A lehetetlen kísértése – Kafka és Kierkegaard

Bartha Judit
PhD, egyetemi adjunktus (ELTE BTK)
bartha.judit@btk.elte.hu

DOI: https://doi.org/10.54310/Elpis.2025.2.9

Kafka és Kierkegaard hasonlóságára az egzisztencialista filozófia óta sokan felfigyeltek. Bár kettejük viszonyában a külsőségek (az apai szigor, a felbontott jegyeségek, a testiséggel való problémák és az írásszenvedély) látványos párhuzamokat teremtenek, a belső konfliktusaik eltérő megoldási kísérletei a döntőek. Kafka züraui tartózkodása alatt olvasta Kierkegaard korai műveit, amelyek közül a *Félelem és reszketés*t értékelte magasra. Kezdeti csodálatát azonban hamar felváltotta a távolságtartó idegenkedés. Kritikusan közelített Ábrahám alakjához, valamint a könyv kulcsfogalmaihoz, így a dialektikus konstrukcióhoz, a végtelen rezignáció lovagjához és a hit lovagjához, illetve a hit paradoxonához. A tanulmány az Ábrahám-értelmezések középpontba helyezésével vizsgálja meg a két szerző álláspontjának különbségét. Ugyanakkor rávilágít arra, hogy a szerzői-elbeszélői alakok mindkét esetben az átmeneti lét által nyitnak új lehetőségeket a gondolkodás végtelen tere számára.

Kulcsszavak: Kafka, Kierkegaard, végtelen, véges, átmeneti lét, a hit paradoxona

---

Temptation of the Impossible – Kafka and Kierkegaard

The similarities between Kafka and Kierkegaard have been recognised by many since the beginning of existentialist philosophy. Although the external circumstances of their lives (paternal strictness, broken engagements, problems with physicality, and a passion for writing) create striking parallels, their attempts to resolve their internal conflicts in different ways are decisive. During his stay in Zürau, Kafka read Kierkegaard's early works, among which he highly valued *Fear and Trembling*. However, his initial admiration was soon replaced by aloof aversion. He approached Abraham's character and the key concepts of the book critically, such as the dialectical construction, the knight of infinite resignation, the knight of faith, and the paradox of faith. The study examines the differences between the two authors' positions by focusing on their interpretations of Abraham. At the same time, it highlights that in both cases, the author-narrator figures open up new possibilities for the infinite space of thinking through their being in-between.

Keywords: Kafka, Kierkegaard, Infinity, Finitude, Being In-Between, the Paradox of Faith

„A kivétel, sőt inkább kivételek radikális
nem-közvetíthetősége az ugyanarra a helyzetre adott
nem-azonos válaszok egyidejűségét ismerteti fel velünk."[1]

Az esztétikai szemlélet mint végtelen közelítés, mely során az én önmagát mint idegen másikat az önmagán kívüliben ismeri fel, Bacsó Béla életművének egyik legmeghatározóbb vonása. Kiemelt jelentőséget nyernek benne a rögzíthetetlen vákuumterek, amelyekben az önfelismerés az én igazi történéseként megy végbe. Egy nyilvánvalóan destruktív gondolati útvonalról van szó, amely a kora romantikával indul, majd onnan elrugaszkodva a soha el nem érhető lét irányába tart.[2] E pálya kortalan hőse minduntalan az elgondolhatón túlit fürkészi és a nyelv határait feszegeti, saját létét veszélyeztetve ezzel, hiszen hivatása az utolsó pillanatig a nyelvhez köti. Az átmenet embereként nem tartozhat maradéktalanul sem a belső, sem a külső világhoz, de épp ezáltal nyit meg új térközöket a gondolkodás számára. Bacsó Béla maga is a köztesség tapasztalatából táplálkozott írásaiban, amelyhez mostani értelmezője számára hozzáadódik még valami, a hiány érzése, amelyből Søren Kierkegaard-on keresztül megkísérli újból megnyitni Franz Kafkát az üres térközökben.

„Korunkban senki nem áll meg a hitnél, hanem továbbmegy"[3] – olvasható Kierkegaard *Félelem és reszketés* című művének előszavában, amelyben Johannes de silentio álnév alatt Ábrahám történetét próbálja megérteni. Szorongása, amellyel a hit kérdését járja körül a bibliai szöveg peremvidékén, emlékeztethet a Kafkáéra, de míg Kierkegaard a lelki tusái közepette is megáll a hitnél, addig Kafka megáll, majd túllép rajta. Hitéletük szempontjából a legfontosabb párhuzam az erős zsarnoki természetű apával való bonyolult viszonyuk, amelyből az első vallásos impulzusaikat nyerték. Michael Pedersen Kierkegaard a keresztény Istennel küzdött, akit szegény gyerekként a jütlandi pusztában elátkozott, hogy később babonás félelmektől gyötörve, az isteni átok rémképeivel saját gyermekei életét is megkeserítse. Kierkegaard egész életében cipelte ennek terhét. A teljes alkotói pályáját bemutató *Szerzői tevékenységem szempontjá*ban apja búskomorságával magyarázza a gyermekkorától meglévő melankóliáját, és hogy a kereszténység időnként a „legembertelenebb szörnyűségnek" tűnt számára.[4] A *Stádiumok az élet útján* „»Bűnös?« – »Nem bűnös?«"[5] című fejezetében pedig Frater Taciturnus közvetítésével az ifjú Quidam történetén keresztül a fiú sorsát meghatározó apai bűn pszichológiai örökségét tematizálja.[6] Hermann Kafka ezzel szemben a zsidó vallás felhígított változatát erőltette gyermekeire, amelyet a hazug külsőségeket megvető fia nem tudott elfogadni. Kafka a *Levél Apámhoz* című soha el nem küldött levelében hosszan ír arról, hogy a társadalmi elvárásoknak kényszeresen megfelelni kívánó vallásgyakorlást már

1 Bacsó 1994, 65.
2 Bacsó 1999, 20.
3 Kierkegaard 1986, 10.
4 Kierkegaard 2000, 77.
5 Kierkegaard 2009, 163–436.
6 Garff 2004, 257–266.

gyerekként hamisnak és nevetségesnek tartotta, a hozzá kapcsolódó események azonban a rettegett apa személye miatt egy életen át nyomasztó teherként nehezedtek rá.[7] Jegyességei kudarcát is a zsarnoki nevelési módszerre vezette vissza, amellyel apja állandó önbizalomhiányt, szorongást, bűntudatot keltett benne,[8] miközben saját bűnösségét, a zsidó közösségi öntudatra támaszkodva,[9] rendre elhárította.[10]

