

KÖZJÁTÉK

Fontosabb-e az elmúlt, mint az eljövendő?

Vagy

szükségesebbé vált-e a lehetséges, mint volt, azáltal, hogy valóban bekövetkezett?

SÖREN KIERKEGAARD

1. §

LEVÉS (KELETKEZÉS)

Hogyan változik az, ami lesz,¹ vagy mi a levés (mozgás) változása? Minden más változás (átalakulás) feltételezi, hogy az, amivel a változás végbemegy, jelen van, még akkor is, ha a változás a létezés megszűnéséhez vezet. Nem így áll a helyzet a levéssel. Mert ha a levéssel bíró (Werdend) nem marad önmagában változatlan a levés változásában, akkor a levéssel bíró nem az, hanem valami másik levéssel bíró, és a kérdés abba a hibába esik, hogy átmegy egy másik fogalmi körbe, mivel a kérdező az adott esetben a levés változása folytán mást lát, ami zavarja a kérdést, vagy hibás nézete van a levéssel bíróra vonatkozóan, s emiatt nem képes higgadtan feltenni a kérdést. Ha egy terv azáltal, hogy lesz, önmagává változik, akkor ez nem az a terv, amely lesz; viszont ha anélkül lesz, hogy változnék, mi akkor a levés változása? Ez a változás tehát nem a lényegben történik, hanem a létben, s a nemlétből a lét (vagyis a keletkezés) irányában megy végbe. Azonban ennek a nemlétnak, amely cserbenhagyja a levéssel bírót, szintén léteznie kell, mert egyébként „a levéssel bíró nem maradna változatlan a levésben”, kivéve, ha egyáltalán nem lett volna, miáltal azután a levés változása, szintén egy másik okból, teljesen különbözni fog minden más változástól, mivel egyáltalán nem volt változás, mert minden változásnak mindig van valami feltétele. Viszont az olyan lét, ami mégis nemlét, az lehetőség. És a lét, ami lét, az valóságos lét, vagyis valóság, s a keletkezés változása átmenet a lehetőségből a valóságba. (Arisztotelész: Fizika 200 stb.; vö. Tennemann, Geschichte der Philosophie, 125—127.)

Keletkezhet-e a szükséges? A keletkezés változás, de a szükségest egyáltalán nem lehet megváltoztatni, mivel mindig önmagához viszonylik, és ugyanazon a módon viszonylik önmagához. Minden keletkezés szenvedés, s a szükséges nem szenvedhet, nem szenvedheti a valóság szenvedését, ami abból áll, hogy a lehetséges (nemcsak az a lehetséges, amit ki fogunk zárni, hanem az is, amit elfogadunk) semminek bizonyul abban a pillanatban, amikor valóra válik; mert a valóság által megsemmisült a lehetőség. Minden, ami meglesz, éppen a levés által

¹ *büver* til annyira is, mint keletkezik.

bizonyítja, hogy nem szükséges! Mert a szükséges az egyetlen dolog, ami nem keletkezhet, mert a szükséges *van*.

Tehát a szükségesnek nem a lehetőség és a valóság egysége?² — Mit jelenten ez? A lehetőség és a valóság nem a lényegben, hanem a létben különböznek; hogyan lehetne ebből a különbözőségből egységet létrehozni, hogy olyan szükségesség legyen, amely nem a lét meghatározása, hanem lényegmeghatározás, amely a szükségesnek a lényege. Hiszen ebben az esetben a lehetőség és a valóság, azáltal, hogy szükségességgé lesznek, teljesen más lényeggé válnak, olyanná, ami nem változás, s mivel szükségességgé vagy szükségéggé válnak, egyedül azzá lesznek, ami kizárja a levést, s ez éppen annyira lehetetlen, mint amennyire ellentmondó önmagának. (Az arisztotelészi tétel [*De Interpretatione* 21 stb.] „lehetséges”, „a lehetőség szerint nem létezik”, „nem lehetséges”. A hamis és igaz tételekről szóló tan [Epikurosz; vö. Tennemann III 40] itt zavaróan szól közbe, mert a lényegre s nem a létre gondol, s ennek folytán ezen az úton semmit sem ér el a jövődő meghatározása tekintetében.)

