

GYENGE ZOLTÁN

Időbe zárt történelem

Gábor Györgyöt régóta foglalkoztatja a történelem problémája (*A diadalíven innen és túl*,¹ *Múltba zárt jelen*,² *A történelem tekintete*).³ Jelenkorunkban ki lenne az, akit manapság ne érdekelnének ezek a kérdések? Mindenkit izgat, vajon milyen összefüggés van a saját emlékeink és aközött, ahogyan a történelem kezeli az eseményeket, amelyeknek a részesei voltunk. Vagy aközött, amit talán éppen manapság hamisítanak – nagy-nagy ügybuzgalommal. A történelmi rejtésések évezredek óta ugyanúgy folynak, legfeljebb most nem kövekből, mint mondjuk Ehnaton esetében, vagy reliefekből, hanem fényképekről, honlapokról törölnek ki egy-egy kényelmetlenné vált korábbi arcot vagy nevet.



Hórusz temploma (saját felvétel, példa egy törlésre)

¹ Gábor György: *A diadalíven innen és túl*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2009.

² Gábor György: *Múltba zárt jelen, avagy a történelem hermeneutikája*. Budapest: L'Harmattan, 2016.

³ Gábor György: *A történelem tekintete. Emlékezet és tanúság*. Budapest: Typotex, 2021.

Kierkegaard írja zseniális könyvében (*Filozófiai morzsák*),⁴ hogy a történelmet éppen időbeli jellege (múlt) miatt látjuk szükségszerűnek. Egészen pontosan a *Közjáték* fejezetben van erről szó. Így kezdi: „Kedves Olvasóm! Mármost feltesszük, hogy ez a tanító megmutatkozott, meghalt és eltemették, és a negyedik valamint az ötödik fejezet között eltelik valamennyi idő. A komédiában is megtörténik, hogy két felvonás között elrepül jó pár esztendő. Az idő múlását érzékeltetendő, a zenekar időnként eljátszik egy szimfóniát vagy más effélét, hogy az időt azzal rövidítsék le, hogy kitöltik valamivel. Úgy gondoltam, én is hasonlóképpen elütöm az időt azzal, hogy eltöprengek a feltett kérdésen. Hogy milyen hosszú legyen a közjáték, te magad döntöd el, de ha úgy tetszik, a komolyság és a tréfa kedvéért feltételezzük, hogy pont ezeznolcszáznegyvenhárom esztendő telt el.”⁵

A fenti, Kierkegaardtól idézett mondatokban egy olyan „közjátékról” van szó, amely a szerző talán legjelentősebb írásai közé tartozik. Kierkegaard megkísérli a történelem és történetiség egy újfajta értelmezését végigvinni. Mindezt oly módon, hogy egyben bizonyítsa: tökéletesen tisztában van a filozófiatörténet ehhez kapcsolódó gondolataival, amelyeket ekkoriban evidensen a hegeli rendszer reprezentált. A konceptualista racionalizmus, a német idealizmus spekulatív bölcselete számára nem elég egy olyan gondolkodás megalapozásához, amely az egyes létezőt radikálisan ki akarja zárni a rendszer egészéből, másrészt azonban ehhez képest kell egy új gondolkodási módot megfogalmaznia. Nehezen vitatható, hogy ennek a próbálkozásnak egyik csúcspontja éppen a *Közjáték* című fejezet, de mindenképpen olyan dokumentum, amelyben a szerző egészen nyilvánvaló polémiát folytat a hegeli és általában egyben az absztrakcióra építő fogalmi gondolkodással. Mindez világosan végigkövethető a nyelvezetben, a hangsúlyokban és az argumentáció módjában. Lehetetlen tagadni, hogy Kierkegaard a kanti, schellingi, de különösen a hegeli filozófia nélkül nem az, aki; szerepét korlátozzuk, ha ezeket az összefüggéseket teljesen figyelmen kívül hagyjuk.

