

A személy krízise és ígérete

A Ki (az ember)? kérdés mint a filozófiai kérdezés radikális megváltozása

Isztray Simon

Munkatárs, MTA Könyvtár



A szerzőről

Isztray Simon, PHD (2009, filozófia), az MTA Könyvtárának munkatársa. Kutatási területei: Friedrich Nietzsche, 19. századi eszmetörténet, esztétika, etika. Főbb publikációi: *Nietzsche. Filozófus születése a tragédia szelleméből*. Budapest, L'Harmattan, 2011. Tanulmányok: Igazság mint igazságosság a Második korszerűtlen elmélkedésben, *Magyar Filozófiai Szemle*, 2014/4. 123-137., A vádirat hátoldala. A Fehér Rózsa és Sophie Scholl, *Élet és irodalom*, 2014 december 12.

Abstract

The crisis and the promise of the personality – The question 'Who is the human being?' as a radical transformation of the philosophical questioning

It is well-known that Kant formulated the most important philosophical questions : What can I know?; What ought I to do?; What may I hope?; and What is the human being?. The starting-point of my lecture is that the post-Kantian philosophy undertakes to transform or remodel the Kantian question by transposing from 'what' to 'who': 'Who is the human being?' This is a radical transformation since it undermines the question of Kant. Personality is neither substance or essence but multiplicity. The multiplicity of the personality is revealed by the question 'Who is the human being?'. There is neither essence nor idea of the human being, but an immense multifariousness (a space of contradictions and tensions). First, this paper examines how this kind of philosophical questioning unfolds in the works of Nietzsche and Kierkegaard. I analyze how the multiplicity of authors, persons or types of persons and the indirect communication belong to philosophical accuracy in these oeuvres. In spite of the various perspectives, the concept of the single individuality (den 'Enkelte' by Kierkegaard) is highlighted in these philosophies. Finally, this paper analyzes how this kind of questioning destructs the concept of the philosophical totality, generating metaphors of infinity, and the crisis and the promise of facing with infinity.

**Isztray Simon: A személy krízise és ígérete – a Ki (az ember)? kérdés mint a filozófiai
kérdés radikális megváltozása¹**

Amikor Pongrácz Tibor barátian megkérdezte, hogy nem volna-e kedvem tartani egy előadást az általa szervezett „Paideia” sorozatban, akkor elsőre kb. annyit mondott a témáról, hogy a filozófia azon oldaláról vagy dimenziójáról szeretne előadásokat hallani, amely nem illeszthető be a mai „tudományüzembe”. Erről nekem eszembe jutottak kedves szerzőim, akikre nyilvánvalóan illenek ezek szavak.

Tibor kérdése kapcsán eszembe jutott egy történet, amit szeretek: avantgarde művészek (ha jól emlékszem Marcel Duchamp kapcsán olvastam ezt) arról beszélgetnek, hogy mit tennének, ha valamely akadémia mégis felajánlaná, hogy felveszi őket a tagjai sorába. Mint ismeretes, az avantgarde-ok megvetették az akadémikus művészetet, mint ahogy a művészeti akadémiák is elítélték az ő tevékenységüket. Tehát mit tennének ilyen helyzetben? Azt válaszolta egyikük: hát olyan műveket kell alkotni, hogy fel se merüljön, hogy egy akadémia elfogadja azt. Nietzsche és Kierkegaard, akik a következő előadás középpontjában állnak, valóban ilyen műveket alkottak. Ezek a művek nem indulnak ki tudományos konszenzusból és nem törnek konszenzusra, nem képeznek tekintélyt, nem lehet rájuk iskolát alapítani, nem lehet őket úgy folytatni, hogy őket, akár tételes tanaikat vagy módszereiket vesszük alapul. Ők maguk sem akartak sem tekintély lenni, sem magalapozni valamit. Mégis lényegi módon szóltak hozzá a filozófia dolgához: a filozófia művelését és feladatát radikálisan az egyénhez, vagy, hogy egy kifejező magyar szóval éljek, az *egyetlenhez* rendelték. (Kierkegaard kifejezésének átköltése: a dán *Enkelte* szóból, németeseknek *Einzige*.) Az egy-etlen fosztóképzős alak azért kifejező, mert azt mondja, hogy valami olyanról van szó, ami nem hagyja, hogy róla a szokásos módon számoljanak el. Nem egy a többi között, ha úgy tetszik, *kivétel*, hogy egy másik kierkegaard-i kategóriára utaljak. Ennek az egyetlennek a *nevelődése* viszont ezek szerint a filozófusok szerint nagyon is hozzátartozik a filozófia lényegi dolgához. „Azzá válni, akik vagyunk”, Nietzsche (illetve Emerson) emblematikus és némileg rejtélyes kifejezésével élve.

