

A LÉT ÉRTELME MINT IDŐBELISÉG

GYENGE Zoltán

Vajda Mihály emlékének

„A pillanat az a kétértelműség, amelyben az idő és örökkévalóság egymással érintkezik, és ezzel az időbeliség fogalma tételeződik, ahol is az idő újra és újra bezárja az örökkévalóságot, s az örökkévalóság újra és újra áttöri az időt.”

(S.V. IV. 359)¹

Caius Iulius Hyginus (ie. 60 – isz. 17.) írja az egyik fabulájában:

Amikor a Gond (Cura) átkelt egy bizonyos folyón, agyagos iszapot látott. Elgondolkodva felvette, és elkezdett egy embert formálni. Miközben azon töprengett, hogy mit tett, Jupiter jött oda; Gond megkérte őt, hogy adjon életet a képnek, és Jupiter készségesen megadta ezt. Amikor Gond a nevet akart adni, Jupiter megtiltotta, és azt mondta, hogy az ő nevét kell adni neki. De miközben a névről vitatkoztak, Föld (Tellus) felállt, és azt mondta, hogy az ő nevét kell kapnia, hiszen ő adta a saját testét. Szaturnuszt vették bírónak; úgy tűnik, ő döntött helyettük: Jupiter, mivel te adtad neki az életet [vedd el a lelkét a halál után; mivel Föld felajánlotta a testet], ő kapja meg a testét; és mivel a *Gond* formálta meg először, ő *birtokolja, amíg él*, de mivel a neve körül vita van, nevezzék homo-nak, mivel úgy tűnik, hogy humuszból készült. Hyginus, *Fabulae* §. 220 (Kiem. GyZ)

Heidegger szerint a gond (μέριμνα, cura) a „jelenvaló lét önértelmezése”, mivel a gond birtokolja az embert életén át egészen a haláláig. (Heidegger, 1989. 356) Azaz az időbe zárt egzisztencia teljes létezését, születésétől elmúlásáig a Gond határozza meg, így a jelenvalólét alapja nem lehet más, mint az időbeliség. A gondba ágyazott idő. Heidegger így fogalmaz: „a jelenvalólét egzisztencialitásának eredendő ontológiai alapja az időbeliség” (Heidegger, 1989. 407.) Jogos felvetés, hogy akkor a „létező létének értelmeként” lehet az időbeliséget felmutatni? És vajon mennyiben kapcsolódik szükségképpen a létkérdés minden esetben az idő problémájához?

*

¹ A tanulmányban használt S.V. rövidítések Kierkegaard összegyűjtött műveire utalnak. (Kierkegaard, Søren 1901-06. *Samlede Værker* (S.V.) I-XIV. A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange 14 Bde. København, Gyldendalske Boghandel. A fordítások saját fordításaim.

A kiindulási pont természetesen *Platón*. Pontosabban egy olyan kérdés eldöntése, amely az adott helyzetben elsőként nem tűnik relevánsnak, mivel az egy és a lét problematikájára utal, mellesleg nem véletlenül a Parmenidész című dialógusban, ahol Platón a filozófia történetében elsőként egy spekulatív módszerrel kibontott problémát vázol fel. A lét „teljes és egy” (πᾶν, ἕν) – mondja *ipsissima verba* Parmenidész (DK B 7.5.)² A parmenidészi alapvetés a „minden a lét” kérdése, helyesebben a lét állandósága körül forog, amit az eleai mester a platóni műben a sok (πολλά) és az egy (ἕν) antinómiájaként mutat be, amelynek azonban, ahogy arra a dialógusban utalnak, két szélső tétele a következő lehet: a sok az eggyel összekötött, verso: a sok és az egy egymástól elválasztott. (Friedländer 1975. 184) A lét parmenidészi változatlansága egyben mozdulatlanságot is feltételez, pontosabban a mozgás és nyugalom apóriája adja a lét rendületlen állandóságát. Eddig rendben is lenne.