A kiindulópont számára ugyanaz, mint Platónnál,⁶ azaz a változás (levés, am. keletkezés, elmúlás). „Miként változik meg az, ami létrejön, avagy mit jelent a levés megváltozása (mozgás, κίνησις)? Minden más változás azt feltételezi, hogy amivel a változás történik, az jelen van, még akkor is, ha a változás már nincs jelen. Másként van azonban a levéssel, mert ha a keletkező a levés változásában nem marad önmagában változatlan, akkor a keletkező már nem ez, hanem valami más, így a kérdés egy másik meghatározásba téved, mivel a kérdező ebben az esetben a levés változásában valami egészen mást lát, s ez számára a kérdést összezavarja, vagy pedig a keletkezőben téved, ezért nem is tud rákérdezni.”⁷

Platón kérdése, hogy a nyugalomból a mozgásba való átmenet közben változik-e maga az egy, vagy sem, ha pedig változik, akkor mivé alakul, mivé lesz? Lehet-e az egy idősebb, fiatalabb vagy gyakorú bármivel?⁸ „Vagy nem lesz-e minden, ha egyszer időben van, szükségképpen folyton idő-

⁴ Magyarul: *Az ismétlés. Félelem és reszketés. Filozófiai morzsák. A szorongás fogalma. Előszók.* (Søren Kierkegaard művei 5.) (Fordította: Soós Anita. Az ismétlést fordította: Soós Anita és Gyenge Zoltán.) Pécs: Jelenkor, 2014. (Továbbiakban SKM 5.) Egyes helyeken a dán kiadást vettem alapul: *Søren Kierkegaard Skrifter 4.* S.K. Forskingcenteret. Copenhagen: Gads Forlag, 1998. (Továbbiakban SKS 4.)

⁵ SKM 5. 246.sk

⁶ Ld. Platón: *Parmenidész* (Fordította: Kövesdi Dénes.) In: *Platón összes művei II.* Budapest: Európa, 1984.

⁷ SKM 5. 247; SKS 4. 274.

⁸ Platón: *Parmenidész* 140.e.

sebb is önmagánál?”⁹ „Valami olyasmit jelent, hogy ebből csap át egyik állapot a másikba. Mert nem a nyugalásból – amikor még nyugszik –, de nem is a mozgásból – amikor még mozog – csap át az ellenkezőjébe, hanem a pillanatnyi, ez a különös valami, foglal helyet a mozgás és nyugalom között – minden időtartamon kívül –, és ebbe és ebből csap át a mozgó, mikor nyugalásba megy át, és a nyugvó, mikor mozgásba megy át.”¹⁰ Ebből Kierkegaard szerint az következik, hogy Platón a pillanatot az idő atomjaként fogja fel, ami számára egy csodálatos valami (ἄτοπον), azaz nem igazán tud vele mit kezdeni, és ezért nem tudja igazán beteljesíteni vizsgálódásait.

Szent Ágoston például egy sajátos időredukció révén jut el ehhez a fogalomhoz, mégpedig az idődimenziók kiterjedésén keresztül. Ágoston az év felosztásából indul ki, a hónap napokra, órákra, percekre stb. való felosztásán át az utolsó, tovább nem osztható egységig: „Maga az óra is eliramló részekben folyik. A belőle elszállt immár múlt idő lett, és jövő idő a még hátralevő. Ha tehát kiragadjuk az időből a részleteket, még a pillanat parányi részeire sem oszthatót, csupán az nevezhető jelennek. Ez azonban olyan sebesen surran át a jövőből a múltba, hogy időbeli kiterjedése nincsen. Ha ugyanis volna kiterjedése, már feloszthatnánk múltra és jövőre.”¹¹ Azaz van valami az időben, ami már tovább nem osztható, ἄτομος jellegű. Ám ha ez igaz, akkor már csak arra a kérdésre kell választ adnunk: minek az atomja? Az időé? Erre választ a platóni és ágostoni filozófia úgy ad, hogy közben Kierkegaard szerint elfelejtkezik az idő valós természetéről, hiszen akkor észre kellene vennie, hogy ez a mozzanat sajátos ellentmondást hordoz. Kierkegaard gyakorlatilag Platónra reagál, amikor azt írja: „Ennek a nem-létnek, amelyet a keletkező elhagy, azonban szintén léteznie kell, mert különben »a keletkező nem maradna változatlan a levésben«, kivéve ha egyáltalán nem is lett volna, s így a levés változása más okból kifolyólag teljesen különbözne minden más változástól, mivel nem is lenne így változás; mert minden változás mindig feltételez valamit, amin végbemegy. Ez a nem-létként létező lét a lehetőség, míg a létként létező lét a valóságos lét, avagy a valóság; így a levés változása átmenet a lehetőségből a valóságba.”¹²