A szükségesség teljesen önmagában áll. Egyáltalán semmi sem lesz szükségesség által, éppen olyan kevésbé, mint ahogy a szükségesség nem lesz, vagy valami a levés által nem válik szükségessé. Egyáltalán semmi sem keletkezik azért, mert szükséges, hanem a szükséges jelen van, mert szükséges, vagy mert az, ami szükséges. A valóságos nem szükségesebb, mint a lehetséges, mert a szükséges mind a kettőtől teljesen különbözik. (Arisztotelész tana a lehetséges két neméről a szükségeshez viszonyítva [*De Interpretatione* 22 stb.; a lehetséges két neve: az egyik összeegyeztethető, a másik összeegyeztethetetlen az ellentétel lehetőségével]. A hiba onnan ered, hogy a tétel így kezdődik: minden, ami szükséges, lehetséges. Mármost annak elkerülése végett, hogy kénytelen legyen a szükségesről az ellentmondót, igenis az önmagának ellentmondót kimondani, azzal segít magán, hogy megalkotja a lehetséges két nemét, ahelyett, hogy felfedné, hogy első tétele téves, mivel a lehetségest nem lehet a szükségesből származtatni.)

A levés változása a valóság, az átmenet a szabadság révén történik. Semmilyen levés sem szükséges mielőtt lenne, mert akkor nem lehetne; nem szükséges azután, hogy megtett, mert akkor nem lett meg.

Minden levés szabadság által történik, nem szükségességből, semmi levéssel bíró sem lesz indokból (Grund), hanem minden egy okból (Ursache) lesz. Minden ok visszavezet egy szabadon ható okhoz. A közbeszó okok megtévesztő volta abban van, hogy a levés szükségesnek látszik, igazságuk az, hogy ezek az okok, amelyek maguk is lettek, véglegesen egy szabadon ható okra mutatnak vissza. Még egy természeti törvény konzekvenciája sem bizonyítja a levés szükségességét, ha definiíven a levésre reflektál. Éppen így van a szabadság megnyilatkozásával, ha nem vezetjük félre magunkat megnyilatkozásai által, hanem levésükre reflektálunk.

² Hegel állítása *Wissenschaft der Logik* című művében, (W. IV 267 stb.)

Minden, ami lett, *eo ipso* történelmi. Mert még ha történelmileg semmi mást sem lehet elmondani róla, a történelminek döntő meghatározója mégis kimondható: az, hogy lett. Aminek levése szimultán levés (egy egymásmellettség, a tér), annak nincs már történelme, mint ez, azonban még így szemlélve is (*en masse*) — eltekintve attól, amit egy szellemesebb szemlélet sajátosabb értelemben a természet történetének nevez — a természetnek történelme van.

De történelmi az, ami elmúlt (mert a jelenlevő a jövővel érintkezve [*confinium*] még nem vált történelmivé). Hogyan állíthatjuk, hogy habár közvetlenül jelen van, a természet történelmi, ha közben nem gondolunk arra a szellemesebb szemléletre? A nehézség abból adódik, hogy a természet túl absztrakt ahhoz, hogy szorosabb értelemben dialektikus legyen az idő tekintetében. A természet tökéletessége, hogy nem egy másik értelemben van történelme, s a tökéletessége az, hogy mégis célzásként magában hordja (nevezetesen azzal, hogy lett, ez pedig a múlt; s hogy itt van, ez pedig a jelen), miközben az örökkévalónak az a tökéletessége, hogy nincs történelme, és az örökkévaló az egyetlen, ami van, s mégis egyáltalán nincs történelme.

A levés mégis magában foglalhat egy kettősséget, nevezetesen a levés lehetőségét önnön levésén belül. Szorosabb értelemben ebben rejlik a történelmi, amely dialektikus az idő tekintetében. A levés, ami jelen esetben azonos a természet levésével, lehetőség, olyan lehetőség, ami a természet egész valósága. Azonban a tulajdonképpeni történelmi levés egy levésen belül történik; ezt mindig meg kell állapítani. A sajátosabb történelmi levés viszonylag szabadon ható okból lesz, ami megint csak definitíven egy teljesen szabadon ható okra utal.