Azonban, ahogy arra Platón felhívja a figyelmet, ha az egy nem lehet változatlan a nyugalomból a mozgásba való átmenet közben, akkor válaszolnunk kell a kérdésre: változik-e maga az egy? Ha változik, mivé alakul, mivé lesz? Lehet-e az egy idősebb, esetleg fiatalabb, avagy egykorú, hiszen a változásban (keletkezésben) mindenképpen megilleti az *idő* – akár akarjuk, akár nem. (Platón 140.e.) Éppen ez a kérdés mutatja, hogy a kettő közötti kapcsolat, amelyet Platón az átmenet kategóriájában lát meg, azonnal időbeli *összefüggéseket* feltételez. Ugyanakkor később a gondolatmenet törést szenved (éppen az idő miatt), ahogy azt látni fogjuk, és amire utalva állítja Kierkegaard, hogy Platón kénytelen volt belátni az *átmenet* „kényes” jellegét. (S.V. IV. 351)

De nézzük sorban! Jogosan hívja fel Platón a figyelmet arra, hogy a lét, a „van” ontológiai / ontikus jellegén túl megjelenítésével / kimondásával rögtön *eo ipso* időbeliséget jelent. Mondhatnánk a lét-kérdés azonnal idő-kérdés. (Ez a platóni megközelítés egyik legfontosabb tapasztalata, és ha tréfás kedvünkben lennénk, azt mondhatnánk: érthetetlen, hogy Platón ezt a művét miért nem „Lét és idő”-nek nevezte el.)

Platónnál azonban a gondolatmenetnek az az egy és a sok (τα πολλά viszonyrendszerében felvetett problémáját nem képes megoldani, amit nem pusztán az időbeliség, hanem sokkal inkább egy időben létező, ám *időn kívüli* mozzanat akadályoz. Ha ugyanis az időben való létezésről beszélünk, akkor az idő szabályainak minden létezőre érvényesnek kell lennie, ahogy fogalmaz: „nem lesz-e minden, ha egyszer időben van, szükségképpen folyton idősebb is önmagánál?” (Platón 141.a.) Az egész problematika eredője (s ez implikálja egyben az időbeliség kérdését), az egynek a létből történő részesülése. Ha ugyanis részesül, vagyis az *egy van*, (Platón 142.c.d.) akkor lehetséges-e az időbeliség kérdését figyelmen kívül hagyni? Ez eredményez egy olyan spekulatív gondolatvezetést,

² Diels-Kranz jegyzete. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels. Achte Auflage Hrsg. von W. Kranz. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1956.*

amely a filozófia történetében először foglalkozik ezen a módon ezekkel a kérdésekkel, bár Kierkegaard szerint nem is juthat el a végső következtetésekhez, mert megtörik azon, ami a tárgya: az idő kategóriáján. Egészen pontosan a pillanat kérdésén. Ugyanis az egy átmenete a sok-ba mindig keletkezést, változást jelent, és csak az időben történhet, azaz az időbeliség önmagából eredően felveti a kérdést: hol és mikor történik meg az átmenet. A hol és mikor kérdésére pedig a válasz a *pillanat*. Pontosan ez a gond. Mert mi ez a pillanatnyi, amit Platón „hirtelennek” nevez:

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. (Platón 156.d,e.)

Kierkegaard szerint Platón a pillanatot az idő atomjaként fogja fel, lényegét meghatározni nem tudja, nem igazán tud vele mit kezdeni, csak annyit mond, hogy ez egy „csodálatos valami” aztán kész, a vizsgálódás azonnal zsákutcába vezet. Nincs ez másképp a későbbi filozófiáknál sem, hisz amikor egy metafizikai megközelítés szembekerül a pillanat kérdésével, képletesen szólva rögtön felteszi a kezét. Ezek közül az egyik legizgalmasabb Platón követője, Szent Ágoston, aki egy sajátos idő-redukció révén jut el a pillanat fogalmához, mégpedig az idődimenziók vizsgálatán keresztül. Ágoston az év felosztásából indul ki, a hónap napokra, órákra, percekre stb. tagolásán át az utolsó, tovább nem osztható jellegű 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. (Augustinus XI. 15. 20.)

