaardról részletesen sehol sem ír, s ha utal is néhol rá, ezek az utalások is egészen általános jellegűek. Így tehát bajos dolog megállapítani, hogy Kierkegaard valami hűsz kötetnyi német fordításban is megjelent munkája közül [...] melyek voltak azok a kötetek, amiket Barth részben vagy egészében olvasott” (SZÜCS 1993: 36). Így joggal tehetjük fel a kérdést, hogy melyikük – Kierkegaard vagy Barth – hatott először, és közvetítette a másikat Tavasz felé? Ugyanez a probléma már korábban is megfogalmazódott a szakirodalomban: „még azt is nehéz lenne eldönteni, vajon az egzisztencializmus iránti fogékonysága tette-e érzékennyé a barthiánus dialektikus teológia iránt, avagy fordítva, a Barth irányában megmutatkozó rokonszenve hozta közelebb a Kierkegaard–Heidegger vonalhoz. Az igazság ugyanis az, hogy a két gondolatrendszer több ponton is fedi egymást, s ezek a közös pontok egybevágtak nem egy Tavasz-elképzeléssel” (BALÁZS 1982: 100). A szerző tehát nem tudott vagy nem akart egyértelműen állást foglalni a kérdéssel kapcsolatban.

⁷ Joakim Garff könyvében szinte naprakészen tudósít Kierkegaard életének legapróbb eseményeiről is. Itt olvashatunk arról, hogy fiatal gondolkodónk egyetemi tanulmányai alatt alaposan tanulmányozta Schleiermacher filozófiáját (GARFF 2004: 35).

⁸ Ezzel azonos véleményt fogalmaz meg Tonk Márton is: „Tavasz egzisztencializmusának kialakulásában döntő jelentőséggel bírt a barthi dialektika-teológiával való kontaktus, s hogy ez volt az a láncszem, melyen keresztül a kolozsvári filozófus eljutott Kierkegaard egzisztencializmusáig” (TONK 2002: 63). Azonban mintha vitatkozni látszana a nézetrel, hogy ennek alapján egyértelmű korszakváltásról beszélhetünk Tavasz életművében. Másutt Veres is óvatosabban fogalmaz ezzel kapcsolatban: „Éles határvonal nem húzható filozófiai korszakai között, hiszen évekbe telik, amíg az átrendeződött valóság kérdésfeltevéseihez és a válaszadáshoz megtalálja a stabil filozófiai kapaszkodókat” (VERES 2005: 24). Különösen igaz ez az „egzisztencialista korszakra”, amelynek gazdag forrásvidéke és formálódásának közel egy évtizedes időszaka jól mutatja összetettségét.

⁹ Ennek vázlatos ismertetését lásd: TONK 2002: 63–64.

Tonk véleménye szerint Tavaszty már az 1920-as évek közepétől barthiánus teológusnak szokás tekinteni. Fontos látni, hogy annak ellenére, hogy elmozdul az egzisztencializmus irányába, ekkor még hiányoznak műveiből a tipikusan egzisztencialista kérdésfelvetések, és – ennek fő okaként, ami számunkra a legfontosabb – a Kierkegaard-ra való utalások. 1929-től kezdve aztán mindennapossá válnak a dán filozófusra vonatkozó feljegyzések naplójában. Érdeklődésének tartósságát bizonyítja, hogy 1930-ban megszületett a *Kierkegaard személyisége és gondolkozása* című tanulmány. Ennek alapján – Tonkkal együtt – bizonyítottan látjuk, hogy Tavaszty gondolkodásába a kierkegaard-i elemek s ezeken keresztül az egzisztenciafilozófia problematika barthi közvetítéssel érkezett.

Tavaszty Kierkegaard-képének másik forrásvidékét a századforduló környékén nagy népszerűségnek örvendő válságfilozófiák jelentik, amelyek kötődése az egzisztencializmushoz és ezen keresztül Kierkegaard-hoz általánosan elfogadott. A kortárs, Hamvas Béla például *A világválság* című 1937-es írásában, ami egy, a témával foglalkozó művek bibliográfiájához szánt előszó, ezt mondta: „A válságban levő világ számára tehát az ember örök és eredendő »emberi« szituációja nyilatkozik meg. Ez nagyobbára az egzisztenciafilozófia, a protestáns dialektikus teológia és a vallásfilozófiailag orientált katolikus teológia álláspontja” (HAMVAS 1983: 69). Kierkegaard és Nietzsche érdemének tartja, hogy a korban kibontakozó válságtudatot előre jelezték, mégpedig azáltal, hogy gondolkodásuk „az emberi tudat bizonytalanságát részben fölfedi, részben követeli” (HAMVAS 1983: 71).

Balázs Sándor szintén nagy jelentőséget tulajdonít az életműben a krizeológiának, hiszen *A válság filozófiája* címmel egy önálló fejezetet szentelt a témának. Tovább árnyalja a kérdést az a tény, hogy „a Tavaszty Sándorra vonatkozó irodalomban az életmű periodizálásakor gyakran ott találjuk – a kantianizmus és az egzisztencializmus mellett – az úgynevezett válságkorszakot” (TONK 2002: 65). Pontosabban fogalmazva ez a kettő között helyezkedik el, és nagy szerepe van abban, hogy Tavaszty érdeklődése a klasszikus német filozófiától az egzisztencializmus felé fordult. Tonk véleménye szerint még sincs elegendő indokunk, hogy ilyen értelemben egy elkülönült korszakról beszéljünk, hiszen a kulturális válság – fiatal korától kezdve – állandó motívum volt nála, ahogy azt művei, naplói, cikkei, feljegyzései számos alkalommal bizonyítják. Ezt a véleményt fogalmazza meg Gáll Ernő is: „a krízisélmény *A jelenkor szellemi válsága* című, 1923-ban megjelent írásától kezdve legtöbb munkájában szinte vezérmotívumként van jelen. Ez tereli őt Spengler, Unamuno és a kultúrpeszsimizmus más képviselői felé” (GÁLL 1976: 231–232).