A filozófiai gondolkodást, a kutatás irányát a kérdés módja határozza meg, az, hogy milyen kérdéseket teszünk fel, illetve hogyan rangsoroljuk ezeket a kérdéseket. A kérdés

¹ Az MTA BTK Filozófiai Intézetében a Paideia-előadások keretében 2016. szeptember 28-án elhangzott előadás bővített, szerkesztett változata

módjának megváltozásával az értelmi mező egésze megváltozik. Régi problémák eltűnnek, és ott keletkeznek problémák, ahol korábban föl sem vetődtek kérdések vagy kétségek. Előadásom azt a módot járja körül, ahogy a *kire* irányuló radikális kérdezés a 19. század óta a filozófia egészét átalakította. Azt gondolom, hogy ez nem egy kérdés a filozófiai kérdések között, hanem a kérdezés radikálisan új módja. A filozófia egész valóságát, a hagyományos kérdéseket és az azokra adott válaszokat destruálja vagy transzformálja.

Hogy egy analógiát hozzak, ezt azzal lehet összehasonlítani, ahogy a nonfiguratív festészet átalakította a festészet egészét. Nem arról van szó, hogy az absztrakt festő számára ne lenne érdekes a figuratív világ, hanem arról, hogy ezt a világot *transzformálja* a saját nonfiguratív terébe. És nem az történt, hogy az absztrakt festészet megjelenésével a festészet két részre oszlott: egyesek továbbra is figuratív festők maradnak, mások a nonfiguratív festészetet választják. Hanem arról, hogy ez a fejlemény a festészet egészét átalakította, hogy a továbbra is figuratív alkotók sem vonhatják ki magukat a nonfiguratív látásmód hatása alól.

A következőkben kockázatos kísérletbe kezdek: Nietzsche és Kierkegaard szövegeit használom, ha nem is egy tipizáláshoz, de mindenesetre egy olyan elgondoláshoz, amely egyfajta közös irányt jelöl ki. Tisztában vagyok ennek a megközelítésnek a veszélyeivel. Egyrészt tény, hogy Nietzsche nem ismerte Kierkegaardot (bár Georg Brandes ajánlotta neki, de már nem kerülhetett sor arra, hogy megismerkedjék vele), tehát ez, ha úgy vesszük tiszta sor: közöttük semmiféle hatástörténet nincsen. Ezenkívül azzal is tisztában vagyok, hogy az analógiák gyakran milyen megtévesztőek, így ha nem akarok a felszíni hasonlóságoknál megrekedni, meg kell próbálnom valóban mindkét gondolkodó műveiben olyan lényegi, „forró” pontokat találnom, amelyek összevethetőek egymással. Kiindulópontom az volt, hogy ez a személy kérdése, az „egyetlen” középpontba állítása. Ugyanakkor hozzá kell tennem, hogy miközben két szerzővel foglalkozom, a háttérben ott vannak mások szövegei is, akik a filozófiának ehhez a transzformációjához köthetőek: a romantika számos szerzője, akik az öntudat kérdését új módon vetették fel², az elismeréssel, interszubsztivitással foglalkozó Hegel és Marx, Schopenhauer, az amerikai transzcendentalista iskola szerzői (elsősorban Emerson és Thoreau) stb. Dosztojevszkij is fontos szerző a számomra, aki végig ösztönzött az ilyen kérdésfelvetésre. Dosztojevszkij ugyanis regényeiben hasonló radikalitással

² Lásd erről Weiss János: *Az öntudat filozófiai elmélete*, in *A szubjektum labirintusai*, Budapest: Áron Kiadó, 2016. 11-73. Lád ugyanebben a kötetben Kővári Sarolta: „*Mindenki ön maga számára a legtávolibb*” című írását Nietzsche, valamint Soóky Krisztina: *A kierkegaard-i szubjektum alakváltozásai* című írását Kierkegaard szubjektumfelfogásáról, és annak kortárs értelmezéseiről.

transzformálta az alapvető filozófiai-egzisztenciális kérdéseket, mint Kierkegaard és Nietzsche.³

Akkor most magáról a kérdésről: Mint ismeretes, Kant így formulázta a legfontosabb filozófiai kérdéseket: Mit lehet tudnom?, mit kell tennem?, miben reménykedhetek?, s e három kérdés, s ezzel a filozófia valamennyi kérdése visszavezethető arra a negyedik kérdésre, hogy Mi az ember?⁴ A fenti transzformáció, amelyről szó van, úgy változtatja meg Kant kérdését, hogy egyetlen szót cserél fel benne: *Ki* az ember? Ez a kérdőszó azonban nagyon sokat jelent, mivel másképp teszi fel a kérdést. Tulajdonképpen csak úgy értelmezhetjük, ha hozzátesszük, hogy magában foglalja a *Ki* vagyok én? *Ki* ez és ez a személy vagy ez és ez az (ember)típus? kérdéseket. Vagyis ez nem egy egységes szubsztanciára, lényegre, hanem egy *sokféleségre* vonatkozó kérdés. A *Mi az ember?* kérdésre éppen azért nem válaszolhatunk, mert a *Ki az ember?* kérdése felnyitja ezt a sokféleséget. Az embernek/emberiségnek nincs lényege vagy ideája vagy alapja, hanem egy roppant belső sokféleség (ellentmondások és feszültségek tere) tárul fel, ha rákérdezünk arra, hogy *ki* is az ember. Ezért a kérdés – Foucault nyomán, de kissé más értelemben – így is megformulázható: *Ki az ember?*⁵