Az apával folytatott harc, ami a nőkhöz való viszonyukban átléphetetlen korlátot jelentett, az alkotásban a legfőbb ösztönző erőt adta számukra. Végül a házasság vagy írás dilemmájából mindkettőjüknél az írás került ki győztesen. Kierkegaard a Regine Olsennel való jegyessége felbontásával az etikai általános szféráját áldozta fel a vallásos hit bensőségességének oltárán, s ennek szolgálatába állította az írást: „vallási kötelességem volt, hogy életemmel és írói egzisztenciámmal kifejezzem azt az igazságot, amely felől nap mint nap meggyőződtem és megbizonyosodtam, hogy van Isten".[11] Kafka ezzel szemben az írást a sötét, démoni erőknek engedelmeskedve, nem csupán a jegyességei, hanem az egész élet ellenében választotta, és hiányzott belőle a vallásos elköteleződés, amely döntéseiben megtámaszthatta volna.[12] Küzdelmeiknek mindketten életrajzi elemekben bővelkedő művekben állítottak emléket. Kettejük viszonyában mégis inkább a hasonló élethelyzetek által kiváltott belső konfliktusok eltérő megoldási kísérleteiről beszélhetünk. Maurice Blanchot a következőképpen fogalmaz:

> Kierkegaard le tud mondani Reginéról, le tud mondani az etikai stádiumról: ezzel a vallási stádium elérése nincs megnehezítve, sőt inkább lehetővé válik. Amikor azonban Kafka elhagyja a normális élet földi boldogságát, elhagyja az igaz élet szilárdságát is, törvényen kívülivé válik, megfosztja magát a földtől és a támasztól, melyre szüksége van a létezéshez, és ez bizonyos értelemben megfosztja a törvénytől.[13]

Kafka maga is reflektált a szokatlan hasonlóságra. Naplójában 1913 nyarán utalt rá először, amikor Kierkegaard születésének századik évfordulóján, az általános lelkesedéstől ösztönözve megszerezte a dán filozófus naplóinak válogatását Hermann Gottsched fordításában. A Felice Bauerrel kötött első jegyessége, illetve annak gyors felbontása előtt közel egy évvel megerősítést nyerhetett Kierkegaard kudarccal végződő jegyességének történetéből. „Ma megkaptam Kierkegaard *A bíró könyvé*t.[14] Mint sejtetettem, esete lényeges különbségek ellenére is nagyon hasonlít az enyémhez, legalábbis a világnak

7 Kafka 2003, 78–88.
8 Kafka 2003, 97, 109.
9 Kafka 2003, 84–86.
10 Kafka 2003, 116–119.
11 Kierkegaard 2000, 70.
12 Lásd Kafka Max Brodhoz írt levelét (Planá, 1922. július 5.): Kafka 1981, 722.
13 Blanchot 2012b, 104.
14 Kierkegaard 1905.

azon a felén található, ahol az enyém. Igazol, mint egy barát."[15] A későbbi feljegyzéseiben azonban egyre kritikusabb hangot ütött meg. A komolyabb folytatásra 1917 őszén került sor, amikor a tüdőbetegségét igazoló diagnózissal a zsebében Zürauba utazott és újból belevetette magát Kierkegaard írásaiba. Ekkorra már a Felicével való második jegyessége is bomlóban volt, érlelődött benne a végleges szakítás, amely decemberben be is következett. Max Brodnak írt, 1918. március elején keltezett leveléből tudjuk,[16] hogy kényszerű szabadsága alatt forgatta Kierkegaard három korai, 1843-as művét, a *Vagy-vagy*ot, a *Félelem és reszketés*t és *Az ismétlés*t, már megrendelte az 1845-ös *Stádiumok az élet útján*t, és újra elővette a *Pillanat*ot, amelyet Kierkegaard élete utolsó évében, 1855-ben publikált kilenc lapszámban.[17] Továbbá elolvasott egy Kierkegaard Regine Olsenhez való viszonyát levelekben és szemelvényekben bemutató könyvecskét.[18] Álságosnak tartotta a szerző reflektált közlésmódját, amellyel kora érzéki csalódásban élő embereit esztétikai úton próbálta a vallás felé irányítani. Egyéb művek hiányában viszont átsiklott az életmű egészére kiterjedő dialektikus kettőségen. Inkább a két végpont, az esztétikai és a vallási közti ingázás lehetősége ragadta meg a képzeletét: „és hát ezek aztán (a *Vagy-vagy* és a *Pillanat*) valóban roppantul különböző lencsék, melyeken át az ember ezt az életet előre vagy hátra és természetesen mindkét irányban egyidejűleg vizsgálhatja".[19] Nem kellett sok idő hozzá, hogy Kierkegaard gondolatait távolságtartó idegenkedéssel szemlélje: „csillag lett belőle, mind csodálatomat, mind együttérzésem bizonyos hidegét tekintve".[20] A köztük lévő szembetűnő hasonlóságokat – a saját testükkel folytatott küzdelmeiket és felbontott jegyességüket – mellékesnek nevezte, a *Vagy-vagy* első, „A" részétől viszolygott, „B" szerzője tökéletes szerelemre és házasságra való igényétől elhatárolódott.[21] Március végi leveléből világosan kiderül,[22] hogy a könyv költött alakjait nem tudta függetleníteni a biográfiai szerző valóságos személyétől. Kierkegaard papírízű, sikerhajhász Csábító Johannessé vált a szemében, menyasszonya pedig egy árnyékegzisztencia árnyékává: „üresen járt ez a kínzógép, hál' istennek, csak az ő árnyékát dolgozta meg, valós személye megmenekült tőle; ezen az áron készséggel elviselte akár a csaknem évenként megjelentetett művek »ízléstelenségét« is".[23] Ellenszenvét az is erősítette, hogy Christoph Schrempf

15 Lásd Kafka naplóbejegyzését (1913. augusztus 21.): Kafka 2008, 366. A házasság mellett és ellen szóló híres érveit naplójában egy hónappal korábban, július 21-én írta: Kafka 2008, 358–359.

16 Lásd Kafka Max Brodhoz írt levelét (Zürau, 1918. március eleje): Kafka 1981, 543.

17 Kafka könyvtárában megtalálható volt *A szorongás fogalma* (1844), *A halálos betegség* (1849) és a *Négy építő beszéd* (1844) „Tövis a testben" című fejezete is. Arra azonban nincs konkrét bizonyíték, hogy Kafka ezeket a műveket valóban elolvasta (Nicolae 2016, 116–117).