Ő is eljut ugyanoda, ahová Platón, hogy ti. van valami az időben, ami már tovább nem osztható, ἀτομος jellegű. Ha ez igaz, akkor már csak arra a kérdésre kell választ adnunk: a „pillanat parányi része” minek az atomja? Az időé? Erre választ a platóni és ágostoni filozófia úgy ad, hogy „tárgyasítja” az időt, azaz lényegében elfelejtkezik az idő valós természetéről, pedig egyszerűen észre kellene vennie, hogy éppen ez az ellentmondás a lényege. A dologgá tett időt illetően *Rüdiger Safranski*nak igaza van: „Az idő tárgyként megragadhatatlan – hiába halljuk az óra ketyegését”. (Safranski 2017. 60)

Azonban mindenképpen igaz – és Kierkegaard ezért tartja oly nagyra ezeket az idő-értelmezéseket –, hogy ez az értelmezés hívja fel elsőként a figyelmet arra, hogy a lét-kérdés azonnal idő-kérdés, és fordítva: az idő-kérdés egyben lét-kérdés. (Hermann 1971. 78) Ágoston tehát egy idő-redukció révén jut el a pillana-

tig, míg Platón az egy és sok átmenete kapcsán találja meg, a lényeg azonban – ahogy arra Kierkegaard rámutat –, hogy számukra a pillanat egy „nem-létező”, (*Ikke-Værende*) (S.V.IV.352). Ennek megfelelően véleménye szerint Platón ezen a megállapításon azért sem lép tovább, mert a görögök az időbeliséget a múltbeliséggel azonosították. Idő az, ami megtörtént. És pont.

Ha a görög életnek egy időbeli meghatározást tulajdoníthatunk, akkor az a múltbeli (*Forbigangne*) lenne, ezt azonban nem a jövő vagy a jelen határozná meg, ha egyáltalán itt az idő meghatározható, hanem az elmúlás. Ebben mutatkozik meg a platóni emlékezés jelentése. A görög örök mint múltbeli hátul helyezkedik el, ahová csak visszafelé lehet eljutni. Azonban az öröknek a múlttal való azonosítása teljes egészében egy absztrakt fogalom. (S.V.IV.359)

Ebből következik, hogy a görögöknek az örökhöz (múlthoz) való viszonyuk a (vissza)emlékezés, ἀνάμνησις, amibe viszont a kiterjedés nélküli, és ezért megfoghatatlan, „csodálatos” pillanat nem fér bele. A görög felfogás sem az idő, sem az örök fogalmát nem képes kezelni, ami Kierkegaard szerint nem véletlen. Pedig csak annyi lenne a dolga, hogy komolyan vegye azt, amit jóval később Hegel mond ki: „Die Ewigkeit wird nicht sein, noch war sie, sondern sie ist”, azaz „az örökkévalóság sem nem lesz, sem nem volt, hanem *van*” (Hegel 1986. 50 – kiemelés az eredetiben). Megtalálni azt, amiben, és ami által az örök egyszerre kerül kapcsolatba az idővel és az időn-kívüli mozzanattal, amit később úgy fogalmaznak meg, hogy az örök jelenvaló.³