A kérdés tehát, hogy szükségszerű-e az, ami keletkezett, azaz helyes-e feltétlen szükségszerűséget látni a történelemben csak azért, mert úgy történt, ahogyan megtörtént. A lehetőség és valóság nem a *lényegben* különbözik, hanem a *létben*, mert a szükségszerű a lényeghez tartozik, a szabadság pedig a léthez. A levésben az átmenet a lehetséges létezésből a valóssá lett létezésbe történik, amiben a lehetőség maga is meghatározó szerepet játszik, ezért a lehetőségből előlépő (ex-sistere) létezés alternatívát (vagy-vagy-ot) jelent a létező számára, amiben a főszerepet egy pontosan meg nem határozható, de a mozgás alapját képező *szabadság* játssza. A levés ezért a szabadság alapján megy végbe, és csak azon. A szükségszerűség nem lehet alap, mert nem változhat. „A levés változása a valóság, s az átmenet a szabadság révén történik. A levés nem szükségszerű sem a keletkezés előtt, mert akkor nem keletkezhette, sem utána, mert akkor nem keletkezhett volna. Minden levés a szabadság, és nem a szükségszerűség által történik, egyetlen keletkező sem lesz egy alaptól, de minden egy okból ered. Minden egyes ok végül is egy szabadon ható okban gyökerezik.”¹³

⁹ Platón: *Parmenidész* 141.a.

¹⁰ Platón: *Parmenidész* 156.d.e.

¹¹ Aurelius Augustinus: *Vallomások*. (Fordította: Városi István.) Budapest: Gondolat 1982. XI.15.20.

¹² SKM 5. 248.

¹³ SKS 4. 246; SKM 5. 249. (A fordítást itt, és több helyen kissé módosítottam.)

Ez igaz tehát a történetiségre nézve is. „Minden, ami keletkezett *eo ipse* történeti, és ha történetileg semmi más nem állítható róla, a történeti döntő predikátuma kinyilváníthatja, hogy keletkezett. [...] A történeti azonban múltbeli (mivel a jelenvaló a jövőbelivel való érintkezésében még nem lett történeti), miként mondhatnánk el a természetről, hogy történeti, amikor közvetlenül jelenvaló, ha nem azzal a szellemdúsabb szemlélettel?” – írja Kierkegaard.¹⁴ A kérdés azonban: a történeti csak szükségszerűséggel keletkezh-e vagy sem, csak azért, mert már keletkezett, már túl van a levésen, már megtörtént. Az, hogy ez egy faktum, nem vitatható. De abból, hogy nem vitatható, egyenesen következik-e vajon keletkezésének szükségszerűsége? A történeti kétségtelenül a múltbelivel azonos, mivel a történeti szemlélet csak azt tudja (történetileg) elrendezni, ami már megtörtént a múltban és a tudományos vizsgálódó szemlélet számára mint faktikus vizsgálható. Ami megtörtént, az megtörtént – szól a mondás. Nem lehet visszacsinálni, nem változtatható meg.¹⁵ Ahogy az mondjuk Breda esetében történt. Nem mondhatjuk, hogy bocsánat, Breda mégsem esett el.



Velázquez: *The Surrender of Breda (Las Lanzas)*, 1634–1635. Museo del Prado

¹⁴ SKM 5. 250; SKS 4. 276.

¹⁵ Uo.