18 A hiányos adatok alapján két kiadás jöhet szóba: Lund 1904, Meyer 1905. Lásd: Kafka 1981, 543; Kafka 1995, 235; Nicolae 2016, 117.

19 Kafka 1981, 543.

20 Kafka 1981, 543.

21 Kafka 1981, 543.

22 Lásd Kafka Max Brodhoz írt levelét (Zürau, 1918. március vége): Kafka 1981, 544–546.

23 Kafka 1981, 545.

német nyelvű Kierkegaard-fordításaival rendkívül elégedetlen volt.[24] Ugyanakkor ambivalens érzéseiről árulkodik, hogy még jó pár évvel később, a betegágyában is olvasgatta a *Vagy-vagy*ot.[25] Egyedül a *Félelem és reszketés*t becsülte igazán nagyra, bár kritikusan viszonyult Ámbrahám emberfeletti alakjához, hiányolta belőle az átlagember vonásait,[26] s az átreflektáltságból (*Durchreflektiertheit*) kiindulva megkérdőjelezte a kierkegaard-i fogalomhasználat, így a dialektikus (*dialektisch*), a mozgás (*Bewegung*), a végtelenség lovagja (*Ritter der Unendlichkeit*) és a hit lovagja (*Ritter des Glaubens*) fogalmainak eredetiségét schellingi és hegeli terminológiát sejtve mögöttük.[27] Ez az írás volt Kafka egyetlen igazi találkozási helye a költői álarcba bújt Kierkegaard-ral.

„A külső (a külsővé válás) a hegeli filozófiában magasabb rendű, mint a belső.[28] […] A hit ezzel szemben az a paradoxon, hogy a bensőségesség magasabb rendű, mint a külsőleges"[29] – mondja ki a *Félelem és reszketés* szerzőjeként feltüntetett Johannes de silentio a hit paradoxonát, jóllehet az arról való beszéd lehetetlenségét már a nevébe beleírt latin *silentium* (csend, hallgatás) szó is előrevetíti. Az álnév itt, miként azt Jacques Derrida kifejti, kétféleképpen is a titok őrzője. Az atyai név, amelyet titokban kell tartania, részint Kierkegaard saját neve, avagy „a könyv atyjának atyai neve",[30] részint Isten „név nélküli neve, Istennek mint olyan másnak a kimondhatatlan neve, akihez kizárólagos, feltétel nélküli, semmi máshoz nem hasonlítható, vitathatatlan kötelesség fűz".[31] Az előbbi értelemben a költött személlyel való identifikáció elutasítására, az utóbbiban az Istennel szembeni abszolút kötelesség gyakorlására vonatkozik. Johannes de silentio – maga is puszta közvetítőként – egy általa hallott történetben (egy emberről, aki gyerekként maga is hallotta a történetet) és négy újragondolt témavariációban meséli el Mózes első könyvének huszonkettedik fejezetét: Ábrahám Isten parancsára felmegy a Mórija hegyére, hogy feláldozza neki fiát, Izsákot, akit az Istenbe vetett hite által épségben visszakap. Az álneves szerző Ábrahám történetének dialektikáját problémák formájában tárja elénk, hogy rávilágítson a hit paradoxonára.[32] Kísérlete annak igazolásra irányul, hogy a hit bensőségessége magasabb rendű, mint az etikai általános külsőleg vezérelt parancsa. Szerzői tevékenysége ezzel túlmegy az egyszerű költői próbálkozáson, hiszen a tét nagy: ha nem igazolódik be a hit lovagjának magasabb rendű bensőségessége az etikai követeléssel szemben, akkor Ábrahám nem vallási hős, hanem közönséges gyilkos.

24 Kafka 1981, 544.
25 Lásd Kafka naplóbejegyzését (1922. december 18.): Kafka 2008, 687. („Állandóan az ágyban. Tegnap »Vagy-vagy«.")
26 Kafka 1981, 543.
27 Kafka 1981, 544; Kafka 1995, 237–238.
28 Lásd Hegel 1979, 224–225.
29 Kierkegaard 1986, 119.
30 Derrida 2000, 147.
31 Derrida 2000, 152.
32 Kierkegaard 1986, 90.

Az ószövetségi történetet sokszoros reflexión át bemutató, gondosan megszerkesztett mű maga is paradoxonra épül: a vallási egzisztencia rejtett hitbéli igazsága nyelvileg közvetíthetetlen, a róla szóló beszéd csak saját összeomlását jelentheti be. A hit nem adható tovább, nem száll nemzedékről nemzedékre, az elkövetkező generációknak mindent elölről kell kezdeniük.[33] Ábrahám áldozata „[i]ly módon az abszolút kezdetek történetnélküliségét írja le, illetve magát azt a történeti valóságot, amely a mindig újrateremtett tradíciót feltételezi az abszolút kezdet szüntelen ismétlődésében".[34]

Johannes de silentio Ábrahám helyzetét egy szembeállításban élezi ki. A tragikus hős az etikai parancsnak engedelmeskedve lemond önmagáról, hogy a közösség érdekeit szolgálva kifejezze magát az általánosban. Vele szemben a hit lovagja megszegve az etikai parancsot lemond az általánosról, hogy az egyest juttassa kifejezésre.[35] A hit lovagjának egzisztálása ezért csak egy olyan magasabb bensőségességben nyerhet igazolást, amely egyesként az Istenhez való abszolút viszonyában jut kifejezésre. A tragikus hős egy végtelen felé irányuló gesztussal feláldozza azt, ami a legdrágább számára, az etikum megsértése azonban a közösség jóváhagyásával történik, osztoznak vele fájdalmában. A hit lovagja ugyanezt teszi, de nála a lemondás végtelen gesztusa még egy mozdulatot előhív, a hit aktusát, hogy a kettős mozgás által mindazt, amiről lemondott, visszanyerje a végességben. Tettét, amely a ráció és az etikai általános szabályai szerint közvetíthetetlen, a közösség elutasítja: „Ábrahámot nem lehet siratni. Azzal a *szent borzadállyal* közeledünk hozzá, amellyel Izrael Sínai hegyéhez közeledett."[36]

Kierkegaard egyéb álneves szerzőitől eltérően, Johannes de silentio végig egy köztes világban bolyong kísértetiesen: közvetítői mivoltában az etikai és a vallási stádium között ingázik, végtelen gesztusaival viszont, amelyeket sem borzadás, sem támogatás nem kísér, egyedül az esztétikai szférának hoz áldozatot. Saját mozgását a kötéltáncos mutatványához hasonlítja, amely virtuozitásával magára vonja az emberek figyelmét, még sincs benne semmi csodálatos, mert hiányzik belőle a hit abszurd ereje.[37] Az alábbi megfigyelését valamennyi végtelen felé irányuló mozdulatra kiterjeszti.