Ami történt, az megtörtént, és nem lehet újra meg újra meg nem történtté tenni, vagyis nem lehet megváltoztatni. (A stoikus Khrüsziposz és a megarai Diodorosz [Tennemann IV 273 és II 155—156; vö. Pap. IV C 34 Leibniz Theodicée-járól 169—170. §]) Ez a megváltoztathatatlanság lenne a szükségesség? Az elmúlt megváltoztathatatlansága változás által, a levés változása által jön létre, de az ilyen megváltoztathatatlanság nem zár ki minden változást, mert ezt a változást sem zárta ki. De minden változás (amely dialektikus az idő tekintetében) csak azáltal ki-zárt, mert minden pillanatban ki van zárva. Ha itt az elmúltat szükségesnek akarjuk tekinteni, akkor ez úgy történik, hogy elfelejtjük, hogy lett; vajon az ilyen feledékenység talán szintén szükséges?

Ami megtörtént, az úgy történt, ahogyan történt, vagyis megváltoztathatatlan, de vajon ez a megváltoztathatatlanság a szükségesség megváltoztathatatlansága-e? Az elmúlt megváltoztathatatlansága az, hogy valóságos ekkéntje (So) nem lehet más; de az következik-e ebből, hogy lehetséges mikéntje (Wie) nem lehetett más? A szükséges megváltoztat-

hatatlansága ellenkezik azzal, hogy állandóan önmagához ugyanazon a módon viszonyuljon, kizár minden változást, nem elégszik meg az elmúltnak megváltoztathatatlanságával, amely, mint bebizonyosodott, dialektikus nemcsak egy korábbi változás tekintetében, amelyből származik, hanem dialektikusnak kell lennie még egy magasabb fokú változás tekintetében is, amely megszünteti (így állunk például a megbánással, amely egy valóságot akar megszüntetni).

Az eljövendő még nem történt meg, de *emiatt* nem kevésbé szükséges, mint az, ami elmúlt, mivel az elmúlt nem azáltal vált szükségessé, hogy megtörtént, hanem ellenkezőleg, megtörténésével bebizonyította, hogy nem volt szükséges. Ha az elmúlt szükségessé vált volna, akkor ebből nem vonhatnánk le ellentétes következtetést a jövőre vonatkozóan, hanem ellenkezőleg, az következnie belőle, hogy a jövő is szükséges. Ha a szükségesség akár egyetlenegy ponton bekövetkeznék, akkor már nem lenne szó elmúltról és eljövendőről. Teljesen ugyanaz az eljövendőt megjósolni (megjövendőlni) és az elmúltnak szükségességét megérteni akarni, és csak a divat teszi, hogy az egyik hihetőbbnek tűnik valakinek, mint a másik. Hiszen az elmúlt meglett, a levés pedig a valóság változása a szabadság révén. Tehát ha az elmúlt szükséges lett volna, már nem tartoznék a szabadsághoz, vagyis ahhoz, aminek a révén lett. Vagyis a szabadság siralmas helyzetbe kerülne, nevetni és sírni kellene rajta, mivel olyasmiben lenne vétkes, ami nem tartozik hozzá, és felszínre vetné azt, amit a szükségesség elnyelt; maga a szabadság is ábránd lenne s nem kevésbé a levés is. A szabadság boszorkányság, a levés vakláрма lenne. (Célzás Holberg Hexerei oder blinder Alarm [Boszorkányság vagy vakláрма] című vígjátékára.)³