Erre a sokféleségre jó példa Kierkegaard szerzői tevékenysége, álnevei. Közismert, hogy bizonyos műveket Kierkegaard álneven publikált, másokat kezdettől a saját nevén (*Építő beszédek*, naplója stb.). A pszeudonim művek további két csoportra oszthatóak: a valódi álneves írások, pl. a *Vagy-vagy*, a *Félelem és reszketés*, *Az ismétlés*, *A szorongás fogalma*, *A stádiumok az élet útján*, és a nem valódi álneves írások, ahol kiadóként önmagát nevezte meg Kierkegaard: *Filozófiai morzsák*, *Lezáró tudománytalan utóirat*, *Halálos betegség*, *A keresztény hit iskolája*. Az álnevek nem pusztán díszítik a műveket, s nem egy szellemes fogásról van pusztán szó, hanem az a meggyőződés áll mögötte, hogy bizonyos dolgokról *valaki* beszélhet hitelesen, komolyan vagy éppen ironikusan. A beszélő és az elmondott lényegi kapcsolatban állnak, az elmondott kapcsán fel kell tegyük a kérdést, hogy *ki* és főként, hogy *hogyan* mondja ezeket a dolgokat. „A tudomány éppúgy feltételez

³ Lásd erről magyarul Czeglédi András könyvét: *Fjodor Mihajlovics Niëtzky*, Budapest: L'Harmattan, 2013. Valamint Pfeuffer, Silvio: *Die Entgrenzung der Verantwortung, Nietzsche – Dostojewskij – Lévinas*, De Gruyter, 2008.

⁴ Lásd erről Vidrányi Katalin tanulmányát: *Második fordulat*, elsősorban 58-68. In *Krisztológia és antropológia*, Budapest: Osiris, 1998. 43-73.

⁵ Foucault, mint ismeretes az „ember halálának” eseményét *A szavak és a dolgok*ban Nietzsche-hez kapcsolja. Ennek a könyvnek egy döntő pontján úgy kerül elő Nietzsche, mint aki a *Ki beszél?* kérdését teszi fel. (Utalás *A morál genealógiájához* című műre) Foucaultnak ebben a művében Nietzsche kérdésére Mallarmé válaszol azzal, hogy „maga a nyelv beszél”. (*A szavak és a dolgok*, Budapest: Osiris, 2000, 432. Az én előadásom ettől eltérő utat követ, Nietzsche kérdése nem Mallarmé válasza felé tart. (Ennyiben közelebb áll a kései Foucault-hoz.)

valamilyen hangulatot mind az alkotó, mind a befogadó részéről, mint a költészet és a művészet, ...a moduláció hibája éppoly zavaró, mint a gondolatmenetbe becsúszó hiba.”, állítja *A szorongás fogalma* egy lábjegyzete.⁶

Ha feltesszük a kérdést, hogy Kierkegaard szerzői nevei és az azokon publikáltak milyen viszonyban állnak a saját nevén publikáltakkal, akkor hasonló problémához jutunk, mint Fernando Pessoa esetében. Mint azt a portugál költő ismerői tudják, Pessoa számos költői személyiséget hozott létre és megalkotta azok verseit. A négy legfontosabb költői személyiség Ricardo Reis, Alberto Caeiro, Alvaro Campos és maga Fernando Pessoa, akik mind más-más költői ars poeticát és világméretet képviselnek. Pessoa nagy költői élménye az volt, amikor egyszerre, ha jól emlékszem egyetlen éjszaka alatt meg tudta alkotni ezeket a szerzőket és műveiket. Igen, a dologban éppen az a különös, hogy a negyedik költői személyiség maga Pessoa. Hiszen ha Pessoa az összes szerző forrása, akkor maga nem lehet egy közülük, ha egy közülük, akkor kicsoda Pessoa, akivel az összes mű szerzőjét azonosítjuk? Hasonlóképpen: ha Kierkegaard életműve más szerzők és a saját neve alatt vegyesen jelent meg, akkor ki az egész életmű szerzője? Ki az egyes művek szerzője, és mi alkotja meg e művek egységét? Nietzschénél is találkozunk hasonló problémákkal például a *Zarathustra* kapcsán. *A morál genealógiájához* előszava bejelenti, hogy a mű harmadik értekezése egy Zarathustra-idézet kommentárja. A második értekezés vége mintegy átadja a szót Zarathustrának, mert bizonyos igazságok kimondására csak egy „jövőbelibb” („Zukünftiger”) lény, az istentelen Zarathustra képes.⁷ A fiktív Zarathustra-alak és idézet tehát egy gondolatsor kiindulópontja lesz, éppen azért, mert valami többletet mond ki ahhoz képest, amit a Friedrich Nietzsche nevű szerző elgondolni képes.

De hát ezek irodalmi fogások, a szépirodalom, a fikció területére tartoznak, lehetne erre mondani. Ez igaz, de úgy gondolom, az irodalmi forma itt nem véletlenszerű, hanem egzakt kifejezése annak, amiről szó van, legalábbis egy vetületének. Nietzsche és Kierkegaard *pontosságra* törekszenek a tekintetben, hogy mikor *ki* beszél, és hogyan.