„Miért nem mozdult el akkor Tavaszty már korábban az egzisztencializmus irányába – hiszen a válságot már tételezte?” – teszi fel a kérdést Tonk Márton (TONK 2002: 67). Véleménye szerint főként a barthianizmusnak köszönhetően

fordul Tavasz az egzisztenciafilozófia irányába, amikor „az ember (és nem a kultúra vagy civilizáció) válságáról” beszél. Azonban amikor ilyen értelemben „az emberről” kezdett el beszélni, akkor a kierkegaard-i szemlélet erősödését kell látnunk, így meggyőződésünk, hogy ez a súlypontváltás, ami jóval erőteljesebben, mint ahogy azt Tonk érzékelteti, a dán filozófus hatására következett be.

Nézzük meg, hogy a kolozsvári filozófus esetében mit kell válságfilozófiának értenünk, és milyen személyek közvetítésével, mely alapfogalmak mentén formálódott ki. „Ma ugyanis elsősorban nem a polgári társadalom, nem is a társadalmi és gazdasági élet mai rendje, hanem maga az ember van válságban” (TONK 1999: 112). E rövid mondatból is érezhető, hogy nem „csupán” a spengleri kultúrpeszimizmusról van szó, hanem az emberbe vetett hit valamiféle mélységes megrendüléséről is. Ennek megértéséhez fontos ismét egy kicsit közelebbről megvizsgálunk a kort és benne a magyar kultúra, teológia, filozófia ügyét a szívén viselő pedagógust és író. Kortársai közül is sokan tették fel maguknak a kérdést az 1918-as politikai események hatására, hogy „vajon egyáltalán lehetséges-e bölcséletet művelni a megváltozott viszonyok mellett” (BALÁZS 1982: 51). Különösen súlyosnak tűnhetett ez a probléma egy – a Trianon utáni Romániában egyik napról a másikra – kisebbségi létbe taszított értelmiségi szemében, az elbizonytalanodás azonban csak pillanatig tartott. „Tavasz válasza erre határozottan igenlő volt, s éppen a lehetőséget kellé formáló álláspontja hatott ki a tartalomra: a különleges szükségleteknek megfelelő filozófiát kell művelni” (uo.).

A történelmi helyzet tehát egy speciális – nyugati alapokra építkező, de más következtetésekre jutó, „közelebb néző” – krizeológiai megközelítését eredményezett egy olyan érzékeny gondolkodónál, mint amilyen Tavasz Sándor volt. A területeit jelentős mértékben megnövelő Romániában több tényező is egyértelműen a válság felé mozdította el a magyarságot. Először is az, hogy bár megoldásként kínálkozott az értelmiség aktivizálása, de a gyakorlatban ezt a legkevésbé sem sikerült megvalósítani. Másrészről nem szabad figyelmen kívül hagynunk a világpolitikai folyamatok alakulását sem, hiszen a tragédia a húszas évek végén gazdasági válság formájában bekövetkezett, amely az egész világot érintette, és begyűrűzött az élet minden területére.

Tavasz válságképe tehát alapvetően két lábon állt: egyrészt a korban rohamosan terjedő – elsősorban nyugat-európai forrású – válságelméletek, másrészt a „saját tapasztalatai” egy kilátástalan helyzetbe taszított népről. Ennek ismeretében nyilvánvalónak tűnik az egzisztenciális indíttatás, hiszen „húsbavágó problémákról” lehetetlen „hideg szívvel” filozofálni. Így „mivel indulásától kezdve Európára kitekintő gondolkodó volt, nem hunyhatott szemet a világválságról elmélkedő teóriák, illetve az általuk érintett szellemi jelenségek felett sem. És érthető, hogy az ő figyelmét elsősorban a világfejlődést jellemző gondolati vál-

ság, illetve annak főleg Spenglernél jelentkező pesszimista értelmezése kötötte le, hogy innen kiindulva próbált szembesülni a Romániában kisebbségként élő magyarság világnézeti-gondolati bizonytalanságával” (BALÁZS 1982: 54).

Tavaszy már 1923-ban, *A jelenkor szellemi válsága* című munkájában a helyzet pontos meghatározását adta: „történeti válság alatt a szellemi élet fejlődésének ama: »veszedelmes« fordulóit értjük, amelyek új étape-okat vezetnek be, s amelyek ennél fogva a kultúrának addigi eredményeit teszik kérdésessé, illetőleg a kultúránk mindenkori eredményeit a lét vagy nem lét kérdése elé állítják” (TAVASZY 1923: 2). Fontos látni egyrészt, hogy itt – és a későbbiekben is – a Tavasz-féle válságteória kizárólag a szellemi értelemben kirobbanó krízist elemzi, másrészt a válsághelyzetet nem feltétlenül tartotta negatívnak, hogyha az együtt jár a megváltozott körülmények filozófiai és kulturális kritikájával. A szellemi krízist nagyon komplexnek látja, több tudományterület segítségével, sokféle megnyilvánulási formán keresztül igyekezett minél pontosabban bemutatni. Véleménye szerint ez a vallásos életet, a világnézetet, filozófiát, művészetet és a tudományokat egyaránt érintette. Megnyilvánul minden a korra jellemző szellemi irányzatban, az irracionalizmusban, a relativizmusban és az okkultizmusban. Utóbbi a teozófiai, antropozófiai, valamint a különböző orientalista hatásokban érhető tetten.