³ A jövődőlő nemzedék megveti az elmúltat, nem akarja meghallgatni az írás tanúbizonyosságát. Az a nemzedék, amely igyekszik megérteni az elmúlt szükségességét, nem szereti, ha a jövődőről kérdezik. Mind a két magatartás egészen következetes, kinek-kinek alkalmat ad, hogy az ellentétet lássa, milyen ostobán viselkedik. Az abszolút módszer, Hegel találmánya, a logikában bizony már nehéz dolog, ragyogó tautológia, amely egynemű jellel és csodálatos tettekkel a tudományos babona szolgálataiba állt. A történelemtudományokban az abszolút módszer pusztos rögeszme, s mivel a módszer azon nyomban konkrétá kezd válni, mert a történelem az eszme konkretizálása, bizonyára ez készítette Hegelt egy ritka tan, egy ritka anyagformáló erő bizonyítására, amely erőteljes ösztönzést kapott általa, de arra is készítette, hogy eltérítse a megtanulandó értelmét, úgyhogy talán éppen Kína és Perzsia, a középkori gondolkodók, Görögország filozófusai, a négy világtörténelmi monarchia iránti tiszteletből és csodálatból (egy felfedezés, amelyet még Geert Westphaler [Holberg vígjátékából] sem került el, s amely némelyik későbbi hegelianusi Geert Westphaler bőbeszédűségét is táplálta) elfelejtett utánanézni, hogy végezetül, a varázslatos vándorlás befejeztével, bebizonyosodott-e az, amit kezdetben mindig ígért, ami a legfőbb dolog volt, amit a világ minden nagyszerűsége sem pótolhatott, és ami egyedül egyenlített ki a korai feszültséget, amelyben bennünket tartottak — bebizonyosodott-e a módszer helyessége. Miért lettünk hát mindjárt konkrétak, miért kezdtünk mindjárt *in concreto* kísérletezni, vagy még megválaszolhatatlan ez a kérdés az absztrakció szenttelen kurtaságában, amelynek nincs sem szórakoztató, sem varázsszere, mit jelentsen az, hogy az eszme konkrétá vált, mi a levés, hogyan viszonyuljunk ahhoz, ami lett stb., mint ahogyan már a logikában megválaszolható, hogy mit jelentsen az átmenet, még mielőtt átérnénk három kötet megírására, melyekben kategorikus tételekkel kimutattuk az átmenetet és elképesztettük a babonát, és olyan siralmas helyzetbe hoztuk azt, aki örömteljesen sokat akar megköszönni a fölényes szellemnek és köszönetét akarja kifejezni azért, amivel tartozik neki, de mégsem tudja elfelejteni azt, amit maga Hegel kénytelen volt a földolognak tekinteni.

A természet, mint a tér meghatározója, csak közvetve van jelen. Ami az idő tekintetében dialektikus, annak kettős jellege va: miután jelenvaló volt, fennmaradhatott mint olyasvalami, ami elmúlt. Tulajdonképpen mindig az történelmi, ami elmúlt (egy év óta, vagy napok óta múlt el, az nem számít) és mint elmúlnak valósága van; mert biztos és bizonyos, hogy megtörtént. De másrészt az, hogy megtörtént, éppen ez az elmúlnak a bizonytalansága, amelynek szüntelenül meg kell gátolnia az elmúlt olyan felfogását, mintha öröktől fogva lett volna. Csak a bizonyosságnak és a bizonytalanságnak ebben az ellentmondásában, amely a keletkezettnek (Gewordene), s az elmúlnak is discrimen-je (döntő kritériuma), érthetjük meg az elmúltat. Minden más értelmezés esetén a megértés (Begreifen) félreértette önmagát (azt, hogy megértés) és félreértette tárgyát (hogy olyasvalami a megértés [Verstehen] tárgya lehetett) [a „megértés” itt a „Begreifen” és a „Verstehen” szinonimája]. Az elmúlnak minden olyan felfogása, amely azt hiszi, alaposan megértette az elmúltat azáltal, hogy konstruálta, valójában alaposan félreértette. (A manifesztáció⁴ elmélete a konstrukció helyén az első pillanatban megtéveszt, de a következő pillanatban újra megvan a másodlagos konstrukció és a szükséges manifesztáció.) Az elmúlt nem azért szükséges, mert lett, nem azáltal vált szükségessé, mert lett (ellentmondás), és még kevésbé válik szükségessé azáltal, hogy valaki megérti. (Az időköz a szellemi érzék félrevezetését okozza, mint ahogy a térköz érzéki csalódást okoz. Az egyidejű nem látja a levés szükségességét, de ha évszázadok vannak a levés és a szemlélő között, akkor a szükségességet látja, éppen úgy, mint az, aki nagy távolságból kereknek látja a négyszögletest.) Ha az elmúlt szükségessé válna a megértés által, akkor az elmúlt elnyerné azt, amit a megértés elveszít, mert valami mást értene, s ez hamis értés. Ha a megértett a megértésben változik, akkor a megértés félreértéssé változik. A jelen ismerete nem teszi szükségessé a jelent, a jövődő ismerete nem teszi szükségessé a jövődőt (Boethius), az elmúlt ismerete nem teszi szükségessé az elmúltat, mert minden megértésnek, éppúgy, mint minden ismeretnek, nincs mit átadnia.