Itt rövid fogalmi tisztázásra van szükség. Először is: azért nem beszélek *szubjektivitásról*, mert a fenti kérdezés folyamán éppen a szubjektum-objektum viszony felforgatásáról van szó. E kérdés nyomán haladva megkérdőjeleződik minden olyan ismeretelméleti szubjektivitás, amely az objektivitás, az objektív megismerés *alapjául*

⁶ Søren Kierkegaard: *Az ismétlés*, Pécs: Jelenkor Kiadó, 2014, 293.

⁷ Friedrich Nietzsche: *A morál genealógiájához*, Veszprém: Pannon Panteon/Comitatus, 1998, Második értekezés/25. pont, 47.

szolgálna.⁸ Helyesebb a *személy* kifejezést használni, ha ezen az én-te-ő viszonyok metszéspontját értjük. Azonban nem egyszerűen a személyességről, a filozófia személyessé válásáról van szó. Az ilyen fajta filozófia sem kerülheti ki az általánost sem, nem mond le a törvénnyel való konfrontációról. Ezért talán még jobban megközelíthetjük a változás mikéntjét, ha a *ki*-re irányuló kérdezésről beszélünk: ide tartozik az én-te viszony, a harmadik személy, de az anonimitás, a személytelenség, a mindenféle értelemben vett személyfelettség kérdésköre is. Ezeket a jelenségeket is a *ki* kérdéshez kapcsolja az, hogy csak a személy(esség) vonatkozásában van értelmük, nem tudunk a mi kérdéssel hozzájuk közelíteni.

A *ki*?-re való radikális rákérdezés tehát *éppen hogy nem azt jelenti, hogy a létezőket valamely szubjektumra vezetjük vissza*. Az ilyen kérdezés pontosan a szubjektum felbontásához, a személy kérdéssé tételéhez vezet. *Ez a személy, a személyesség egész gazdagságnak felnyílását, egyben (mély) krízisét jelenti*. Az ilyen kérdezés destruktívan viszonyul a filozófiai lényegiségek világához, de a személy hagyományos felfogásához is. Nietzsche és Kierkegaard, Dosztojevszkij vagy Thoreau életműve ennek a krízisnek a lenyomata.

A következőkben három lépésben bocsátkozom bele ennek a krízisnek és ígéretnek az örvényeibe:

1. Filozófiai bábáskodás (*maieutika*) vagy nevelés

Nietzsche és Kierkegaard életműve is formák sokaságát termeti meg, hogy az egyetlen (önmagukat és másokat) megszólítsák. Kierkegaard szókratészi módszere, a „bábáskodás”, az *ironia* alkalmazása, illetve felfogása az *indirekt közlésről* viszonylag közismert. (Bizonyos szempontból összefoglalja ezt a *Szerzői tevékenységről*.⁹)

Nietzsche esetében talán kevésbe ismert a *Schopenhauer mint nevelő* című korszerűtlen értekezés. Az ő bábáskodó módszerének első jellegzetes megnyilatkozása a *Schopenhauer mint nevelő* előszava. (Nietzsche kapcsolata Szókratészhez szoros, de hozzá kapcsolódva vitában áll vele, ezért ő nem beszél bábáskodásról.) Ez az előszó egyfajta Emerson-átirat – ezt kis túlzással úgy szoktam mondani, hogy ezt a művet nevezhetnénk „Emerson mint nevelőnek” is – a *Self-Reliance* (*Önállóság*-nak fordították¹⁰) és a

⁸ Ennek radikalitását – például a karteziánus kiindulóponthoz képest – hangsúlyozza Foucault is *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák* című művében, Debrecen: Latin Betűk, 1998.

⁹ Søren Kierkegaard: *Szerzői tevékenységről*, Debrecen: Latin Betűk, 2000.

¹⁰ Megjelent: *Filozófus az amerikai életben*, szerk. Beck András, Pécs-Szeged: Pompeji, 1995.

nonkonformizmus témájának nietzschei variánsa. A „légy az, aki vagy”, az önmagunkkává válás nietzschei témája innen indul, hogy aztán számtalan variációban felmerüljön az életműben. A nietzschei szöveg kulcsmondata szerint „minden egyes ember egyszeri csoda”. A lelkiismeret ezért így szól az emberhez: „Légy önmagad! Mindaz, amit most teszel, gondolsz, kívánsz – nem te vagy!”¹¹ Egy másik variációban ezt így fejezi ki ugyanitt Nietzsche: „igazi lényed nem valahol mélyen benned honol, hanem mérhetetlen magasan fölötted, vagy legalábbis afölött, amit énednek szoktál tartani”.¹² És következzen egy hosszabb idézet: „Mindez nem te vagy, mondja az ifjú lélek magában. Senki sem építheti meg helyetted azt a hidat, amelyen épp neked kell átsétálnod az élet folyója felett – csakis te magad. Akad persze rengeteg ösvény és híd és félisten, amelyek mind át akarnak vinni a folyón, ámde önmagad árán: zálogba vetnéd és elveszítenéd magad. A világon egyetlen út létezik, amelyen rajtad kívül senki más nem járhat: hogy hová vezet? Ne kérdezd, lépj rá. Ki is mondta, hogy az „ember sosem emelkedik olyan magaslatokra, mint mikor nem tudja, hová tart?”¹³ (Emerson mondta, a *Körök* című esszéjében, ez az egyik idézet tőle Nietzsche írásában.¹⁴) A *nevelés* Nietzsche számára pedig nem más, mint felszabadítás erre az útra, amelyen csak egyetlen ember – ő maga – járhat.