Miguel de Unamuno mellett egyértelműen Oswald Spengler jelentette a legfőbb hivatkozási pontot Tavasz számára, amikor a szemei előtt kibontakozó krízist akarta leírni. Nem olyan különös mindez, ha figyelembe vesszük a spengleri tanok népszerűségét és széles körű ismertségét a korabeli Magyarországon.¹⁰ Szinte lehetetlen lett volna kivonnia magát ennek hatása alól. Tavasz több tanulmányban taglalta Spengler pesszimista „alkony-teóriáját”, nem arról van szó azonban, hogy a kolozsvári filozófus egyszerűen átvette volna az akkor divatos eszmét, hiszen a Spenglerhez való viszonyulásából nem hiányzott a kritika sem. Tagadta például a spengleri sorsszerűséget, és nem fogadta el, hogy a régi kultúrák mintájára a mai is el fog sorvadni. Nem osztotta tehát Spengler pesszimista, a Nyugat pusztulásáról szóló nézeteit, sőt a dekadencia legyőzésére – az éppen ebből táplálkozó – új energiák mozgósítását szorgalmazta. Tavasz egyértelműen hitt az – erdélyi magyar – kultúra, a filozófia további fejlődésének lehetőségében.

Ennek alapján világosan látható, ahogy „Spengler műveit az erdélyi magyar kisebbség egyik szóvivőjének szemével olvasta, s a borúlátó elméletből főleg azt hámozta ki, ami bölcséleti alapul szolgálhatott, az itt életre kelt nemzetiségi kul-

¹⁰ Ezt kiválóan érzékelteti az 1920–30-as években róla megjelent számos tanulmány és ismertető olyan szerzők tollából, mint Szöllősy Lajos, Dékány István, Földessy Gyula, Madzsar Imre, Györkös Ferenc, Sándor Pál stb.

túra számára” (BALÁZS 1982: 59). A kisebbségi lét védelme, megbecsül(tet)ése érdekében azt a gondolatot emelte ki, hogy a kultúra helyhez kötött, tehát művelése egy nemzetiség számára az identitás megtartásának legfőbb eszköze és feltétele. Ezen keresztül vélte megtalálni saját feladatát is, mégpedig abban, hogy találkozási pontokat keressen a román kultúrával és művelődéssel. Ezen törekvései azonban nem jártak sikerrel. Balázs Sándor jól érzekelte: „E válság-analízisben másodlagos a kiútkeresés – vagy amikor ilyen kivezető ösvényeket sejtet, akkor azok aligha járhatók –, a hiányzó szintézist ő maga nem akarja elvégezni” (BALÁZS 1982: 56).

Tonk Márton egy más nézőpontból is vizsgálja ezt a kérdéskört. Véleménye szerint „Tavaszy a válság okát elsősorban a technikai civilizációban látja, melynek eredménye a külsőségekre figyelő, kiüresedett embertípus; a XVIII. században újjászületett fausti szellem, amely szomjas ugyan a tudás után, ám egyre inkább a hasznos felé fordul” (TONK 2002: 66–67). Közismert, hogy Spengler nagy történelemfilozófiai munkájában Faust a nyugati, Hamlet pedig a keleti életelv megtestesítője és jelképe.¹¹ A kolozsvári gondolkodónál tehát a „technikai ember” eljövételének felismerését látjuk, amely „egy pillantással akarja átfogni a világot, s ekképpen összezavarja a szellemi élet különböző területeit” (TONK 2002: 67). Ennek a magatartásnak és zavarnak egyértelmű következményeként jelent meg az egész Európát – és benne az erdélyi magyarságot – sújtó válság.

Nem értünk egyet Tonk Mártonnal abban, hogy a krizeológia nem lehet az egzisztencializmus kiindulópontja Tavaszynál. Annak ellenére, hogy életművében a kulturális válság állandó motívum, látnunk kell, hogy a téma bizonyos időszakokban – például amikor a szakirodalom egy része válságkorszakról beszél – hangsúlyosabbá válik, és néhány krizeológiai gondolat a Tavaszzy-féle egzisztencializmus fontos építőelemévé vált. Ugyanezen okból Tonknak a következő kijelentésével is vitába kell szállnunk: „Téves tehát minden olyan megközelítés, amely a külső valóság diagnózisából próbálja az egzisztencializmus problémáját levezetni” (TONK 2002: 67). Veres Ildikó is ezzel ellenkező véleményt fogalmaz meg, amikor arról beszél, hogyan fordult Tavaszzy az életfilozófiák irányába: „Nézzük ezek után, hogy melyek azok az új filozófiai fogalmak és megoldások, amelyekkel, a konkrét valóság rejtett dimenziói is felfejthetőkké válnak Tavaszzy számára, s amelyek alkalmasak egy kisebbségfilozófia kialakítására” (VERES 2005: 26). Úgy gondolom tehát, hogy a kisebbségi léthelyzet jelentős lökést adott a szerzőnek az éppen szárnyait bontogató filozófiai irányzat felé, így ez az elem is erősíti azt a gondolati építményt, amit Tavaszzy – művein

¹¹ Faust alakja a *Vagy-vagyban* is többször megjelenik, mint a kereszténység által kizárt, szellemi meghatározottságú démoni jelképe, aki Don Juan zeneiségével szemben elsősorban a nyelv és a gondolat által határozható meg.

keresztül – egzisztencializmusként felmutat, és aminek alapköve Kierkegaard kéznyomát viseli. Végül más úton, de hasonló következtetésre jut Tonk Márton is, hiszen a fenti mondata így folytatódik: „Ez a magyarázat kizárólag a személyen keresztül történhet, a kultúra alanyának milyenségén, minőségén keresztül. Ezt vallja Tavaszy is, és itt már egzisztencializmusának tulajdonképpeni inspiráló tényezőjéről beszélhetünk: az ember (és nem a kultúra vagy civilizáció) válságáról” (TONK 2002: 67). Tehát ő is felismerte Tavaszytól a dán gondolkodó irányába történő elmozdulás krizeológiai okait. „Kétségtelen, hogy itt már rég nem Spengler válságtéziséről van szó, hanem sokkal inkább egy Kierkegaardon nevelkedett egzisztencializmusról” – zárul a Tavaszy-féle válságfilozófiát tárgyaló rész (TONK 2002: 68).