A döntő kérdés ugyanakkor a következőképpen fogalmazható meg: „Ami tehát megtörtént, az úgy történt meg, ahogyan megtörtént, és ez már megváltoztathatatlan, de akkor ez lenne a szükségszerűség megváltoztathatatlansága?”¹⁶ Azaz vajon a megváltoztathatatlan csak azért, mert keletkezett, önmagából szükségszerű lenne, vagy a róla való szemlélet kölcsönzi számára a szükségszerűség látszatát? „A múltbeli megváltoztathatatlansága abban áll, hogy valós így-léte nem lehet mássá, ami viszont abból következik, hogy a lehetséges hogyan-léte nem is lehetett volna más.”¹⁷ A kérdés mármost az: ha a történeti egy faktum, amely már megtörtént, már végbement, akkor – pusztán azért, mert megváltoztathatatlan – egyben azt is kifejezi, hogy másképp talán meg sem történhetett volna? Kierkegaard válasza erre teljesen egyértelmű. Pusztán tehát azért, mert a múltbeli már megtörtént, semmiképp sem szükségszerű, ami ugyanolyan mértékben igaz a jelenvalóra, mint a jövőbelire. A múltbeli csak a *történeti felfogásán* keresztül válik szükségszerűvé, mert meghatározott és változtathatatlan (történeti), azaz már elmúlt. Az általános szemlélet a jövőbelit lehetségesnek fogja fel, csak azért, mert az *még nem* történt meg, ezért annak lehetséges hogyan-léte van, azaz csak a *múltbeli szemlélete* (= történeti felfogása) teszi a múltbelit megváltoztathatatlanná, hogy ami történt, az – látszólag – másként nem is lehetett volna. Pontos tudjuk, hogy azt a kérdést, amelyik a történeti más aspektusára merészel rákérdezni, rögtön történetietlennek (am. értelmetlennek) nevezik a történészek. Mindennek oka a jelenvaló közvetlenségének hiánya a történeti szemléletben. Kierkegaard ezt nevezi a „levés csalásának”, mivel a történeti maga is közvetlen és megtapasztalható (volt), de a történetiről annak, aki történetinek fogja fel, már nincs közvetlen benyomása, csak akkor tud róla, ha elmondták vagy leírták.

Ha a jelenvaló történeti eseményről való közvetlen észrevezés kézzelfogható lenne, és nem közvetítéssel jutna tudomásunkra, más lenne a helyzet. Kierkegaard szerint a múltbelit szükségszerűnek látni a közvetlen tapasztalatból levont téves *következtetésből* származik, mivel – a szkeptikusokkal szólva – a tévedés nem a magából a tapasztalatból, hanem az abból levont következtetésből ered. Pontosabban a távolságból, ami a megtörtént és köztünk van. Ezt pontosan látja Gábor György is.¹⁸ A közvetlen észrevezés vagy tapasztalat önmagában nem csaphat be bennünket. A görög szkepszis ezért tartózkodik az ítélettől, a következtetéstől, és van az a rendszer, van olyan szemléletmód, ahol ez az attitűd nem található meg, amely erre a megközelítésre lehetőséget sem ad. Az ítélettől való tartózkodás (ἐποχή) ugyanis kételkedést jelent az ész omnipotenciájában, a rendszer mindenhatóságában, illetve a levés sokféle lehetőségének és az alternatív hogyan-lét megszüntetésének érvényességében. Kierkegaard szerint az egyetlen reális filozófia a szabadon ható okokon alapuló gondolkodás lehet, amelynek tárgya az emberi szabadság, ezért ha a rendszerszerű gondolkodás ennek megszüntetésére törekszik, létjogosultságát nála nem találhatja meg, mivel egyúttal a valós lét egyidejű lehetőségét is megszünteti. A rendszerben a levés bizonytalansága az előre tételezett célszerűség alapján kizárt, a rendszer levésében a bizonyosság működik, és ez a teleológiai meghatározottság érvényesül az észben feltáruló történetiségben is. Kierkegaard szerint azonban a levés lényege nem más, mint a *bizonytalanság*,

¹⁶ SKM 5. 251. SKS 4. 276.

¹⁷ Uo.

¹⁸ Gábor, 2009. 10.

amely az alábbi kettősséget foglalja magában: „a nem létező semmisségét és a megszüntetett lehetőséget (*det Ikke-Værendes Intethed, og den tilintetgjorte Mulighed*), amely egyben minden más lehetőség megszüntetését is jelenti”.¹⁹