> A végtelenség lovagjai táncosok, akik képesek lebegni. Fölemelkednek, majd ismét aláhullanak […]. De amikor aláhullanak, nem képesek rögvest fölvenni azt a helyzetet, egy pillanatra meginognak, és ez az ingadozás mutatja, hogy mégiscsak idegenek a világban. […] Nem a levegőben kell őket nézni, hanem abban a pillanatban, amikor leérnek és éppen megérintették a földet – akkor fölismerhetők.[38]

33 Kierkegaard 1986, 217.
34 Derrida 2000, 160. A probléma kiterjesztéseként értékelhető a mindennapi lét egészét meghatározó, kényszeresen ismétlődő fantomok automatizációjának, disszeminációjának és szerializációjának gondolata a *Marx kísértetei*ben, lásd Derrida 1993, 137–153, 184–189.
35 Kierkegaard 1986, 131.
36 Kierkegaard 1986, 104. (Kiemelés az eredetiben.)
37 Kierkegaard 1986, 57.
38 Kierkegaard 1986, 66.

Kafka a *Félelem és reszketés* olvasása közben nem azonosította ugyan magát a rezignáció lovagjával, de gyakorlásképpen, jóval hamarabb, mint hogy a könyv a kezébe került volna, a végtelenség különféle mozdulatait kísérelte meg végrehajtani. Egy korai naplóbejegyzésében öt hónapja tartó alkotói válságáról számol be, mert az írás egy lehetetlen mozdulatsor megtételét kívánja tőle.

> Egyesek biztosan képesek erre, japán szemfényvesztők például, akik olyan létrára másznak föl, amely nem a földön áll, hanem egy hanyatt fekvő társuk felfelé tartott talpán, és nem falnak támaszkodik, hanem csak úgy felnyúlik a levegőbe. Én nem tudom, arról nem is beszélve, hogy az én létrámnak az a talp sem áll a rendelkezésére.

Majd felidézi az elmúlt karácsonyt, amikor csaknem sikerült végrehajtania a mutatványt:

> amikor már-már nem tudtam tovább megtartani magam, s amikor csakugyan mintha a létrám legfelső fokára jutottam volna, bár az biztosan állt a földön s a falnak dőlve. De micsoda földön és micsoda falnak! Mégsem dőlt el ez a létra, úgy a földre nyomta a lábam, úgy a falra emelte a lábam.[39]

A végtelen felé irányuló mozgást itt is a végesség felé irányulónak kell követnie, amely a földön végződik. Ez az erőkoncentráció azonban mintha a naplóíró legjobb pillanataiban is csupán szilárd támaszték segítségével mehetne végbe. Nem sokkal a bejegyzés után egy rajz bukkan elő a lap alján,[40] amelyen egy artista egyensúlyoz egy létra tetején. Az artista kifacsarodott testét alulról egy lehetetlen szögben jobbra dőlő létra tartja, amely egy háton fekvő alak magasba emelt lábán áll, felülről pedig mintha a szöveg utolsó sora („so hoben sie meine Füsse an die Wand") támasztaná meg.[41] A jelenetet az artisták abszurd mutatványát csak bámulni képes nézők hatalmasra növesztett, szakadozott vonalakból megrajzolt feje veszi körül, de róluk még a mozdulat végrehajtásához alapvetően szükséges testrészek, a lábak és a karok is hiányoznak. A rajz nem tekinthető a szöveg illusztrációjának, miként arra Judith Butler rámutat, mivel a szöveg az íráshoz szükséges lehetetlen erőről szól, a kép viszont épp ennek az erőnek a lehetségességét mutatja meg egy másik gravitáció törvényei szerint.[42]

39 Lásd Kafka naplóbejegyzését (1909. vége – 1910. eleje): Kafka 1981, 13–14; a keltezéshez lásd: Kafka 1976; Schmidt 2022, 343–344; Kilcher 2022, 260–262.

40 A rajzot a Mitsutas nevű japán artistacsoport inspirálta, amely 1909 novemberében többször is fellépett Prágában. Schmidt szerint a kép 1909. november közepe után, esetleg néhány héttel vagy hónappal később keletkezett, lásd: Kafka 2022, no. 138; Schmidt 2022, 343–344 („Japanische Equilibristen"); Kilcher 2022, 260–262.

41 Kafka 1976.

42 Butler 2022, 286.



Japán artisták
tinta papíron, 24,6 x 20,0 cm, 1909 novembere, Bodleian Library

Johannes de silentiónak az igazi (hitbéli) táncossal szembeni követelménye nem kisebb lehetetlenség, mert mint írja: „[e]gy táncos számára az lehet a legnehezebb feladat, hogy egy meghatározott pózba ugorjon, olyanformán, hogy egyetlen másodpercet se vesztegessen a póz felvételével, hanem magával az ugrással kerüljön abba a helyzetbe”.[43] Bár a történet elmondásakor ő is a külső gesztusokból próbál a belsőre következtetni, kijelenti, hogy a hit lovagja kívülről nem felismerhető. Látszatra egyszerű átlagember, olyan, mint egy adóvégrehajtó,[44] azért maradhat észrevétlen a hétköznapokban, mert „[á]llandóan a végtelenség mozdulatát végzi, ám ezt olyan pontosan és biztosan teszi, hogy folyton a végességhez jut el, egy pillanatra sem gondolhat az ember valami másra”.[45]

Kafka gesztusának abszurditása abban rejlik, hogy az írásról való lemondással a végtelenség felé irányuló táncos mozdulatot mintha a szövegtérből a képbe való ugrással kíséreltе volna meg végrehajtani. A helyes mozdulatot azonban, amellyel a hit lovagjához