A racionalizmustól, technikától és a mindent felölelő tudás ígéretétől megcsömlött európai ember a filozófiától remélte a válság magyarázatát és az abból kivezető lehetőségek megtalálását. Tavaszy számára a spengleri pesszimizmus által kínált út csak egy rövid ideig volt csábító, de hosszabb távon járhatatlannak bizonyult. Veres Ildikó mutat rá, hogy ebben a helyzetben a megoldást kereső gondolkodó több irányba is tájékozódott, és három filozófiai magatartást látott elkülöníthetőnek: elsőként egy „Descartes-tól Lockén át Kantig” ívelő ismeretelméleti típusút, másodsorban a „Bacon, Marx, Bergson” nevével fémjelzett etikai-szociológiai és végül a „Kant, Böhm, Rickert” tengelyen mozgó értékelméleti magatartást. Azonban rá kellett jönnie, hogy egyik sem kínál követhető alternatívát számára. „Mindhárom attitűdben azt az alapvető problémát látja, hogy: „egyrészt az Én, a Szubjektum valójában nem érdekli őket, hanem csak bizonyos tevékenysége, másrészt élesen szembeállítják az embert és a megismerendő, az átalakítandó és az értékelendő valóságot” (VERES 2005: 26). Ezzel szembesülve a kor – és benne a saját – filozófiájának feladatát abban látta, hogy az embert „vissza kell helyezni a gondolkozási síkból az egzisztencialitásának síkjába és ott kell megismernünk” (TAVASZY 1933: 137). Az ember azonban ennek következtében lényegi változáson megy keresztül, mert az „egzisztencialitásából kiinduló” és az „egzisztencialításában élő” lesz önmaga számára.

Jóllehet ennek megvalósítására Heideggernél talált példát, akit az „egzisztencialis analízis mesterének” nevezett, az indíttatás egyértelműen kierkegaard-i. Úgy gondoljuk, ez a probléma és kérdésfelvetés volt az, ami a „kopenhágai Szókratész” felé fordította Tavaszyt. Bár az eddigiekben – a kisebbség- és a válságfilozófiában, a barthianizmusban is végig ott bujkált Kierkegaard, de most kerültek helyükre a mozaikdarabkák és alakult ki az, amit Tavaszy Sándor Kierkegaard-képének mondhatunk. Furcsa módon éppen *A lét és valóságban* történik meg ez a szintézis, abban a műben, ahol a szerző csupán egy kicsinyke részt szentelt a dán gondolkodónak. Ennek oka minden bizonnyal abban keresendő, hogy Kierkegaard semmiképpen nem végpontként, hanem az egzisz-

tencializmushoz, Heideggerhez vezető útjelzőként, gondolatok katalizátoraként volt jelen Tavasz munkásságában.

Veres Ildikó mutatott rá arra a fontos tényre, hogy nem csupán az tere-
li Tavasz Kierkegaard felé, hogy benne az objektum és szubjektum merev
szétválasztását elutasító, a konkrét léttel bíró valóságra reflektáló, az emberi
közvetlenséget és a választást középpontba helyező gondolkodót fedezett fel,
hanem „mivel Kierkegaard az autentikus lét után kutatva a végleges megoldást
Istenhez való személyes közelségében találja meg, a teológiában is új utakat
kereső Tavasz számára e kérdésben is nagy jelentőséggel bír” (VERES 2005:
26). Tehát nemcsak a benne rejlő filozófust, hanem a teológust is képes volt
megszólítani, ami azért fontos, mert a kettő jószerivel elválaszthatatlan egymás-
tól a kolozsvári gondolkodó életművében. „Kiegészítés, korrekció volt-e nála az
egzisztencialista filozófia szempontjainak érvényesítése, vagy szakítás korábbi,
lényeges nézeteivel? Kierkegaard iránti érdeklődése filozófiai indíttatású volt-e,
vagy elsősorban teológiai nézeteinek megalapozását volt hivatva szolgálni?”
(TONK 2002: 20) – teszi fel a kérdést Tonk Márton, amelyre válaszolva kije-
lenhetjük, hogy Tavasz egyértelműen és jól követhető módon a teológia felől
érkezett Kierkegaard-hoz, de aztán a filozófia irányába indult tovább.

Miután áttekintettük Tavasz Sándor Kierkegaard-képének összetevőit, néz-
zük meg, mi az a keret, amelyben a szintézis végül létrejött! Amellett szeretnék
érvelni a továbbiakban, hogy munkásságában végül az egzisztencializmus adta
azt a háttérrel, amelynek segítségével és amelyhez viszonyítva Tavasz el tudta
mondani mindazt, amit a dán filozófusról akart. Tavaszynál nem lehet egzisz-
tencializmusról beszélni Kierkegaard nélkül és fordítva, ugyanakkor tisztán kell
látunk, hogy az előbbi jóval többet jelent és komplexebb tartalommal bír, mint
a „csupán forrásul” szolgáló dán gondolkodó. Le kell szögeznünk, hogy jelen
dolgozat keretein belül csak a téma kierkegaard-i vonatkozásokra koncentrálok,
így csupán jelzésszerűen beszélünk a Tavasz-féle egzisztencializmus elemei-
ről, és az ezekhez kapcsolódó kérdésekről.