Ezért aki megérti az elmúltat, a történetfilozófus hátrafelé fordul próféta (Daub [Hegelianus, akivel K. behatóan foglalkozott]). Prófétaságát éppen az mutatja, hogy az elmúlt bizonytalansága szolgál alapul a bizonyosságnak, ami erre ugyanabban az értelemben érvényes, mint a jövődőre a lehetőség (Leibniz — a lehetséges világok (Theodicée 406—416. §), amelyből nem következhet szükség által, *nam necessarium se ipso prius sit, necesse est* (mert a szükségesnek szükségszerűen feltételnie kell önmagát; nem bizonyítható idézet). Vagyis a történész újra ott áll az elmúlnál, ugyanattól a szenvedélytől, a levés szenvedélyes értelmétől, vagyis a csodálattól indítattva. Ha a filozófus semmit sem csodál (s az ellentmondás egy új neme nélkül hogyan is jutna eszünkbe csodálni egy szükséges konstrukciót), akkor *eo ipso* nincs mit kezdenie a történelmivel. Mert mindenütt, ahol közrejátszik a levés, (márpedig

⁴ Schelling kifejezése a kinyilatkoztatásra, az isten teremtő akaratának kinyilvánítására; a „konstrukció” terminus is tőle származik.

az elmúlttal így van), akkor a bizonyosan keletkezettnek (Gewordene) a bizonytalansága (ami a levés bizonytalansága) csakis ebben a filozófushoz méltó és számára szükséges szenvedélyben fejezheti ki magát (Platon—Arisztotelész).⁵ Még abban az esetben is, ha a keletkezett a legbizonyosabb, még abban az esetben is, ha a csodálat hajlandó előre megadni beleegyezését, mondván: ha ez nem történt volna meg, ki kellene találni (Baader), a csodálat szenvedélye még akkor sincs ellentmondásban önmagával, ha azt hazudja, hogy ami keletkezett, az szükséges, és bolonddá akarja tenni önmagát. — Már a „módszer” szó és kifejezés is kellőképpen megmutatja, hogy a haladás, amiről itt szó lehet, teleologikus, de minden ilyen haladásban minden pillanatban szünet, pauza mutatkozik (jelen esetben a csodálat áll *in pausa* [várakozásban] és a levésre vár), s ez a levés és a lehetőség szünetje, éppen azért, mert a végcél ezen kívül áll. Ha csak egy út lehetséges, akkor a végcél nem áll a haladáson kívül, hanem a haladáson belül, mögötte, mint az immanencia haladása esetében.

Ennyit az elmúltnak megértéséről. De feltételezzük, hogy az elmúlt ismerete adva van; hogyan szerezzük azt meg? A történelmit nem lehet közvetlenül érzékelni, mert magán viseli a levés *csalárdságát*. Egy természeti jelenség vagy egy esemény közvetlen benyomása nem magának a történelminek a benyomása, mert a *levést* nem, csak a pusztá jelent lehet közvetlenül érzékelni. De a történelem jelene magában foglalja a levést, mert egyébként nem volna jelene a történelminek.