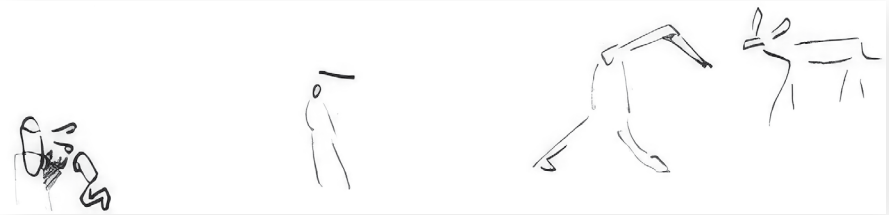
43 Kierkegaard 1986, 65.
44 Kierkegaard 1986, 61.
45 Kierkegaard 1986, 65.

hasonlóan már az ugrás kezdetekor felvehette volna a földet éréshez szükséges pózt, nem találta. Az írás biztos támasztékára egészen 1912-ig, az *Az ítélet* című elbeszéléséig kellett várnia, hogy aztán a visszanyert falat és földet az életbeli küzdelmeivel minduntalan elveszítse. A rezignáció lovagjának a világról való teljes lemondása azonban riasztotta, ahogyan a hit lovagjának vallásos bensőségessége is. A Brodnak címzett 1918. március végi levelében arról ír, hogy a hit lovagja (miként maga Kierkegaard is) erőszakot követ el a világon, hogy önmagát Istennel való kizárólagos viszonyában érvényesítse. Mivel ez a vallásos viszony az utolsó ítélethez tartozó kérdés, a jelenben kívülről semmilyen nézőpontból nem ítélhető meg. Így a róla folytatott beszéd is értelmetlenné válik. Kafkának egyértelműen komoly aggályai voltak a kívülről érkező nyomással szemben. Az számított, hogy megmaradhasson a maga „eredetiségében", s tiltakozott a „másik oldal" ellen, amelyet a „sötét, fenyegető démonok" népesítenek be.[46] Ennek az elvnek rendelődött alá nála minden vallási elköteleződés. „A kereszténység alapkövetelményei (átlagosnál több szenvedés, egészen sajátos bűntudat) megvannak bennem, és menedékre is lelek a kereszténységben. Hanem hogy kizárólagossággal és közvetlenül hirdessem másoknak, azt nem: hiszen az alapfeltételeit nem biztosíthatom."[47] A levéllel közel egy időben írt aforisztikus jegyzetében még kiélezettebben fogalmaz: „Nem a kereszténység – mindazonáltal már inkább aláhanyatló – keze vezérelt ebbe az életbe, mint Kierkegaard-t, és a tovarepülő zsidó imaköpenynek még csak a csücskét sem fogom, mint a cionisták. Vagy a vég – vagy a kezdet."[48] Ábrahám és Izsák történetéhez viszont többször is visszatért, bár alapvetően más hozzáállással, mint Kierkegaard.

Johannes de silentio történetének középpontjában végig a hit paradoxona áll, amelyet Ábrahám alakján keresztül, „szent borzadállyal" közelít meg. Az előhangban a fiú feláldozását bemutató négy történetvariáció is ezt járja körül, míg a négy kiegészítés, amely a gyermek anyjáról való leválasztásáról szól, a trauma továbbélését vetíti előre. Johannes de silentio értelmezésében, miként azt az első és a negyedik variáció mutatja,[49] Izsáknál egyértelműen elkülönül az isteni parancsolat és az apai tekintély követése, ami az előbbinél az apjába, az utóbbinál az Istenbe vetett hite elvesztésével jár. Ábrahám istenhite mindeközben végig szilárd marad, csupán az önmagába vetett hite inog meg. Kafkánál ezzel szemben nem a hit kérdésére kerül a hangsúly, hanem magának a tekintélyelvnek a követésére, avagy a fiúi engedelmességre, amely a törvény felejtésével paradox szituációkat teremt.[50] 1916. július 14-i naplójában Kafka vázlatos feljegyzést készített, amellyel a Teremtés könyvének néhány epizódjára utalt vissza.[51] A szöveget július 14. és

46 Kafka 1981, 545–546.
47 Kafka 1981, 546.
48 Lásd Kafka feljegyzését a negyedik oktávfüzetben (1918. február 25.): Kafka 2000, 71.
49 Kierkegaard 1986, 16–17, 20–21.
50 Walter Benjamin a törvény felejtésének gondolatával hozza kapcsolatba Kafka történeteinek átmeneti világát, Benjamin 1980, 807.
51 Lásd Kafka naplóbejegyzését (1916. július 14.): Kafka 2008, 582.

15. között egy három jelenetből álló rajzzal egészítette ki, amely nagy valószínűséggel Izsák feláldozásának történetét ábrázolja.



Ábrahám és Izsák
tinta papíron, 24,6 x 20,0 cm, 1916. július 14–15., Bodleian Library

Balról jobbra haladva: az elsőn Izsák Ábrahám előtt térdel, a fejét meghajtja apja felemelt keze előtt, a másodikon egy angyal látható, a harmadikon Ábrahám áll késsel a kezében, mellette az áldozati bárány.[52] A naplóban hivatkozott ószövetségi történetek az apa és a fiú viszonyában a generációs ismétlődést állítják a középpontba.[53] Egyrészt az apai tekintély által kijelölt minták újrajátszását: a félelemből fakadó hazugságokat („Izsák letagadja feleségét Abiméleknek, mint ahogy korábban már Ábrahám is a magáét"),[54] az örökségi vitákat („Zavar a gerari kutakkal"),[55] valamint az apai áldás sorsosztó szerepét („Jákob bűnei. Ézsau predesztinációja").[56] Másrészt a fiúi engedelmesség kérdését, amely legerősebben Izsák feláldozásának a naplóbeli rajzon is felvillantott történetében jelenik meg.[57] A naplórészlet alapján az isteni parancsolat és az apai tekintély követése nehezen választható szét. A bejegyzés utolsó mondatai is erre utalnak, amelyek értelmében a parancs belső óraként szólal meg a ház küszöbén: „A tudat homályában üt az óra / Hallgass rá, mikor a házba lépsz."[58] Kafka a kétféle parancs egybecsúszását nyomasztó teherként élte meg, amely elől egyedül az írás köztes terében talált menedéket.