Platón jól látja, hogy a létező a „múltból a jövőbe haladtában nem ugorhatja át a most-ot”. (Platón 152.b.) Mit jelent ez? Az ember a most-ban él, nem kerülheti ki, ezt értelmezve mondhatnánk: *nem kerülheti ki a pillanatot*. A pillanatot, amely abszolút és dinamikus jelen-lét, valamint azt a különös tartalmat, hogy amikor megszületik, azonnal el is pusztul, ám ha az ember teljes valójában megéli a most-ot, akkor igazi valósággá tágíthatja. A jelen azonban éppen a pillanat által fogható meg, amelyet talán akkor definiálnánk helyesen, ha azt mondanánk: *a pillanat – az időben létező időn kívüli*. Ez maga a paradox. A paradoxonnal azonban sem Platón, sem Ágoston, de Hegel sem tud mit kezdeni. Az egyszerűen számukra olyan ellentmondás, ami nem oldható fel. Egy egzisztenciára alapozott értelmezés szükséges ahhoz, hogy ezen a problémán túl lehessen lendülni. Az időben, s ezáltal a pillanatban (vagy fordítva: a pillanatban, s ezáltal az időben) élő ember kapcsolatban van egy időn kívüli momentummal, a pillanattal. A pillanatnak nincs kiterjedése, mielőst megszületik, azon nyomban elmúlik. Az idő belőle „képződik”, de ő maga nem idő. Ez a paradoxon. Mivel az egzisztencia létezése maga is paradox, az esszenciális metafizikával szemben a lét és létezésre alapozott filozófia számára nem csupán problémát nem jelent,

³ Meg kell jegyeznünk, hogy a görögöknek mind az időre, mind az örökre vonatkozóan több fogalmuk is volt; az egyik idő a Καρπός (a döntés / lehetőségek ideje), a másik a Χρόνος (az élet / mulandóság ideje). Ugyanígy az örök egyrészt αἰδιος (a szorosabb értelemben vett örökkévaló) és az Αἰών (amely inkább az idő végtelen és megállíthatatlan körforgását jelenti).

hanem fundamentális lesz. Ám ehhez szükség van a lét-fordulatra, amely elsőként Schelling kései filozófiájában, majd Kierkegaard-nál, illetve a 20. században Martin Heideggernél megy végbe.

Schellingnél és Kierkegaard-nál különös hangsúlyt kap az örök fogalma, amely ugyancsak az időn kívül létezik; azaz önmagából adódik a következtetés, hogy az életét a pillanatok sokaságában megélő ember, akit az egyik pillanatról a másikra az ugrás vezet át (hisz az életben minden egyes pillanat önmagában teljesség), az időn-kívülivel (örök) az időben létező időn kívüli momentum (pillanat) által érintkezhet. Ugyanakkor – és ezt Kierkegaard nem mondja ki –, az örök ugyan megjelenhet az időben, de az időbeli nem jelenhet meg az örökkévalóban. A pillanat az időtől nem független, hiszen benne van, de mégis rajta-kívüli, engedve a platóni reminiscenciának: az idő meghatározása alatt álló nem-létező (S.V.IV.351), kiterjedés nélküli, nem mérhető és oszthatatlan. Ugyanakkor a pillanat nem az idő atomja (*Tidens Atom*), ahogy azt implicit módon Platón gondolja, vagy expressis verbis Ágoston ki is mondja, hanem az öröklété (*Evig-hedens Atom*). A megoldás egzisztencialista megközelítést igényel: „Az öröklét első visszatükröződése az időben, s egyben az első kísérlete is az idő feltartóztatására.” (S.V.IV.358)

*

Borges ír egy fiatal fiúról, akinek az élete az emlékezés örök rabságában telik el, mivel nem képes felejteni, aki nem egyszerűen egy álmot, hanem „minden álmot, minden félálmot” fel tud idézni. És így fohászkodik: „*Uram, az én emlékezetem olyan, mint egy szeméttároló.*” (Borges 1986.134 – kiemelés az eredetiben) Élete sokkal pusztítóbb, mint azoké, akik nem képesek emlékezni.