A közvetlen érzékelés és megismerés nem csálhat. Ezt már az is bizonyítja, hogy a történelmi nem lehet érzékelés és megismerés tárgya, mert magában foglalja azt a csalárdságot, ami a levés tartozéka. Ugyanis a levés a közvetlenhez viszonyítva csalárd, miáltal az is, ami kétségtelenül bizonyos, kétségessé válik. Így ha az észlelő csillagot lát, a csillag kétségessé válik számára abban a pillanatban, amikor tudatába akar kerülni annak, hogy a csillag lett. Úgy tűnik, mintha a reflexió megfosztaná értelmüktől a csillagokat. Annyi tehát világos, hogy a történelmi iránti érzéket ennek megfelelően kell kialakítani, ezt kell tartalmaznia, miáltal ez az érzék a maga bizonyosságában mindig megszünteti a levés bizonytalanságának megfelelő bizonytalanságot, s ez ketős: a nemléttel bíró (Nichtseiend) semmisége és a megsemmisített lehetőség, amely egyúttal minden más lehetőség megsemmisítése is. Éppen ilyen természetű a hit, mert bizonyosságában mindig jelen van a megszüntetett bizonytalanság, amely minden tekintetben megfelel a levés bizonytalanságának. Ilyenformán hiszi a hit azt, amit nem lát, nem azt hiszi, hogy a csillag van, hiszen ez látható, hanem azt, hogy a csillag lett. Ugyanez érvényes valamely esemény iránti magatartásra. Ami megtörtént, közvetlenül megismerhető, de semmiképpen sem ismerhető meg közvetlenül, hogyan történt, az sem, hogyan történik, még akkor sem, ha úgyszólván az orrunk előtt történik. A megtörtént csalárdsága abból áll, hogy megtörtént, s ebben a semmiből, a nemlétből és a sokféle lehetséges „hogyan”-ból való átmenet rejlik. A közvetlen érzékelés és megismerés nem gyanítja a bizonytalanságot, amellyel tárgyát a hit megközelíti, de a bizonyosságot sem, amely a bizonytalanságból fejlődik.

⁵ Theaitetész 155 d; Methaphysik 982 B. K. Ehhez forrásként idézi (Pap. IV B 13, 23) Descartes, a lélek szenvedélyéről, P. II, Art. LIII.

A közvetlen észlelés és megismerés nem csalhat. Ezt fontos megérteni, hogy megértsük a kétséget, s a kétség révén kijelöljük a hit helyét. Bármilyen különösnek is tűnhet, a görög szkepszisnek ez a gondolat az alapja. Azonban nem olyan nehéz megérteni, milyen fényt vet a hitre, ha a hegeli kétségtől végképp mindenbe nem zavarodtunk bele, ami ellen igazán fölösleges prédikálni. Mert amit erről a hegeliánusok mondanak, az olyasmi, hogy inkább kedvezni látszik egy szerény kétségnek az iránt, mennyire helyes, hogy egyáltalán kételkedtek valamilyen⁶ A görög szkepszis meghátrált (tartózkodó volt), nem a megismerés, hanem az akarat erejében kételkedett (a helyeslést megtagadni). Ebből következik, hogy a kétség csak a szabadság által küszöbölhető ki, csak akaratmegnyilvánulás által, amit minden görög szkeptikus meg fog érteni, mivel megértette önmagát; de szkepszisét nem fogja kiküszöbölni, éppen azért, mert kételkedni *akart*. Nos, bízzuk ezt őrá, de ne vádoljuk azzal az ostobasággal, hogy azt hiszi, szükségből kételkedünk és ami még ennél is ostobább lenne, hogy elfogadott szükségessége ellenére a kétség kiküszöbölhető. A görög szkeptikus nem tagadja az érzékelés és a közvetlen megismerés helyességét, de azt mondja, a tévedésnek egészen más oka van, s ez az ok az általam levont végkövetkeztetésből származik. Csak el kell hagynom a következtetést, s akkor sohasem lennék megcsalva. Ha például egy tárgyat távolból kereknek érzékelek, közelről pedig négyszögletesnek látszik, vagy a vízben töröttnek látszik egy bot, holott ha kivesszük a vízből, egyenes, akkor egyáltalán nem az érzékek csaltak meg, hanem csak akkor csalattam meg, ha a botról és az illető tárgyról valamire következtettem. Ezért a szkeptikus mindig *in suspensio* (függőben) tartja magát s ez *szándékos* állapot. Vagyis ha a görög szkepszist kutató, ellenkező, kételkedő filozófiának nevezzük, akkor ezek a jegyek nem a görög szkepszis sajátosságát fejezik ki, amelynek a megismerésre mindig csak azért volt szüksége, hogy a számára fő dolgot, az érzületet védje, s emiatt még a megismerés negatív eredményét sem akarta pozitívnak kimondani, hogy rajta ne kapják, hogy következtetést von le. Számukra az érzület volt a fő dolog. (Diogenész Laertiusz, Liber IX 107. §⁷: a szkeptikusok azt mondják, a cél az ítélettel való tartózkodás, ami árnyékként követi a rendületlenséget.) Ezzel ellentétben könnyen bebizonyosodik, hogy a hit nem megismerés, hanem szabadságaktus, akaratnyilvánítás. Hisz a levésben, tehát megszüntette magában a bizonytalanságot, amely a nemléttel bíró semmiségével azonos. A keletkezettnek (Gewordene) „ekként”-jében (So) hisz, tehát a keletkezett lehetséges „miként”-jét (Wie) megszüntette magában, s egy másik „ekként” tagadásának lehetősége nélkül a keletkezett „ekként”-je a legbizonyosabb a hit számára.