Először annak tisztázását kíséreljük meg, hogy mit kell egzisztenciálfilozófián
értenünk a kolozsvári gondolkodó esetében. *A lét és valóság* első oldalain így
fogalmaz: „Az egzisztencializmus nem is lényegét kutat, hanem jelentést, ér-
telmet; nem valami elrejtett, titkos entitást akar kiemelni a mélyből, hanem a
meglévő létező képét akarja fogalmilag megragadni és kifejezni” (TONK 1999:
113). Úgy gondolom, egyértelműen kiolvasható ebből az előzetes definícióból
is a korra vonatkoztatás, az aktualizálás igénye, áttételesen pedig a korábbi filo-
zófiai (metafizikai) hagyománnyal való szembefordulás is.

Tavasz az 1930-as, majd az 1940-es években egy új erkölcsi tartás lehe-
tőségét látta az egzisztencializmusban, s ennek elméleti alapjait kísérelte meg
létrehozni. *A lét és valóság* című művében az európai gondolkodás két nagy

hagyományát különíti el: a naturalistát (vagy konkrét formájában materialista) és az idealistát. Nyilvánvalóan nem véletlen, hiszen a filozófiatörténeti kötődések jól ismertek, hogy Tavaszty a német idealizmus, pontosabban egy kantianus-böhmiánus ismeretelméleti paradigma felől érkezett az egzisztencializmushoz. Horváth Levente Tavaszty Sándorral kapcsolatban helyesen állapította meg, hogy a böhmi ihletésű, neokantianus értékrendszerével összeegyeztethetőnek vélte a saját Kierkegaard-, illetve egzisztencializmus-recepcióját.

Megint a szerző élelslátását dicséri, hogy ez utóbbit nem egyszerűen az idealizmus felváltásaként, hanem annak korrekciójaként, folytatásaként képzelte el. „Ma még nem beszélhetünk az idealizmus csődjéről, amint azt sokan teszik, de beszélhetünk az elégtelenségéről” – mondta (TONK 1999: 119). Azért vált szükségessé ez a kritika, mert az „idealista gondolkozás és a való, valamint az élet között mély szakadék tátong, amelyet legyőzni nem tud, mert a valótól és az élettől elvont, spekulatív magasságban trónol” (TONK 1999: 123).

Ki kell hangsúlyoznunk Tavaszty elmékedéseinek korszerűségét, hiszen teljesítménye a magyar filozófiatörténet szempontjából kétszeresen is jelentőséggel bír. Egyrészt az elsők között ismerte fel a dán filozófus fontosságát az új filozófiai irányzat megalapozásában. *A lét és valóság* című művében Kierkegaard-t a legkorábbi egzisztencialistaként határozza meg: „Az első, akinél az »egzisztencia« és »az egzisztenciális gondolkozás« egész problematikája felmerül és aki már mint problémát ragadta meg a benne rejlő kérdés-komplexumot, kétségtelenül Kierkegaard volt” (TONK 1999: 124).¹² Másrésztől Tavasztynak elvitathatatlan érdeme van az irányzatnak a magyar szellemi élet véráramába történő „beoltásában”. Úgy gondolom, jól bizonyítja érdeklődésének tartósságát, a befogadás mélységét, hogy igyekezett több forrásból meríteni, és megtalálni azokat a szerzőket, akik élen jártak az új eszmék megalkotásában. „Ma is példaértékű az a recepció, az egzisztencializmus eszméinek ama gyors feldolgozása, melynek ebben a Tavaszty-műben tanúi lehetünk. 1933-ban ugyanis a kolozsvári filozófus már olvasta (mi több, művében értelmezte) Heidegger 1929-ben megjelent *Kant und das Problem der Metaphysik*, valamint a *Was ist Metaphysik?* című műveit. Ugyancsak *A lét és a valóság* oldalain többszöri utalást találunk Karl Jaspers 1932-ben megjelent *Philosophie* című művére” (TONK 2002: 68).

¹² Jon Stewart: *Kierkegaard as a Forerunner of Existentialism and Poststructuralism* című tanulmányában a francia recepció kapcsán részletesen beszél erről, és „az egzisztencializmus atyja”-ként aposztrofálja a dán gondolkodót: „There can be no doubt of the leading figures associated with the French existentialist movement were in some ways influenced by Kierkegaard, and some of them indeed explicitly attempted to appropriate him to their cause. This appropriation has rightly or wrongly earned him the title of »the father of existentialism« and has assured the dutiful inclusion of a few excerpts from his text in virtually every anthology of existentialist authors ever assembled” (STEWART 2009: 431).

Könnyű lenne besorolnunk ezt – a magyar filozófiai teljesítmények többségét alkotó – azon munkák közé, amelyeket úgy szoktak jellemezni, hogy „másodvonalszerű”, pusztán a nyugati filozófiai hagyományok megkésett és „minden eredetiséget nélkülöző” utánzása. Erről azonban itt szó sincs! Nem csupán kivételes gyorsasággal, de nagy éleslátással és kellő mélységgel interpretálja Tavasz az említett műveket. Jóllehet a klasszikus egzisztencialista gondolkodás elemeiből építkezik, eredetiségét abban kell látnunk, hogy egzisztencializmusa elsősorban nem elméleti, hanem – az általa oly sokszor hangoztatott – „pragmatikai meg-gondolásból, gyakorlati érdekből” született, ahogy azt a kisebbség- és a válság-filozófiáról mondottakkal bizonyítani igyekeztünk.