Az emlékezés kérdése nem csupán az irodalom vagy a modern pszichológia, hanem a kezdetektől a filozófia egyik legfontosabb kérdése. Milyen érdekes, hogy a görög és a modern racionális filozófiai felfogás szerint a megismerés folyamata – ha más és más tartalommal – az emlékezés. Mind a görögöknél, mind mondjuk Hegelnél. Az egzisztencialista megközelítés azonban mást jelent. Kierkegaard ennél is továbbmegy, különbséget tesz *emlékezet* és az *emlékezés* közé.

Az emlékezet (*Hukommelse*) közvetlen és az ember közvetlenül segít rajta, az emlékezés (*Erindring*) csak reflektált. Ezért a művészet arra van, hogy emlékezzék. (...) Az emlékezés művészete nem könnyű dolog, mert az emlékezés a pillanatban különböző módon lehet előkészítve, amivel szemben az emlékezet csak a helyes és helytelen emlékezet közti ingadozást ismeri. Mi például a honvág? Valami megelőző az emlékezetben, amelyre most emlékezünk. A honvág azon egyszerű módon keletkezik, hogy az ember továbblép valamin. (S.V.IV. 18)

Emlékezni sohasem jelent egyet azzal, hogy emlékünknél van, az emlékből öröközünk meg valamit. (S.V.IV.15 sk) Az emlékezet ily módon közvetlen, és ami abból hiányzik (mondjuk egy dátum), az pótolható, ha tehát elfelejtem, megnézem, és

ismét a tudás része lesz. Az emlékezés reflektált, ugyanakkor egyben egy han-
goltságot is feltételez. (Weber 1976. 123) Az emlékezet és emlékezés reflexiós
viszonyának csúcspontja az, amikor az emlékezetet az emlékezés ellen fordítja.
A *Stádiumok az élet útján* című könyvében írja:

Két ember egészen ellenkező okból nem akar egy bizonyos helyet viszontlátni,
amely valamilyen eseményre emlékezteti őket. Az egyik nem is sejti, hogy van
valami, amit emlékezésnek neveznek, hanem csak az emlékezettől fél. A szem
és érzékelés által gondolja el, ha ugyanis nem látja, el is felejt. A másik viszont
emlékezni szeretne és ezért nem akarja viszontlátni. A kellemetlen emlékezés-
sel szemben használja az emlékezetet. Aki ért az emlékezéshez, ezt azonban
nem érti meg, bár rendelkezik idealitással, de történetiséggel nem...” (S.VI.19)

Kierkegaard szerint a görög és a modern emlékezés-fogalom abban egyezik,
hogy egyik sem tud mit kezdeni az idővel. Hegelnél a szellem szintjén megjele-
nő abszolút tudás két egymásra vonatkozó folyamat (létrehozó és reprodukáló
mozzanat) kapcsán merül fel. Ebben a szellem külsővé válása (*Entäußerung*) az
első lépés (létrehozó), a külsővé vált szellem, míg a másik, a „levés másik olda-
la” a történelem, mely egyben egy eszmei, reproduktív mozzanatot is magában
foglal. A tudás „magába szállás” (*Insichgehen*) (Hegel 1986a. 590), amelyben a
szellem elhagyja létezését, és emlékezetébe helyezi.

Benne éppoly elfogulatlanul előlről kell kezdenie a közvetlenségénél, s ebből
kiindulva kell ismét nagyra növekednie, mintha minden előző elveszett volna
számára és semmit sem tanult volna a korábbi szellemek tapasztalatából. De a
belsővé tevő emlékezet (Er-Innerung) megőrizte ezt, és a belső (*das Innere*) va-
lójában magasabb formája a szubsztanciának. (Hegel 1979. 414)⁴

A megismerés a létrehozott világra történő reflexió, a valóság megismerése
és egyben elsajátítása nélkül holt vázlat (*Tendenz*) (Hegel 1986a 13) maradna
csupán. Az abszolút tudás a magát szellemként tudó szellem, amely a szellemek
emlékezetében találja meg önnön útját és hatalmát; a fogalmi történelem (*die
begriffene Geschichte*), a két mozzanat egymásra vonatkozása: a *fogalom és tör-
ténelem* – ez képezi „az abszolút szellem emlékezetét és golgotáját, trónjának
igazságát és bizonyosságát, amely nélkül élettelenül magányos volna csupán.”
(Hegel 1986a 591) Mindezekből jól látható, hogy levésének egyik oldala a kelet-
kezés, az időben külsővé váló szellem, újjászületése az emlékezés, ami egyben
megvalósulását is jelenti.