Érdeemes ezt összevetni *A vidám tudomány* 335. *Éljen a fizika!* című aforizmájával, amelynek végén a következő mondat hangzik el: „Mi ... azok akarunk lenni, akik vagyunk – az új, az egyszeri, a megismételhetetlen emberek, az önmaguknak törvényt szabók, az önmagukat megalkotók!”¹⁵

Az *Éljen a fizika!* radikalizálja a *Schopenhauer mint nevelő* belátásait: nem pusztán az embert tekinti „egyszeri csodának”, hanem a lelkiismeretét és cselekedeteit is. A lelkiismerettel kapcsolatban a kulcsmondat így hangzik: „százféleképpen hallgathatsz lelkiismeretedre”.¹⁶ „Annak az ítéletednek, hogy „így a helyes” megtalálható a maga

¹¹ Friedrich Nietzsche: *Schopenhauer mint nevelő*, in *Korszerűtlen elmélkedések*, Budapest: Atlantisz, 2004, 182.

¹² U. o. 184.

¹³ U. o. 183.

¹⁴ Ralph Waldo Emerson: *Esszék*, Budapest: Bagolyvár, 1995. 78. Emerson egyébként Oliver Cromwelltől idézi a gondolatot.

¹⁵ Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*, Budapest, Holnap, 1997, 242. Azok akarunk lenni – ezt lehetne úgy is fordítani, hogy „azzá akarunk válni” (werden), akik vagyunk. S a szöveg elején hangzik el, Nietzschének egy másik emblematikus mondása: „Mindenki önmagától van a legtávolabb”. Ez a mindenkori énünkötől való távolság, énünk és önmagunk közötti feszültség aktualizálja az önmagává válás energiáját. Érdeemes még megjegyezni, hogy a „mi” itt a kor „szabad szellemeit” jelenti, őket szólítja meg az aforizma.

¹⁶ U. o.: 240. A szöveg folytatása is tanulságos: „De *hogyan* ezt vagy azt az ítéletet hallod meg lelkiismereted szavaként – tehát *az, hogyan* helyesnek fogadsz el valamit, annak oka talán abban rejlik, hogy soha életedben nem gondolkodtál el magadról, és vakon elfogadod, amit gyermekkorodtól kezdve *helyesnek* ítélték előtted: vagy

előtörténete ösztöneidben, hajlamaidban, ellenérzéseidben, tapasztalataidban és tapasztalataid hiányában; „*hogyan* keletkezett ez bennem” ezt kell kérdezned, meg azt, hogy „*mi* készítet engem arra, hogy hallgassak rá?” Hallgathatsz erre a parancsra, ahogy a derék katona engedelmeskedik tisztje parancsának. Vagy mint egy nő, aki azt szereti, aki parancsol neki. Vagy ahogy egy gyáva hízelgő, aki fél a parancsnoktól. Esetleg mint egy buta alak, aki egyszerűen engedelmeskedik, mert neki magának semmi sem jut eszébe ellene. Röviden szólva: százféleképpen hallgathatsz lelkiismeretedre.”

Az aforizma témája kiterjeszhető Nietzsche egész életművére, amely a szókratészi „bábáskodás” jegyeit viseli magán, vagyis a másikat, az olvasót folyton arra vezeti rá, hogy feltegye a kérdéseket: ki vagyok? Kinek a parancsára hallgatok, amikor követem, amit „lelkiismeretemnek” nevezek? Hogyan cselekszem? Ezt nevezi ugyanitt *intellektuális lelkiismeretnek*.¹⁷

Az aforizma maga is, ahogyan Nietzsche műveli, nyitott műfaj: vagyis nem csak teret enged az olvasó aktivitásának, hanem egyenesen arra épül. Az aforizma nem pusztán azt kívánja meg, hogy megértsük, hanem igen gyakran több van az aforizmán kívül, mint benne: a mi aktivitásunk képes csak kiegészíteni, értelemegészt formálni belőle. Ilyen értelemben eleve nyitott, dialogikus műfaj. A gyakori „mi” megszólítás funkciója, hogy közösséget képez egy újfajta szubjektivitással, akiket egy ideig „szabad szellemeknek” nevez Nietzsche. Ezek azok az emberek, akik „azzá akarnak válni, akik” és akik hasonló kérdésekkel találják szembe magukat, akik hasonló szellemi szituációban élnek. Nietzsche (és Kierkegaard) nem pusztán azt akarják, hogy megértsük őket (ez inkább előfeltétel), hanem, hogy megértsük magunkat – persze abban a vonatkozásban, amiről szó van.