Ezzel ellentétes véleményt is találunk a szakirodalomban: „Kierkegaard és Heidegger megidézése Tavaszynál nem válik a konkrét, a társadalmi gondban-bajban tengődő, az önfenntartásért küzdő és az állandó döntések elé kerülő elszigetelt Én életszemléletévé” (BALÁZS 1982: 106). Úgy gondolom, az utóbbi kritérium nehezen körülhatárolható, így nem tartom elégségesnek egzisztenciálfilozófiája eredetiségének vitatásához. Arról nem is beszélve, hogy néhány oldallal feljebb a szerző éppen ezzel ellentétes vélekedésének ad hangot: „Az érv tipikusan egzisztencialista: az alany nem kívülről viszonyul így vagy úgy – megismerőleg, gyakorlatilag, axiológiaiilag – valamihez, hanem benne van abban, amihez minden vonatkozásban kapcsolódik” (BALÁZS 1982: 103).

Az egzisztencializmus Tavasz-féle interpretációjának hibáival kapcsolatban szintén vitathatóak Balázs Sándor állításai. A kolozsvári gondolkodó szemére veti ugyanis, hogy többnyire az általános egzisztencialista érvrendszer által kijelölt határok közt mozgott, és a konkrét létértelmezés helyett csupán elméleti szinten közelített az akkor még kialakulóban lévő áramlathoz. „Így Tavasz gondolkodásába áttevődött számos elmarasztalható egzisztencialista tézis és értelmezés is” (BALÁZS 1982: 107). Ezekről pontosabban azonban nem tudunk meg, egyetlen példa áll itt csupán, amelynek meggyőző ereje kétséges, hiszen tudományos argumentáció helyett sokkal inkább kötelező ideológiai díszítőelemnek tűnik.

Tavasz a Kierkegaard által kijelölt úton haladva, az egzisztencializmus alaptéziseit követve, végül Heideggerhez jutott. „*A lét és a valóság* címet viselő tanulmánya már teljesen a német filozófus szellemében íródott” (TONK 2002: 68) – mondja Tonk Márton, pedig csupán a mű 5. §-ától¹³ kezdődően

¹³ Tartalma: *Bevezetés*. A filozófiai gondolkodás küzdelme a lét és valóság problémájával.

I. Az egzisztenciális gondolkodás, 1. §. A gondolkodás jelentése és főbb típusai. 2. § Az idealisztikus gondolkodás kritikája. 3. §. Kierkegaard egzisztenciális gondolkodása. 4. §. Az egzisztenciális gondolkodás Böhm Károlynál. 5. §. Az egzisztenciális gondolkodás kritikai értelmezése, különös tekintettel a jelenkori filozófiára. [Heidegger]

II. A lét és valóság az egzisztenciális gondolkodás filozófiájában. 6. §. Ráutalás a lét és valóság problémájára. 7. §. A lét problémája. 8. §. A valóság problémája.

kerül egyértelműen előtérbe a heideggeri filozófia. Az ezt megelőző részekben az „egzisztencia”, az „egzisztenciális gondolkodás” fogalmának, eredetének meghatározását végzi el a szerző, amely során fontos szerep jutott Kierkegaardnak is. Érdekes megfigyelni azonban a „heideggeri szemüveget”, amelyen keresztül Tavaszty a dán filozófusra tekint. Nyoma sincs már az 1930-as művet meghatározó pszichologizálásnak vagy életrajzi kiindulópontnak. Egy jól körvonalazható cél érdekében került be a műbe Kierkegaard, mégpedig azért, hogy konzekvensebbé tegye az egzisztencializmusról mondottakat és a Heideggerig megtett utat.

A *Kierkegaard egzisztenciális gondolkozása* címet viselő 5. §-ban amellet, hogy a szerző a dán gondolkodót – ahogy fentebb idéztem – az első egzisztencialistaként aposztrofálta, a középpontba „a lét” fogalmának vizsgálata áll. A *Philosophische Brocken* és az *Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken* című Kierkegaard-műveket használva arra a megállapításra jutott, hogy „más a lét és más a lényeg. A lényeg a gondolkodás alkotása, s így alapjában véve más a gondolkodás és más a lét” (TONK 1999: 125). Ezt azért tartja különösen fontosnak, mert véleménye szerint a gondolkodás a létet csak akkor képes megragadni, ha azt magának az egzisztáló gondolkodónak a saját léteként ismeri fel. A gondolkodás és a lét csak ily módon kerülhetnek kapcsolatba, ennek létrejöttéhez azonban elengedhetetlen egyfajta hitelesség, „ha abban, amit gondol, egyúttal egzisztál is, vagy más szóval, amit gondol, abban maga van és lesz is” (uo.). Tavaszty szándéka szerint erre – minden bizonnyal – Kierkegaard életének (legendás) eseményei szolgáltattak példát. Úgy tűnik tehát, hogy ennyiben mégis tetten érhető az 1930-as műben uralkodó szemlélet továbbvitele *A lét és valóságban* is.

A kierkegaard-i gondolkodás még pontosabb meghatározása – Tavaszty szerint – a következő szembeállításokkal tehető meg: „a természettudományi objektív” és az – elsősorban Hegel nevéhez köthető – „absztrakt vagy az úgynevezett tiszta gondolkodás”, amelyek ellenében a dán filozófus kialakította saját álláspontját. Az „egzisztenciális” jelző nála eszerint a gondolkodás tárgyát és minőségét is jelzi. Előbbi „maga az általánosból kilépett lét, az egzisztencia”, utóbbi pedig annyit jelent, hogy: „élő valóság, s ezért a gondolkodás nemcsak felette lebeg, hanem részt vesz annak életében” (TONK 1999: 126).¹⁴

¹⁴ Nehéz lenne nem észrevenni, hogy Tavaszty értelmezése mennyire egybevág azzal, ahogyan a szakirodalom elemzi A lélek és a formák Kierkegaard-esszéjének kapcsán Lukács írói, gondolkodói magatartását. Lásd például Heller Ágnes: Lukács György és Seidler Irma. = *Portrészázatok az etika történetéből*. Budapest, 1976; Bendl Júlia: *Lukács György élete a századfordulótól 1918-ig*. Budapest, 1994; Farkas Szilárd: Søren Kierkegaard és Lukács György szerelemfelfogásának kapcsolódási pontjai. = *Fordulat* 10. 2010. 122–131.