Az idő és a levés Hegel természetfelfogásában viszont más hangsúlyt kap,
mint a Fenomenológiában. Ott írja: „nem az *időben* keletkezik és múlik el min-
den, hanem maga az idő ez a *levés*, keletkezés és elmúlás, a *léttel bíró elvonná*”,
majd kimondja, hogy az idő a mindent szülő és gyermekeit elpusztító Chronos.

⁴ Szemere Samu a könyv (*A szellem fenomenológiája*) fordításában nem tud igazán mit kezdeni
az „*Er-Innerung*” terminussal, azt három szóban adja vissza. Az *Er-Innerung* tartalmilag valóban
egy elmélyedést, belsővé válást jelent, az „er” kifejezés kiemelésével olyasvalamit, ami elsődlegesen
önmagára vonatkozik.

(Hegel 1986 59) Majd így folytatja: „A térbeliség a közömbös egymásmellettség és nyugalmas fennállás formája; az időbeliség viszont a nyugtalanságnak, az önmagában negatívnak, az egymásután való létnek, a keletkezésnek és eltűnésnek a formája, mégpedig úgy, hogy az időbeliség *van*, miközben *nincs*, s *nincs*, miközben *van*.” (Hegel 1986b 252) Ez a „nebeneinander” – „nacheinander” (tér vs idő) azt a problémát veti fel, amelyet az idő szukcesszív, pontosabban: diszkurzív szemlélete okoz. Ha az időt végtelen folyamatként szemléljük, akkor azazal a problémával találjuk magunkat szembe, hogy maguk az egyes mozzanatok is folyamatot jelölnek, miként azt jelöl a mozzanatok összessége, így jogos Kierkegaard felvetése, miszerint a jelenvalóság (most) nem valóságos, így a különbségtétel sem reális, ennek következtében a képzet számára az idő végtelen egymásra következése sem más, mint egy „végtelen tartalom nélküli jelenvaló” (*uendeligt indholdsløst Nærværende*). (S.V.IV. 355) Ebből következik a Kierkegaard számára másik fontos terminus, az örök (*den Evige*) fogalma, amely szerint Hegelnél paródiájává lett, azaz semmiképp sem fogadható el. Ugyanígy igaz ez Hegel további megfogalmazásaira, miszerint: az „idő örök a fogalmában, mert az idő nem valamilyen idő, sem a most, hanem az idő mint idő az ő fogalma, ez maga pedig, mint minden fogalom általában, az örök, ezért abszolút jelen is.” (Hegel 1986. 50) Akkor már inkább szemléleti forma (*eine reine Form der sinnlichen Anschauung*), és semmiképp sem dolog, semmiképp sem fogalom, mondja Kant (Kant 1968. 58) Az örök így egy absztrakció, valóságos létezéssel nem bír, azaz a potencialitás körébe tartozik. Hegel például azt mondja a térről, hogy az „itt” (*hier*) még nem hely, csak *lehetősége* annak; amit az is jól mutat, hogy a pont tételezése megszakítja a teret, de a tér azért teljességgel és általánosan szemlélve megszakíthatatlan. (Hegel 1986. 43) A tér lehetőségként való szemlélete az időre nézve is relevanciával bír. Érdekes, hogy bár a görög és hegeli / kanti időfelfogás sokban különbözik egymástól, de abban mindenképpen közös, hogy nem tud mit kezdeni az időn kívüli mozzanattal, a pillanattal. Hegel mindössze annyit mond, hogy a *pillanat* ugyanaz az időre nézve, mint a *pont* a térre nézve. Ha az örök az idő fogalmaként is meghatározható, akkor az idő valóban csak egy tartalom nélküli jelenvaló lehet, ahogy írja: az időről „pozitív értelemben azt lehet mondani: csak a jelen van”. (Hegel 1986. 55)