⁶ Hegel, W. XIV 69, XV 335, II 63; Hegelianusok: Martensen és Heiberg; vö. Pap. IV B 1, 115 stb.

⁷ Mind Platon, mind Arisztotelész azt tanítják, hogy a közvetlen érzékelés nem csalhat. (Platon, Heaitetész 195 d; Arisztotelész Poul Möller szerint, Hinterlassene Schriften 1856, IV 211; vö. Pap. IV B 15, 13; 17, 7 és 22.) Később Cartesius (Principia philosophiae. P. I, XXXIX; vö. Pap. V B 15, 11 és már II B 18, C 18, Martensenkolleg), aki éppen úgy, mint a görög szkeptikusok, azt mondja, a tévedés az akaratból származik, amely elhamarkodja végkövetkeztetéseit. Ez a hitre is fényt vet. Ha elhatározza, hogy hisz, azt a kockázatot vállalja, hogy téved, mégis hinni akar. Egyébként ha kerülni akarjuk a kockázatot, akkor nem hiszünk, akkor biztosan tudni akarjuk, hogy tudunk úszni, még mielőtt a vízbe mennénk.

Amennyiben tehát közvetlenül jelen van és közvetlenül megértjük azt, ami a hit által történelmi, és mint történelmi a hit tárgya (az egyik megfelel a másiknak), annyiban nem csal. A kortárs (Gleichzeitige) tehát bizonyára igénybe vette a szemét stb., de bizonyára ügyel a végkövetkeztetésre is. Nem ismerheti meg, hogy közvetlenül lett, de szükségességgel sem ismerhette meg, hogy lett, mert a levés első benyomása éppen a folyamatosság megszakadása. Abban a pillanatban, amikor a hit hiszi, hogy lett, hogy megtörtént, a keletkezettet (Gewordene) és a megtörténtet kétségessé teszi a levésben, s annak „ekként”-jét a levés lehetséges „miként”-jévé változtatja. A hit következtetése nem következtetés, hanem döntés, ezért a kétség ki van zárva. Ha a hit így következtet: ez így van, ergo lett, akkor ez az okozatról az okra való következtetésnek tűnhet. De nincs egészen így, s ha mégis így lenne, akkor emlékeznünk kell arra, hogy a megismerés következtetése az okról az okozat felé, vagy helyesebben, az okról a következmény felé halad (Jacobi [Werke III 367]). Ez nincs egészen így, mert közvetlenül nem érzékelhetem vagy nem ismerhetem meg, hogy amit közvetlenül érzékelek vagy megismerek, az következmény, tehát csak közvetlenül van. Okozatnak hiszem, mert hogy okozatnak mondhasam, előbb kétségbe kellett vonnom a levés bizonytalanságában. Azonban ha a hit erre határozza magát, akkor megszűnt a kétség, akkor ugyanabban a pillanatban megszűnt a kétség egyensúlya és közömbössége, éspedig nem a megismerés, hanem az akarat által. Így a hit, új minőségénél fogva, approximatív a leginkább vitatható és a legkevésbé vitatható (mert a kétség bizonytalansága, amely erős és legyőzhetetlen a kétértelműségben — dis-putare — elpusztult a hit döntésében). A hit ellentéte a kétségnek. Hit és kétség nem két neme a megismerésnek, amelyek egymással folyamatosan meghatározhatók, mert közülük egyik sem megismerésaktus, hanem egymással ellentétes szenvedély. A levés számára a hit jelenti az értelmet, a kétség pedig tiltakozás minden olyan következtetés ellen, amely túllép a közvetlen érzékelésen és megismerésen. A kételkedő például nem tagadja saját létezését, de nem következtet, mert nem akarja, hogy megcsalattassék. Ha fel is használja a dialektikát, hogy állandóan valószínűsítse az ellentétet, mégsem növeli kétségét a dialektika által — ez pusztán külsőség, emberi akkomoditás (alkalmazkodás). Ezért még negatív eredménye sincs (mert ez a megismerés elismerését jelentené), hanem akaratával elhatározza, hogy visszatartja magát (tartózkodó filozófia) bármilyen végkövetkeztetéstől.