Böhm Károly egzisztencializmusával kapcsolatos észrevételek után egy hosszabb, *Az egzisztenciális gondolkodás kritikai értelmezése, különös tekintettel a jelenkori filozófiára* címet viselő rész következik, amely már valóban teljes egészében a heideggeri filozófia szellemében íródott. Tonk véleménye szerint megfigyelhető egy Heideggerhez fűződő „felemás” viszony, mégpedig annak következtében, hogy Tavaszty interpretációja csak bizonyos pontokon követi hűen a freiburgi filozófus gondolatait, gyakran azonban a hagyományos metafizika kategóriáit, beszédmódját próbálja alkalmazni rájuk, ami esetenként torzulásokat, félreértéseket eredményezhetett. E mögött Tonk Márton valamiféle szándékoságot feltételez, és annak bizonyítékát látja benne, hogy „Tavaszty nem tudja (vagy nem is akarja) feladni azt a hagyományt, melyet Kant filozófiája jelentett számára” (TONK 2002: 74). Így tehát nála az egzisztencialista irányú filozofálásnak végig marad egy erős ismeretelméleti gyökere. Ezt látszik alátámasztani az a tény is, hogy Tavaszty mindkét Kierkegaard-ral foglalkozó művének a végén episztemológiai kérdések kerülnek előtérbe. Ugyanakkor az is világosan látszik, hogy Tavaszty a heideggeri gondolatvilág segítségével egy új metafizika megalakítására tett kísérletet, amelyben az ember, mint állandóan „viszonyban lévő”, „közösségben lévő”, „időben lévő”, „létben lévő”, mint egzisztáló személy jelent meg. Tulajdonképpen Heideggeren – és Kierkegaard-on – keresztül is ugyanaz maradt a kérdés, ahogy az 1930-as és 1933-as művek fejezetcímeiből is látszik: Mi a lét, és mi a valóság, illetve hogy ezek hogyan ismerhetők meg?

További vizsgálat tárgya lehet, hogy a kierkegaard-i fogalomhasználat mennyiben hatott Tavasztynál a heideggeri és általában az egzisztencialista gondolatok befogadására. Anélkül, hogy argumentálnék ezzel kapcsolatban, valószínűnek tűnik számomra, hogy nem csak a – Tonk által említett – hagyományos metafizikai kategóriák, de a kierkegaard-i fogalomhasználat nyomai, hatásai is kimutathatóak, és befolyásolták az értelmezést.

Vizsgálatunk eredményeit összegezve tehát kijelenthetjük, hogy a Kierkegaard iránt az 1930-as években felélénkülő érdeklődés során a teológiai és a filozófiai recepció egymást kölcsönösen megtermékenyítve bontakozott ki. Tavasztyhoz is mindkét irányból érkeztek olyan impulzusok, amelyek a dán gondolkodó felé terelték, és mivel egész gondolkodása bizonyítja, hogy egyszerre volt teológus és filozófus, így ő tipikus példája annak, hogy a Kierkegaard-hatás milyen sokrétű és mennyire áttételes volt ekkoriban.

Kierkegaard többszörös német közvetítéssel érkezik, a fordításokon, tanulmányokon és – rejtőzködve – az életműveken keresztül. Már Tavasztynál is megfigyelhető az – az egész századelős recepcióra jellemző – vonás, hogy gyakran valamihez vagy valakihez kötik, felhasználják Kierkegaard-t. Dosztojevszkij, az egzisztencializmus, a kisebbségi lét vagy a dialektikus teológia egy-egy – gyakran szét sem választható – értelmezési irány volt.

Ebben ismét a dán gondolkodó hatástörténeti jelentőségét, gazdagságát kell látnunk, és semmiképpen nem a félreértéseket, gondolati erőszaktevést vagy eklekticizmust, hiszen ezek a kapcsolatok léteztek vagy éppen akkor, a 30-as években jöttek létre. Nem véletlen, hogy a Kierkegaard-recepciónak ez a fellángolása ekkor következett be hazánkban.

Vizsgálatunk is kiválóan bizonyította, hogy csupán filozófiai kontextusba helyezkedve nem lehet teljes körűen feltárni Tavasz Sándor Kierkegaard-képét. Itt kell szólnunk arról az egész magyar (és nemzetközi) Kierkegaard-recepció szempontjából jelentős felvetésről, amit könyvében Nagy András szorgalmaz. Szerinte a pontosabb, eredményesebb megértés feltétele, hogy a filozófia mellett az irodalom, irodalomelmélet, eszmetörténet, teológia, színház- és drámatörténet is játékba hozhatóvá váljon a kierkegaard-i életmű (kritikai) újraolvasása során. Ez előfeltétele lenne annak az új hozzáállásnak, amelynek eredményeképpen végre sikerülne túllépni azon a két paradigmán, amelyben a hazai interpretáció egészen a XX. század elejétől mozgott. El kell fogadnunk, hogy a kierkegaard-i életmű lélektani szempontú vizsgálata és a biográfiai események kevés magyarázó erővel bírnak. Nyilvánvalóan Tavaszyn nem kérhetjük számon ezeket az új elemzési elveket, mégis izgalmas látni, ahogyan ráértett bizonyos interpretációs lehetőségekre, és ezeket többé-kevésbé alkalmazta írásaiban.