A levés során a „szabadon ható ok” csakis mint *belső*, és nem mint külső képzelhető el, mivel Kierkegaard számára ez vagy a probléma értelmezhetetlenségéhez vezetne, vagy annak ismét csak egy rendszertani megoldásához. A szabadon ható ok lényege éppen abban áll, hogy nem függ semmilyen külső összefüggéstől vagy racionális konstrukciótól, egyszóval *szabad*, és ezért belsőnek kell lennie. A levés szabadsága és bizonytalansága a személyes egzisztencia meghatározatlan és autonóm *belsőségességének* függvénye, mivel csak az tudja szavatolni véletlenszerűségét, illetve szabadságát, azaz összegzően azt mondhatnánk, hogy a *belső véletlenszerűsége* nem más, mint az egzisztencia *belsőben zajló közjátéka*. A rendszer meghatározottsága áll szemben az egzisztencia meghatározatlanságával, és a szembenállás lényegileg az emberi szabadság potencialitása és aktualitása közötti kérdést dönti el, vagyis az egyes emberi lény önálló létezését. A rendszer külső meghatározottsága és bizonyossága a levés racionális intencióra alapuló felfogása alapján helyezi a történetiséget is a szükségszerűség talajára, amely így mint eleve meghatározott adott, amelyben minden rögzített, eltérésre nincs lehetőség. (Ezért mondják a görög szkeptikusok, hogy nem a szemlélet, hanem az abból levont következtetés csaphat be bennünket. Ennek analógiája: ha a jelen idejű történetést nem látjuk szükségszerűnek, azt csak a későbbi, a szemléletből levont téves következtetés teszi azzá.) Ezzel szemben a kierkegaard-i felfogás tudja, hogy a történeti nem szükségszerűen keletkezett csak azért, mert elmúlt. A szemlélet látja ezt megváltoztathatatlanul létrejövőnek, levésében azonban – miként az egyes létező levésében is – a szabadság és a véletlenszerűség munkált. A két nézet közti különbség a szubjektív, illetve az objektív irányultságban keresendő, s bár a kettő érintkezhet, de könnyen szembe is kerülhet egymással, hiszen a szubjektivitás áttörheti a képzet objektivitásának zárfalát. Áttörheti, de talán épp ezért érzi az ember (esetlegessége ellenére is) néha igazabbnak, mint a másikat.

A kérdés persze sokkal távolabbra mutat: két olyan szemléletmód különbségére, amelynek ontológiai bázisa valóban a levés *lényegi*, illetve *létbeli* aspektusán dől el. És ez valahogyan meghatározza az idő (vele együtt: a történelem) szemléletét, amelyben az emlékezet kitüntetett szerepet kap. „Hányféle (világ)emlékezet, vagyis hányféle történelem létezik?” – teszi fel Gábor a kérdést. És folytatja: „a múltat hányféleképpen rendezheti be (és át) a visszaemlékező, sokszor a felejtésnek, máskor a szándékos és tudatos feledésnek és elfeledtetésnek kitett emlékezet?”²⁰ Pontosan ez az, amire egyrészt az *histoire* és *mémoire* különbsége utal. Másra emlékezem én mondjuk a gyermekkorom világából, másra az akkor felnőttem, és másra a politikus (ha emlékszik egyáltalán valamire), és másra a történész. Nota bene, mintha egyes embereknek ars poeticája lenne nem a felejtés, hanem a nem-emlékezés. A felejtés lehet kegyes, lehet véletlenszerű, lehet kikerülhetetlen, de döntően intenciótól mentes. A nem-emlékezés szándékos és akart aktus, mögötte vagy a szubjektum bizonytalansága, vagy elvetemültsége áll.

¹⁹ SKS 4. 282. és SKM 5. 255.

²⁰ Gábor, 2009. 11.



*Dante Gabriel Rossetti: Mnemosyne. 1875–1881,
Delaware Art Museum*

Felejteni muszáj, emlékezni úgyszintén – hogyan oldja meg ezt, illetve mit tehet az „egy napig élő” lélek? Aki az idő dimenzióiban hanyódik, és sokszor csak annyit érez, hogy fáj, sőt sokszor nagyon fáj az idő, ám az élet fájdalommal igazolja magát a létezését. Ezért nem fájhat a halál, csak az élet. Az embernek ezért kell az étellel és nem a halállal megküzdenie, ezért nincs köze a halálhoz,²¹ ahogy azt a görögök mondták. Hogy ez mennyiben vigasz, azt ki-ki döntse el maga.

²¹ Diogenes Laertios: De irtis dogmatibus et apophthegmatibus eorum qui in philosophia claruerunt. H. Stephanus, 1570. X. 27.