A hit lovagja és a tragikus hős éppúgy, mint a hozzájuk társított hit és etikum fogalmai sajátos transzformációkon esnek át, Gilles Deleuze és Félix Guattari kifejezésével keresztülmennek a „Kafka-gépezet"-en.[59] *A kastély*ban a vallási szféra feledésbe merül és adminisztratív halmazzá válik, az etikai parancs pedig a hatalmi visszaélés nyílt formája lesz. Az Amália-Sortini epizódban a tekintélyelv és a hagyomány alapján a falusi lányok kötelesek elfogadni a kastélybeli hivatalnokok testi szolgáltatásra vonatkozó

52 Kafka 2022, no. 141, lásd Schmidt 2022, 345 („Abraham und Isaak").
53 Az 1916. július 14-i naplórészlet bibliai vonatkozásainak azonosításához lásd Grafenburg 2004, 230.
54 Kafka 2008, 582; Ter 1:20, 26.
55 Kafka 2008, 582; Ter 1:26.
56 Kafka 2008, 582; Ter 1:27.
57 Kafka 2008, 582; Ter 1:22.
58 Kafka 2008, 582; Kafka 1976. („Im trüben Sinn schlägt eine Uhr. Hör auf sie, wenn du eintrittst ins Haus.")
59 Deleuze – Guattari 2009, 16.

nyílt ajánlatait. A falusiak a közösség védelme érdekében is elvárják ezt az áldozatot. Amália azzal, hogy kiállva saját emberi méltósága mellett széttépi a legfelső hatalmat képviselő Sortini levelét, nem egyszerűen visszautasít egy kéretlen ajánlatot, hanem ellenszegül a fentről érkező „atyai" parancsnak. A közösség által szentesített tradíció megbontása a lány és egész családja számára jóvátehetetlen büntetéssel jár. Kierkegaard-i értelemben a lány nem vallási hős, ugyanakkor etikai hősnek sem tekinthető, mivel tette nem talál támogatásra a közösségben. A kastély bezárul előtte, a falusiak nem siratják, hanem megvetik és családjával együtt kirekesztik, jóllehet családja búcsújárást folytat a bűnbocsánatért, ő maga pedig minden másban továbbra is a kastély törvényeinek engedelmeskedik.[60] A közösség által képviselt autoritás sem tehető meg általános etikai elvnek, mivel korrupt, átláthatatlan hivatali szabályrendszerre épül. A végtelen rezignáció lovagjának pusztán a kicsinyes, groteszk mása jelenik meg a hivatalnok Sortini alakjában, aki a tűzoltóegylet ünnepségén „nemcsak odafordult Amália felé, hanem át is ugrott a fecskendő karján".[61] Amália esztétikai hős lesz, aki szembeszegülve a torz közösségi szabályokkal passzív ellenállásba vonul. Megfelelő nyelv hiányában a hallgatást választja, magába rejtve a paradoxont. Tetéhez K. csodálkozó értetlenkedéssel közelít: „Az, amit Amália tett, csodálatra méltó; de minél többet mesélsz tettéről, annál kevésbé lehet eldönteni, nagy volt-e vagy kicsinyes, okos-e vagy ostoba, hősi-e vagy gyáva, indokait Amália mélyen a keblébe zárja, és titkát senki nem csikarhatja ki tőle."[62]

Kafka olvasatában Ábrahám sem a hit lovagja, akihez „szent borzadállyal" közeledünk, bár nem is etikai hős, akit a közösségért hozott áldozata miatt elsiratnánk. Klopstock Róbertnek írt 1921. júniusi leveléből egyértelműen kiderül, hogy „csak egy másik Ábrahámot" tudna elképzelni, amelynek profanizált portréját a témaváltozatokban a bibliaitól a hétköznapin át az abszurdig viszi el. Bemutatja a „valódi" Ábrahámot, akiről nem érdemes beszélni, mert ha már mindent megkapott, akkor Istennek logikus volt elvennie tőle valamit, hogy még magasabbra vezesse, így mozgásából hiányzik az ugrás. A jó gazdát, aki bár készségesen meghozná az áldozatot, nem tud elmenni otthonról, mert nincs rendben a háza. A felsőbbrendűt, akinek hirtelen a Mórija hegyére kell mennie, s bár lehet, hogy még fia sincs, máris fel kell áldoznia. Az önmagában kételkedőt, aki leginkább attól fél, hogy nevetségessé válik, s ezáltal fiával együtt még méltatlanabb lesz a küldetésre.[63] Kafka ezt az utolsó helyzetet egy abszurd iskolai szituációhoz hasonlítja:

60 Ritchie Robertson utal arra, hogy Max Brod Sortini Amáliának küldött levélbeli utasítását Isten parancsához hasonlította, amelyben felszólította Ábrahámot, hogy áldozza fel Izsákot. Brod ezt a mozzanatot Kierkegaard *Félelem és reszketés*e alapján az etikum teleologikus felfüggesztéseként olvasta. Robertson egy jóval meggyőzőbb megoldást kínál, amikor Amália elutasítását és hallgatását nem vallásos hiten alapuló tettnek, hanem korlátozott értékű negatív ellenállásnak tekinti, olyan hősies tiltakozásnak, amely az autoritás struktúráinak csapdájában marad (Robertson 2009, xix).

61 Kafka 1984, 457.

62 Kafka 1984, 458.

63 Lásd Kafka Klopstock Róberthez írt levelét (Matlárháza, 1921. június): Kafka 1995, 333–334.

amikor év végén a legjobb tanuló jutalmat kap, de egy hallási hiba miatt a legrosszabb tanuló jön ki helyette, s az egész osztály előtt nevetségessé teszi magát. Majd zárásképpen hozzáfűzi: „És talán nem is hallási hiba, valóban az ő nevét mondták ki, a legjobb tanuló jutalma a tanár szándéka szerint egyben a legrosszabb büntetése is."[64]