Aki nem kortárs (Gleichzeitige) a történelminek, annak az érzékelés és a megismerés közvetlensége helyett (amelyek azonban nem tudják megértetni a történelmit) rendelkezésére áll az egykorúak (Zeitgenossen) közlése, amelyhez ugyanolyan módon viszonyul, mint a kortárs (Gleichzeitige) a közvetlenséghez. Még ha a közöltek változást is szenvednek a közlésben, mégsem fogadhatja el őket úgy, hogy ő maga nem helyesli és nem teszi történelmivé, anélkül, hogy számára történelmietlenné változnának. A közlés közvetlensége (vagyis az, hogy a közlés van) közvetlenül jelenvaló, de a jelenvalóban az a történelmi, hogy lett, az elmúltban pedig az, hogy jelenvaló volt azáltal, hogy lett. Tehát ha a későbbi hiszi az elmúltat (nem az elmúlt igaz voltát, mert ez megismerés, amely a lényegre, nem pedig a létre utal; vagyis hiszi, hogy az elmúlt jelenvaló volt azáltal, hogy lett), akkor a levés bizonytalansága

van benne. És a levés e bizonytalanságának (a nemléttel bíró semmisségének, a valóságos „ekként” lehetséges „miként”-jének) éppen úgy léteznie kell számára, mint a kortárs számára, értelmének *in suspensio* kell lennie, éppen úgy, mint a kortárs értelmének. Tehát már nincs közvetlensége, s a levés szükségessége sincs meg, hanem csak a levés „ekként”-je. A későbbi tehát hisz ugyan a kortárs közlése alapján, de csak ugyanabban az értelemben, mint a kortárs a közvetlen érzékelés és megismerés alapján, viszont a kortárs ennek alapján nem hihet, tehát a későbbi sem hihet a közlés alapján.

Így az elmúlt egy pillanatig sem lesz szükséges, éppoly kevésbé, amilyen szükséges volt, amikor lett, vagy szükségesnek bizonyult a kortárs számára, aki elhitte, vagyis hitte, hogy lett. Mert a hit és a levés fedik egymást, és a lét megszüntetett jegyeire utalnak: az elmúltra és az eljövendőre, a jelenvalóra pedig csak annyiban, amennyiben a lét megszüntetett jegyei alatt keletkezettnek tekintjük, miközben a szükségesség a lényegre vonatkozik, mégpedig olyképpen, hogy a lényeg jegyei kizárják a levést. Az a lehetőség, amelyből a valóságossá vált lehetőség származott, szüntelenül követi a keletkezettet (Gewordene), s megmarad az elmúlt mellett, még akkor is, ha évezredek vannak közöttük. Ha a későbbi megismétli, hogy lett (amit azáltal tesz meg, hogy elhiszi), megismétli annak lehetőségét, tekintet nélkül arra, hogy a lehetségesre vonatkozó sajátos elképzelésről van-e szó, vagy sem.

Kollin József fordítása