A nietzschei aforizmának majdnem mindig egzisztenciális jelentősége is van: jellegzetes ebből a szempontból *A vidám tudomány* 371. aforizmája, amelynek címe: *Kérdőjelünk*. A keresztény hagyománnyal való szakítás következményeiről van szó az aforizmában: arról, hogy a radikális szakítás éppúgy nihilizmushoz vezethet, mint (ateista) önmagunk feladása. Nem a számunkra feltett kérdésről van szó tehát, hanem a *létezésünk* kérdőjeléről, létezésünk kérdésességéről.¹⁸

talán abban, hogy a kenyeret és a tisztességet egészen mostanáig azzal együtt kaptad meg, amit kötelességednek nevezel...” A cselekedetekkel kapcsolatban: „nincsenek azonos cselekedetek, de még csak nem is lehetnek”, „minden cselekedetet... egészen egyedi és megismételhetetlen módon tettek meg”. Vagyis nemcsak lényünk egyedi és egyszeri, hanem lelkiismeretünk és cselekedeteink is azok.

¹⁷ U. o. 240.

¹⁸ Ebben a vonatkozásban éppen csak megemlítem *A morál genealógiájához* előszavának nevezetes mondatát: „Mi megismerők ismeretlenek vagyunk önmagunk számára”. I. m. 2.

2. *A végtelen alakzatai*

De mi a személynek az a krízise (és tegyük hozzá, ígérete), amiről itt szó van?

Úgy jellemezhetném e szerzők életművében, hogy a Ki az ember? Ki vagyok? kérdéssel elkezdődik egy keresés vagy vizsgálódás, amelynek bár iránya van, közelít valamihez, de lezárhatatlannak bizonyul, és végeredményképpen is a *végtelen* különféle alakzatait mutatja. Először is feltárul egy sokaság, egy belső feszültségtér, szerzők, szerepek, hangok sokfélesége, ebben a térben rajzolódnak ki utak, irányok. S ez a kutatás mégis vezet valahová, eljut valameddig, vagy ha úgy tetszik, el tud mélyülni (ez persze mindig egyes korábban megnyitott irányok, utak elhagyásával jár). Ezt úgy is ki lehet fejezni, hogy Nietzsche és Kierkegaard folyamatosan *újraírja* korábbi témáit és ebben az újraírásban ezek a témák megváltoznak, új hangsúlyokat nyernek, új dimenziókat kapnak.

Ezen a ponton csak utalok rá, anélkül, hogy kifejtsem, hogy mik azok a filozófiai-metafizikai előfeltevések, melyeket Nietzsche és Kierkegaard destruálnak. Nietzschénél a *Túl jön és rosszon* előszavára utalok, amelyben kifejti, hogy véget ért a dogmatikus filozófiák korszaka, Európában a platonizmusé. A platonizmus, amennyiben a tiszta szellemet és a Jó ideáját állította a középpontba, tagadta a lét perspektivikus természetét, amely minden élet alapfeltétele.¹⁹ A kereszténység, melyet itt a „népnek” szóló platonizmusként határoz meg, pedig uralkodóvá vált Európában.

Kierkegaard esetében *A szorongás fogalma* bevezetésének arra az egyébként sok kérdést felvető helyére utalnék, ahol Kierkegaard különbséget tesz első és második etika között. Itt utal Arisztotelész „próté philosophia”, első filozófia fogalmára, és azt mondja, hogy aktualizálva ezt az elnevezést, *első filozófia* fogalmán azt a tudományos teljességet érthetjük, melyet pogánynak nevezhetnénk, s melynek lényege az immanencia vagy görög értelemben az emlékezés. Míg *secunda philosophia*-nak azt a filozófiát nevezhetjük, amelynek lényege a transzcendencia vagy az ismétlés.²⁰

Rögtön szembetűnik Nietzsche anti-keresztény és Kierkegaard keresztény filozófiája közötti különbség. Kierkegaard mindenekelőtt azt a tételt nem fogadná el, hogy a kereszténység a „nép platonizmusa”, bár abban talán egyetértene Nietzschével, hogy a kereszténység, összekeveredve a görög metafizikai tanokkal, elveszítette valódi radikális etikai-vallási üzenetét. Azonban ha összevetjük Kierkegaard ugyanitt egy lábjegyzetben tett

¹⁹ Friedrich Nietzsche: *Túl jön és rosszon*, Budapest: IKON Kiado, 1995, 9-10.

²⁰ Søren Kierkegaard: *Az ismétlés*, Pécs: Jelenkor Kiadó, 2014, 299.

kijelentését, miszerint amint „előlép a szubjektivitás *érdeke*, a metafizika zátonyra fut”²¹, akkor láthatjuk azt is, hogy milyen hasonló indíttatású a két gondolkodó metafizika-kritikája. Mindkettő abból indul ki, hogy a görög filozófia által meghatározott, majd keresztény formát öltő európai metafizika ott feneklik meg, ahol összeütközik a „szubjektivitás érdekével”, vagyis a személy valóságával és az attól elválaszthatatlan sokféleséggel, Nietzsche kifejezésével élve a lét vagy az élet perspektivikus természetével.