Fontos eltérések tapasztalhatóak az 1930-as és az 1933-as mű között. A források, a szemléletmód, a művek célja, összességében pedig a kibontakozó Kierkegaard-kép is különbségeket mutat. Míg az elsónél a személyes érdeklődés kielégítését látjuk, az alapvető tájékozódás egy kis elemzéssel kiegészítve, addig a másodiknál a dán gondolkodó csak állomás az úton. Mégis azt mondhatjuk, hogy a közelítés módja az idővel változik, de a Kierkegaard-ról kialakuló kép, a feltett kérdések állandóak maradtak.

IRODALOM

- BALÁZS Sándor 1982. *Tavasz Sándor filozófiája*. Bukarest
- GARFF, Joakim 2004. *SAK*. Pécs
- GÁLL Ernő 1976. Kierkegaard és Tavasz. = *Korunk Évkönyv*, 227–233.
- GYENGE Zoltán 1999. *Kierkegaard és a német idealizmus*. Ictus
- GYENGE Zoltán 2000. Kierkegaard-Forschung in Ungarn. Vergangenheit und Gegenwart. = *Kierkegaard Studies*. Berlin–New York
- GYENGE Zoltán 2005. Lukács Kierkegaard felfogása a Lélek és formákban és Az ész trónfosztásában. = Boros János (szerk.): *Ész, trónfosztás, demokrácia*. Pécs, 33–46.
- HAMVAS Béla 1983. *A világválság*. Budapest
- HORVÁTH Levente 2007. Az ábrahám felajánlás missziológiai [újra-]értelmezése, mint lehetséges paradigmaváltás a [poszt-]modern filozófiai és teológiai gondolkodásban. = *Református Szemle* 3. 576–589.
- KIERKEGAARD, Søren: *Berlini töredék*. Budapest
- LUKÁCS György 1997. Forma az élet zátonyán. Søren Kierkegaard és Regine Olsen. = *A lélek és a formák*. Budapest

- NAGY András 2009. The Hungarian Patient. = Jon Stewart (szerk.): *Kierkegaard's International Reception*. Berlin–New York. (Magyarul: NAGY András 2011. Magyar Kierkegaard. = *Az árnyjátékos*. Budapest)
- SPENGLER, Oswald 1995. *A nyugat alkonya I–II*. Budapest
- STEWART, Jon 2009. Kierkegaard as a Forerunner of Existentialism and Poststructuralism. = Jon Stewart (szerk.): *Kierkegaard's International Reception*. Berlin–New York, 421–459.
- SZABÓ Tamás 1999. Lukács-recepció a századelő Magyarországon. = Fehér M. István és Veres Ildikó (szerk.): *Alternatív tradíciók a magyar filozófia történetében*. Miskolc
- SZÜCS Ferenc 1993. A XX. századi teológia kezdetei és Kierkegaard (Kierkegaard és Barth Károly). = *Gond* 4. 33–36.
- TAVASZY Sándor 1918. *Schleiermacher filozófiája*. Kolozsvár
- TAVASZY Sándor 1923. *A jelenkor szellemi válsága*. Cluj-Kolozsvár
- TAVASZY Sándor 1930. *Kierkegaard személyisége és gondolkozása*. Kolozsvár
- TAVASZY Sándor 1933. *A lét és valóság. Az egzisztencializmus filozófiájának alapproblémái*. Cluj-Kolozsvár. (Újabb kiadás, amelynek oldalszámait használom: TONK Márton szerk. 1999. *Tavaszy Sándor: Válogatott filozófiai írások*. Kolozsvár–Szeged, 111–154.)
- TONK Márton 2002. *Idealizmus és egzisztenciafilozófia Tavaszzy Sándor gondolkodásában*. Kolozsvár–Szeged
- TONK Márton 2004. A kantianizmus magyar recepciójának történetéből. = Mester Béla–Perecz László (szerk.): *Közelítések a magyar filozófia történetéhez*. Budapest, 250–279.
- TONK Márton 2010. Filozófiai kultúra és filozófiatörténet Erdélyben: iskolák, intézmények, kihívások. = *Mikes International* (10. évf.) 3. 32–38.
- VERES Ildikó 1986. Egzisztencializmus és kisebbségi lét-értelmezés Tavaszzy Sándor filozófiájában. = *Magyar Filozófiai Szemle* 5–6. 648–658.
- VERES Ildikó 2005. *A kolozsvári iskola I*. Hága (http://www.federatio.org/mi_bibl/VeresIldiko_KolozsvariIskola_I.pdf)

Border Situation – Picture of Kierkegaard by Sándor Tavaszzy

In our country, Søren Kierkegaard's name was generally unknown – except in Lukács's essay – until the 1930s when in rapid succession several books on the topic were published. Sándor Tavaszzy, lecturer at the University of Kolozsvár, wrote the first among these in 1930, and three years later the Danish philosopher got a key role in another study of his. The two works obviously reflect the mental path, the effort made with the aim to create a context. Tavaszzy – most likely due to his intellectual sensitivity and to the historical situation – could create and operate systems of ideas such as existentialism, criseology, minority-philosophy, Barth's and Heidegger's concept, thus showing the richness of possibilities hidden in Kierkegaard.

Keywords: Sándor Tavaszzy, Søren Kierkegaard, existentialism, minority-philosophy, reception, crisis philosophy, dialectical theology

Beérkezés időpontja: 2012. 12. 02.

Közlésre elfogadva: 2013. 01. 14.