*

A pillanatok közötti átvezető ugrások a mulandóság körébe vetett ember számára mindig egy lehetőséget jelentenek, s egyben deklarációját annak, hogy a választási szituáció folyamatos feladat az egzisztencia számára. (Lübcke 1983. 132) A valódi választás, az igazi létezés közvetlenségén túlhaladva lehetséges. Ha az ember csak az, ami, az egy végletes statikus állapot, ezért, ha „az, amivé válik” (Kierkegaard 1978. 792), akkor ezzel a személyiség szukcesszív dinamizmusa tételeződik. A döntés a pillanatban történik, persze mindez csak lehető-

ség, valósággá válásához a lehetőség helyes felhasználása szükséges: „A jelenvaló az örök vagy helyesebben az örök az jelenvaló, és a jelenvaló a beteljesedett. Ebben az értelemben mondták a latinok az istenségről, hogy jelen idejű (praesentes dii). (...) Az örök a jelenvalót úgy fejezi ki, hogy semmi múltbelit, semmi jövőbelit nem tartalmaz, és éppen ez az örök tökéletessége.” (S.V.IV. 356 sk) Az örök tehát, szemben a hegeli felfogással, nem a múlt határozatlan foglalat, de nem is – ahogy egy helyen Schelling írja (Schelling 1946. I.3.)⁵ – a legfeljebb jóslatban megfogalmazódó jövőé, hanem legteljesebb értelemben a *jelenre* utal, hiszen a választási szituáció egyébként értelmetlenné válna. A választás révén válik el az egzisztencia a mindennapi élet tovaröppenő pillanataiba zárt létezés-től; döntése mindig a pillanatra, és ezen keresztül az időre alapozott. Az idő megszünteti a pillanatot, a továbbhaladás megöli azt a momentumot, amelyben a választás megszületett, és mégis: paradox módon a sok megszüntetett pillanat jelenti a továbbáramló időt. Már a következő pillanatnyi egységben sem vagyok az, aki voltam, tekintve, hogy az ember folyamatosan egyfajta szintézist, valamiféle harmóniát keres, és ebben „az időbeli és az örök szintézise nem egy második szintézis, hanem az első szintézisnek a kifejeződése”. (S.V.IV.358)

Mindebből logikusan következik, hogy az egzisztencia döntése nem lehet halogatás, nem lehet mindig racionálisan megfontolt választás, az csak a döntés vázát, pontosabban alapját képezheti. Az jelenvaló egzisztencia, ha a hosszas megfontolásra támaszkodik, elveszti a pillanatban fennálló jelenvalóságát, sőt dinamizmusát, mert a racionális mérlegelés a pillanatot az időbe fojtja. Az egzisztencia a ráción túl (vagy egyáltalán: azon kívül) létező szférára alapozhat, amely megtöri a külső viszonyok által rákényszerített logikai konstrukciót, pontosabban új valóságot teremt önmaga számára. Ha eltűnik egy ösvény az erdőben, a lét erdejében, arrébb indul egy másik.

Az igazi alap a tudatos világot magában foglaló, de azon túli egzisztenciális valóság, a bázisa a saját személyiség (*Selv*), ez képes a pillanaton keresztül a kontinuos és diszkrét mozzanatot megőrizni, s választásának bázisát a megfontolt mérlegelés világán kívül megtalálni. A jelenvalólét feladata éppen ennek a világnak a felmutatása a másikkal szemben, azzal a másikkal szemben, amely éppen a leglényegesebb dolgok mellett megy el legkönnyebben, hiszen – mint írja – „korunk nem csupán a kereskedelem, hanem az eszmék világában is valóságos kiárusítást rendez”, (Kierkegaard 1986. 7) így észre sem véve az igazán tartalommal bíró dolgokat, eseményeket, miközben minden harsányság utat talál hozzá. (Gyenge 2001. 9-16)

*

⁵ „Das Vergangene wird gewusst, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird gehndet.”