A *Félelem és reszketés* központi mozzanata a hit lovagjának hallgatása. Johannes de silentio elgondolása szerint a nyelv csak az általános kifejezésére alkalmas, az egyes megszólaltatására nem. A hit paradoxonát nem lehet megérteni, mivel a hit egyedisége a nyelvi közvetítés során felszámolná magát. „Ábrahámot nem lehet közvetíteni, és ez így is kifejezhető, nem képes beszélni. Mihelyt beszélek, az általánost fejezem ki, és ha ezt nem teszem, senki nem ért meg."[65] Kafka 1918 februárjában, oktávfüzetében utal arra, hogy már maga az általános sem egyértelmű. Csak akkor lehetne az, ha nyugvópontra találhatnánk benne, ami viszont az egyedi és az általános közti ingázásunk következtében a mindennapi életben nem lehetséges. „Nyugvás az általánosban? Az általános kétértelműsége. […] Olyan ez, mintha az általános és az egyedi közti ide-oda a tényleges színpadon játszódnék, viszont az élet az általánosban csak jelzés lenne a háttérkulisszán."[66] Mintha a Kierkegaard-nál megfogalmazott általános és egyedi elvének tiszta változatai rendülnének meg, hogy átadják helyüket a köztesség szférájának. Ebben a verzióban Ábrahám hitbéli tettét az összpontosító erő gyengeségéből fakadó szellemi szegénység és az önreflexió nélküli létnek betudható szellemi bőség együttes jelenléte magyarázza. A paradoxon bizonyítása a bűvészet és a logika egymást kizáró elveinek varázslatban történő egyesítésével megy végbe. S bár ez mint magasabb rendű varázslat „nem romboló, hanem építő rombolás a világban",[67] a felhők magasságába emelt bibliai Ábrahám a hétköznapi életben semmiképp nem lehet követendő példa. Kafka a kierkegaard-i hit lovagjából leginkább épp a hétköznapi ember karakterének megjelenítését hiányolja, aminek ismételten hangot ad: „[Ábrahám] szellemével mintha varázskocsin járná a világot, ott is, ahol úttalan. És képtelen megtudni önmagától, hogy ott nincsen út. Ezzel alázatos kérése, hogy követnék, zsarnoksággá lesz, őszinte hite pedig, hogy »úton van«, fennhéjázássá."[68] Szempontjából a hit lovagjának kettős mozgása olyan erőszaktétel árán jön létre, amely az Istennel való abszolút viszonyban felszámolja az ebben a világban élő valóságos személyiség földi kötelékeit és alkotói szuverenitását.

Kafka nem lemondott a világról, mint a vele sok tekintetben rokon végtelen rezignáció lovagja, hanem egyszerűen kivonta magát belőle, hogy megszabadulva a magány érzésétől, átadhassa magát az írás kínálta teljességnek. Csak az általa kialakított lebegő állapotban

64 Kafka 1995, 334.
65 Kierkegaard 1986, 102, 123.
66 Lásd Kafka feljegyzését a negyedik oktávfüzetben (1918. február 26.): Kafka 2000, 74–75.
67 Kafka 2000, 76.
68 Kafka 2000, 76.

érezte jól magát, amely kapaszkodók hiányában állandóan a pusztulás határára sodorta, mégis, mintha ebből merített volna erőt az élet elviseléséhez.[69] Bacsó, aki rendkívüli érzékenységgel közelített Kafka töredékes életművéhez, s magához Blanchot-hoz is, ebben a világtól elszakadó, ám mindig a föld felé irányuló, a rejtett kötelékeket láthatóvá tévő köztes létben, vagy még inkább az abba való átfordulásban ismerte fel az ember önmegértésének alapvető feltételeit.

> Az írás ezzel az átfordítással a világ *szinte tehermentesített, lebegő* rajzolatát adja, amivel a kötések és kapcsolatok rejtett fonadékát emeli fel és teszi láthatóvá, hogy végül visszazuhanjon a földi létezés megsemmisítő közegébe (*Átváltozás*). […] E világtól menekülni önfelszámoló tett, a világgal teljesen összefonódni még inkább, vagyis a világ viszonylatában az átfordítással magát pozicionáló ember a földközelből elemelkedő rángató kötelékek láttatásával nyerheti el és ismerheti fel helyét. Értheti meg helyzetét.[70]

Bacsó értelmezésében a „rejtett fonadék" adja az emberek egymáshoz font közös sorsát, amely még őrzi „a szétrombolhatatlan elemét".[71] A világról való lemondás egyenlő a törvény felejtésével és az elfeledetté válással, az emlékezet nélküli gépies léttel, a vak engedelmességgel.[72] Az énvesztett állapot Blanchot-t követve az elbeszélő önmagától és a világtól eltávolodott semleges hangján szólal meg, eltörölve önmagát mint középpontot, miáltal maga a mű is decentralizálttá válik és fragmentálódik.[73] A köztes térből ábrázolt világ így az ember bizonytalanságát, döntési képtelenségét mutatja fel, ahogyan a legszélsőségesebb helyzetekben arra kényszerül, hogy a gesztusokon és a mimikán keresztül újratájékozódjon.[74]

Kafka vonatkozó feljegyzése a világban eltévedt emberre irányítja a figyelmet:

> Nem tudjuk szétzúzni ezt a világot, mert nem felépítettük, mint valami önálló dolgot, hanem eltévedtünk benne, még inkább: ez a világ a mi eltévedésünk, mint ilyen azonban maga valami szétrombolhatatlan, vagy még inkább olyasmi, ami csak végbevitelével zúzható szét, nem azzal, ha lemondunk róla, minek során a végbevitel is csak lerombolások sorozata lehet, de ezen a világon belül.[75]

A szétrombolhatatlanhoz (*das Unzerstörbare*) eszerint nem a világról való lemondáson és az ugráson keresztül vezet az út. A hozzá való eljutás lerombolások (*die Zerstörungen*) sora által mehet végbe, és Ábrahám varázskocsijának úttalan útjaitól eltérően mindig

69 Blanchot 2012b, 106.
70 Bacsó 2004, 165–166. (Kiemelés az eredetiben.)
71 Bacsó 2004, 166, lásd Kafka 2000, 59.
72 Bacsó 2004, 168.
73 Bacsó 2004, 169; Blanchot 2012a, 190–191.
74 Bacsó 2004, 173.
75 Lásd Kafka feljegyzését a negyedik oktávfüzetben (1918. február 5.): Kafka 2000, 59.

ebben a földi világban. Kafka két hónappal korábbi feljegyzése alapján az ember szétrombolhatatlanba vetett bizalma alapvető életfeltételként jelenik meg, úgy is, hogy maga a szétrombolhatatlan a bízással együtt rejtve marad előtte. „Ennek a rejtve maradásnak az egyik kifejezési lehetősége a hit valami személyes istenben."[76] Az egymással gondolatilag összetartozó aforizmákban ezáltal felvillan egy személyes istenhit lehetősége, de hiányzik a vallási megvilágosodás bizonyossága. Kafka eltévedt hőseit a pantomimszerű mozdulatok révén való tájékozódás közelíti az etika és a vallás köztes terében ingázó végtelenség lovagjához, de már a földet érés nyomasztó terhével, a végleges jelentéskeresés szándéka és a vallásos hitbe való ugrás valódi lehetősége nélkül.