Nietzsche és Kierkegaard is azt keresik, hogy hogyan haladható meg az „első filozófia” (vagy etika), amely dogmatikus gondolkodás, amennyiben nem vet számot a személy valóságával. A következőkben először is úgy közelítem meg ezt a változást, hogy az új típusú filozófia, amennyiben számol ezzel a valósággal, felbontja a régi *teljességet* vagy *egységet* és *végtelen*-alakzatokkal szembesül. Ennek a végtelennek a kétarcúságával foglalkozom a következőkben. Először felidézem Nietzsche nevezetes 374. aforizmjának egy részletét *A vidám tudományból*, amelynek az a címe, hogy *Új „végtelenünk”*. Ez az az aforizma, amelyet leginkább az okból szoktak idézni, mert a létezés *perspektivikus* voltára kérdez rá. („Milyen messzire terjed a lét perspektivikus természete, vagy van-e egyáltalán másféle természete is, hogy egy interpretáció és mindenféle „értelem” nélküli lét nem „értelmetlenség”-e, viszont minden lét lényegileg nem *interpretatív* lét-e”, stb.) Én nem ezzel foglalkozom, hanem az ezt követő passzussal:

„De úgy gondolom, hogy ma messze vagyunk legalább már attól a nevetséges szerénytelenségtől, hogy a saját szempontunkról kijelentsük: csak az e szempontból látott perspektívák érvényesek. A világ inkább megint „végtelen” lett számunkra: amennyiben nem utasítjuk el a lehetőséget, hogy *végtelen sok interpretációt zár magába*. – Újból végigfut rajtunk a nagy borzongás, de kinek lenne kedve isteníteni a régi módon az ismeretlen világ *e szörnyetegét*? És ki szánná rá magát, hogy ezt az ismeretlent „az ismeretlen istenként” imádjá? Ó, túlságosan is sok az interpretáció *istentelen* lehetősége, ezt az ismeretlent is beszámítva, túl sok az ördögi vonás, az ostobaság, az interpretációs örület – a mi saját, emberi, túlságosan is emberi interpretációnk, amelyet jól ismerünk...”²²

Egyrészt érdemes itt megjegyezni, hogy a végtelen Nietzschénél egyáltalán nem feltétlenül pozitív jelenség: gondoljunk például *A történelem hasznáról és káráról* szóló korszerűtlen elmélkedésre, amely a zárt horizontot tekinti az emberi élet és alkotás feltételének. A végtelen *A vidám tudomány* alkotói korszakában egyszerre fenséges, vonzó és

²¹ U. o. 297.

²² Friedrich Nietzsche: *A vidám tudomány*, Budapest: Holnap, 1997, 305.

fenyegető: a nyílt tenger, ami a megismerő számára kihívás, de a partok eltűnte a teljes eltévedés és elveszés veszélyét villantja fel. Az új „végtelenünk” – így, idézőjelbe téve a végtelent – ma nagyon is aktuális tapasztalatról számol be. A mitikus világok végével vagy válságával és azzal a folyamattal, amit ma globalizációnak nevezünk, szembesülnek az emberek azzal, hogy saját perspektívájuk, világképük korlátozott, és más perspektívák sokasága lehetséges. Nevezhetjük ezt egyfajta *horizontális végtelenség*-nek: és Nietzsche itt azt veti fel, hogy ez a perspektíva-sokaság vagy végtelenség újra és újra kitermeli a maga legőrültebb vagy legföldhözragadtabb, leginkább alacsonyrendű változatait is. És hogy e „végtelenség” érzékelése maga is nem elrettentő-e. A világ aktuális helyzetét látva, ma is nekünk szegeződik a kérdés, hogy hogyan értékeljük és hogyan fogadjuk ezt az „ismeretlent” (szörnyetegként, netán istenként, esetleg másként)?

Ezen a horizontális sokaságon vagy végtelenségen kívül van egy másik fajta végtelenség-alakzat is, melyet *vertikális végtelenség*-nek nevezhetünk, és amely Nietzsche és Kierkegaard érintettségének is középpontjában áll. A vertikális irány, tehát a magasba törekvés, a magasban-lét, az egyre tágabb látókörű áttekintő pillantás Nietzsche alapvető metaforái. Forduljunk *A vidám tudomány* 371. *Mi érthetetlenek* című aforizmájához:

„Úgy növekszünk mint a fák – bajos ezt megérteni, mint minden életet – nem egy bizonyos helyen, hanem mindenütt, nem egy irányban, hanem fölfelé és kifelé, befelé és lefelé – erőnk egyszerre hajt, jelen van a törzsben, az ágakban és a gyökerekben, nem tehetünk külön-külön egyes dolgokat, mi magunk sem lehetünk egyfélék... Amint mondani szokás, ez a sorsunk: a magasba növekszünk...”²³

Ez tehát Nietzsche elgondolásában a személyiség: egy olyan egyetlen és megismételhetetlen jelenség, amely végtelen növekedésében, ez a növekedés lényegénél fogva nagyon is sokféle, sokarcú, sokirányú. Végtelen tehát a mozgás maga és a mozgás belső sokfélesége is. Az „érthetlenség” ebből a sokféleségből származik, ugyanakkor a mozgás mégis *fölfelé* irányul: „wir wachsen in die Höhe”.²⁴

²³ U. o. 301. Romhányi Török Gábor fordítását kicsit átalakítottam. Németül így hangzik: „Wir wachsen wie Bäume — das ist schwer zu verstehn, wie alles Leben! — nicht an Einer Stelle, sondern überall, nicht in Einer Richtung, sondern ebenso hinauf, hinaus wie hinein und hinunter, — unsre Kraft treibt zugleich in Stamm, Aesten und Wurzeln, es steht uns gar nicht mehr frei, irgend Etwas einzeln zu thun, irgend etwas Einzelnes noch zu sein... So ist es unser Loos, wie gesagt: wir wachsen in die Höhe...”