Összegzőképpen elmondható, hogy a létezés immár a kimondása pillanatában időbeliséget feltételez. A lét egyben idő, és fordítva. Az egzisztencia e világhoz való ironikus viszonyán keresztül őrizheti meg önmagát, s mint tudjuk, ez Kierkegaard esetében az egzisztencia felé tett első és legfontosabb lépés: a végeességbe zárt létező a végtelenre irányulva sokszorozhatja meg létezését, adhat annak tartalmat. A *most* az abszolút jelenvaló, amelyben a létező teljes energiájával benne él. Ez a döntő tényező Kierkegaard, majd az ő nyomán Martin Heidegger számára. Hiszen nála a „jelenvaló lét jellegzetessége az „*existentia*” elsőbbsége az „*essentia*”-val szemben. (Heidegger 1989. 142)

IRODALOM

- Augustinus 1982. *Vallomások*. Ford. Városi István. Budapest, Gondolat.
- Borges, J.L. 1986. Funes, az emlékező. Ford. Benyha János. In: Borges: *A titkos csoda*. szerk. Benyha János. Budapest, Európa, 128-137.
- Friedländer 1975. *Platon*. Bd. III. Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Gyenge, Zoltán 2001. *Az egzisztencia évszázada*. Veszprém, Veszprémi HTA.
- Hegel, G.W.F. 1986. *Werke 9*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G.W.F. 1986a. *Werke 3*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G.W.F. 1986b. *Werke 10*. Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag.
- Hegel, G.W.F. 1979. *A szellem fenomenológiája*. Ford. Szemere Samu. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- Heidegger, Martin 1989. *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István; a fordítást szakmailag ellenőrizte Bonyhai Gábor. Budapest, Gondolat.
- Herrmann, F-W.von 1971. *Bewusstsein, Zeit und Weltverständnis*. Frankfurt a. Main, Klostermann.
- Hyginus 1872. *Fabulae*
- Kant, Immanuel 1968. *Werke III*. Berlin, Water de Gruyter
- Kierkegaard, Søren 1901-06. *Samlede Værker (S.V.) I-XIV*. A.B. Drachmann, J.L. Heiberg og H.O. Lange 14 Bde. København, Gyldendalske Boghandel.
- Kierkegaard, Søren 1978. *Vagy-vagy*. Ford. Dani Tivadar. Budapest, Gondolat.
- Kierkegaard, Søren 1986. *Félelem és reszketés*. Ford: Rác Péter. Budapest, Európa.
- Lübcke, P. 1983. *Modalität und Zeit bei Kierkegaard und Heidegger*. Kopenhagen – München, Fink.
- Parmenidész (Diels-Kranz, Fragmente, DK) Budapest: Kossuth, 38. Ford. Kerényi Károly. A B92 jelzet Dels-Kranz jelzete. A szögletes zárojelebe tett szavak Kerényi értelmező kiegészítései. Az azonosításhoz alapul vett kiadás: Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von H. Diels. Achte Auflage Hrsg. Von W. Kranz. Weidmannsche Verlagsbuchhandlung., Berlin, 1956.
- Platón, *Parmenidész* (126a-166c) Ford. Kövendi Dénes
- Safranski, R. 2017. *Idő*, Ford. Simon József. Budapest, Typotex.
- Schelling, F.W.J. 1946. *Die Weltalter*. München, Biederstein und Leibniz.
- Weber, Kurt-Heinz 1976. *Aesthetik und Zeitlichkeit*. Tübingen. Diss.phil..