Bibliográfia

Bacsó Béla. 1994. „Ismételhető-e az ismétlés?" In *Határpontok. Hermeneutikai esszék*, 64–70. Budapest: T-Twins – Lukács Archívum.

Bacsó Béla. 1999. „Romantikus mű és fragmentum." In *„Mert nem mi tudunk…" Filozófiai és művészetelméleti írások*, 17–26. Budapest: Kijárat.

Bacsó Béla. 2004. „Felejteni – írni mint felejteni. Franz Kafka példája." In *Kiállni a zavart. Filozófiai és művészetelméleti írások*, 165–79. Budapest: Kijárat.

Benjamin, Walter. 1980. „Franz Kafka." Ford. Tandori Dezső. In *Angelus Novus. Értekezések, kísérletek, bírálatok*, 781–817. Budapest: Magyar Helikon.

Blanchot, Maurice. 2012a, „Az elbeszélői hang (az »ő«, a semleges nem)." Ford. Szabó László – Németh Marcell. In *Kafkától Kafkáig*, 178–191. Budapest: Kalligram.

Blanchot, Maurice. 2012b. „Kafka és a mű követelése." Ford. Szabó László – Németh Marcell. In *Kafkától Kafkáig*, 97–136. Budapest: Kalligram.

Butler, Judith. 2022. „»But What Ground? What Wall?«: Kafka's Sketches of Bodily Life." In *Franz Kafka. The Drawings*, szerk. Andreas Kilcher – Pavel Schmidt, 277–91. New Haven – London: Yale University Press.

Deleuze, Gilles – Félix Guattari. 2009. *Kafka. A kisebbségi irodalomért.* Ford. Karácsonyi Judit. Budapest: Quadmon.

Derrida, Jacques. 1995. *Marx kísértetei.* Ford. Boros János – Csordás Gábor – Orbán Jolán. Pécs: Jelenkor.

Derrida, Jacques. 2000: „A halál adománya." Ford. Szabó László. *Vulgo* 2/3–5: 144–160.

Garff, Joakim. 2004. *SAK. Søren Aabye Kierkegaard. Életrajz.* Ford. Bogdán Ágnes – Soós Anita. Pécs: Jelenkor.

76 Lásd Kafka feljegyzését a harmadik oktávfüzetben (1917. december 7.): Kafka 2000, 42; Kafka 1987. („Der Mensch kann nicht leben ohne ein dauerndes Vertrauen zu etwas Unzerstörbarem in sich, wobei sowohl das Unzerstörbare als auch das Vertrauen ihm dauernd verborgen bleiben können. Eine der Ausdrucksmöglichkeiten dieses Verborgenbleibens ist der Glaube an einen persönlichen Gott.")

Grafenburg, Markus. 2004. „»Die Stricke, mit denen ich zusammengebunden war, wurden wenigstens gelockert« – Franz Kafkas Federzeichnung der Bindung Isaaks." *Communio Viatorum* 46/3: 216–239.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1979. *A filozófiai tudományok enciklopédiájának alapvonalai 1*. Ford. Szemere Samu. Budapest: Akadémiai.

Kafka, Franz. 1976. *Tagebücher 1910–1923.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch. [https://projekt-gutenberg.org/authors/franz-kafka/books/tagebuecher-19101923/] (2026. 07. 15.)

Kafka, Franz. 1981. *Naplók, levelek.* Ford. Antal László et al. Budapest: Európa.

Kafka, Franz. 1984. „A kastély." Ford. Rónay György – Szabó Ede. In *A per / A kastély*, 223–594. Budapest: Európa.

Kafka, Franz. 1987. *Die Acht Oktavhefte.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch. [https://projekt-gutenberg.org/authors/franz-kafka/books/die-acht-oktavhefte/] (2026. 07. 15.)

Kafka, Franz. 1995. *Briefe 1902–1924.* Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch.

Kafka, Franz. 2000. *A nyolc oktávfüzet.* Ford. Tandori Dezső. Budapest: Cartaphilus.

Kafka, Franz. 2003. *Levél Apámhoz.* Ford. Szabó Ede. Budapest: Noran .

Kafka, Franz. 2008. *Naplók.* Ford. Györffy Mikós. Budapest: Európa.

Kafka, Franz. 2009. *Levelek Felicének.* Ford. Antal László – Rácz Péter. Budapest: Palatinus.

Kafka, Franz. 2022. „Die Zeichnungen." In *Franz Kafka. Die Zeichnungen*, szerk. Andreas Kilcher – Pavel Schmidt, 29–163. München: C. H. Beck. DOI: https://doi.org/10.17104/9783406776595-29

Kierkegaard, Søren. 1905. *Buch des Richters*. Jéna – Lipcse: Eugen Diederichs.

Kierkegaard, Søren. 1986. *Félelem és reszketés.* Ford. Rácz Péter. Budapest: Európa.

Kierkegaard, Søren. 2000. „Szerzői tevékenységem szempontja." Ford. Hidas Zoltán. In *Szerzői tevékenységemről*, 27–122. Debrecen: Latin Betűk.

Kierkegaard, Søren. 2009. *Stádiumok az élet útján.* Ford. Soós Anita. Pécs: Jelenkor.

Kilcher, Andreas. 2022. „Zeichnen und Schreiben bei Kafka." In *Franz Kafka. Die Zeichnungen*, szerk. Andreas Kilcher – Pavel Schmidt, 211–76. München: C. H. Beck. DOI: https://doi.org/10.17104/9783406776595-211

Lund, Henriette. 1904. *Sören Kierkegaards Verhältnis zu seiner Braut. Briefe und Aufzeichnungen aus seinem Nachlaß*. Lipcse: Insel.

Meyer, Raphael. 1905. *Sören Kierkegaard und sein Verhältnis zu „ihr." Aus nachgelassenen Papieren*. Stuttgart: Axel Juncker

Nicolae, Irina. 2016. „Franz Kafka reading Kierkegaard." In *Kierkegaard's Influence on Literature, Criticism and Art XII/1: The Germanophone World*, szerk. Jon Stewart, 115–140. London – New York: Routledge.

Robertson, Ritchie. 2009. Introduction. *The Castle*, Franz Kafka, xi–xxvi. New York: Oxford University Press.

Schmidt, Pavel. 2022. „Beschreibendes Werkverzeichnis." In *Franz Kafka. Die Zeichnungen*, szerk. Andreas Kilcher – Pavel Schmidt, 295–353. München: C. H. Beck. DOI: https://doi.org/10.17104/9783406776595-295