²⁴ Ha ehhez hozzátesszük, hogy Nietzsche számára az emberi egyén eredete maga is valami sokféleség (történeti sokféleség, végtelen perspektívával), akkor elmondható az a paradox kijelentés, hogy az egyetlen személyiség eszmélete egy végtelen eredet és egy végtelen növekedés között bontakozik ki. De hát mindez hogyan képzelhető el, tehető fel a kérdés? Úgy állunk vajon, ahogyan azt Amin Maalouf metaforája mondja az eredetről

Ezt a vertikális végtelenséget más szempontból is érdemes megvilágítani, *A Hajnalpír* mottója a *Rigvéda* egy metaforáját idézi fel: „Mennyi, de menyi virradat sohasem világított még”.²⁵ Az idézet természetesen magára a könyv címére is utal, ahol a morál radikális kritikája egy új emberi eszmélés *kezdeteként* jelenik meg. Nem egy hajnalról van szó tehát, hanem (még) számolatlanról vagy inkább számtalanról. A hajnal itt természetesen metaforikusan értendő, az emberi eszmélés eredetiségét, radikális újszerűségét jelenti.

Egy kitérő: nem tudom megállni, hogy itt ne utaljak egy másik nagy 19. századi gondolkodó, Thoreau *Walden*jének zárlatára, az utolsó mondatokra: „A fény, amely elvakítja szemünket, számunkra sötétség. Csak az a nap virrad fel, amelyre tudatosan ébredünk. S még számos hajnal virrad fel ránk. A Nap csak egy hajnalcsillag.”²⁶ A reggel vagy a hajnal Thoreau művében is – minden bizonnyal szintén keleti eredetű – filozófiai metafora az eszméletre. A párhuzam azért is érvényes, mert Thoreau is az „egyetlent” szólítja meg a *Walden*ben és művét egy végtelen-alakzattal fejezi be.²⁷ A *Walden*ben ezt egy furcsa hasonlat előzi meg egy bogárról, amelynek lárvája, hosszú időt eltöltve egy régi asztal már halott fájában egyszercsak életre kelt, és kirágta magát a napfényre. Ez a különös születés előzi meg a záró sorokat, így kötve össze az életet az emberi eszmélettel. Azt gondolom, nem idegen Nietzschétől sem az ember szellemi ébredésének és a születésnek az ilyen összekapcsolása.

A végtelen-alakzatot, ahogy ezekben az szövegekben –Nietzschénél és Thoreau-nál egyaránt – kirajzolódik, így lehetne megfogalmazni: *egy hajnal hajnalok végtelenségének ígéretét rejt*. Az emberi eszmélet mindig tartalmaz egy ilyen végtelen *ígéretet*, úgy, ahogy egy ember születése is az élet végtelenségének ígéretét.

mint utak kereszteződéséről? „Csalóka eredet ez, hiszen egy útnak soha nincs igazi kezdete; az első kanyar előtt, valahol a távolban már volt egy másik kanyar, az előtt meg egy még korábbi. Megfoghatatlan eredet, mert minden egyes kereszteződésben más utakkal találkozott, amelyek máshonnan eretnek. Ha az összes kereszteződő utat számba kellene venni, százszor körülélnénk a Földet.” In Amin Maalouf: *Eredet*, Budapest, Európa, 2010. Azonban ez az eredetnek egy radikálisan nomád megközelítése, ami nem fedi annak minden aspektusát, pontosabban szembeállítható vele a másik oldal, a kötődés egy tájhoz, vagy anyanyelvhez/hazához.

²⁵ Romhányi Török Gábor fordítása. Friedrich Nietzsche: *Virradat*, Budapest: Holnap Kiadó, 2009. 5. „Es giebt so viele Morgenröthen, die noch nicht geleuchtet haben.”

²⁶ Henry David Thoreau: *Walden*, Budapest: Fekete Sas, 1999, 257. Angolul: „The light which puts out our eyes is darkness to us. Only that day dawns to which we are awake. There is more day to dawn. The sun is but a morning star.”

²⁷ Ahogy egyébként *A polgári engedtlenségről* szóló híres értekezését is, ahol az emberi közösség végtelen kibontakozása áll a középpontban.

3. Idő és örökkévalóság

A fenti hasonlat idői vonatkozása továbbvezet a filozófia transzformációjának mélységi dimenziói felé. Közhely, hogy Kierkegaard és Nietzsche filozófiai radikalitását az adja, hogy szembesítenek az emberi végességgel, az egzisztencia valóságával. Ha így van, filozófiájuk vezérfonala az idő. Igaz, hogy Nietzsche és Kierkegaard is radikálisan szembesítenek az idővel, a végességgel. Másfelől azonban az is igaz, hogy mindketten felfigyelnek arra, hogy a modernség fejlett idő- és történeti tudata veszélyeket is hordoz magában.²⁸ Nietzsche erre figyelmeztet *A történelem hasznáról és káráról* című második korszerűtlen elmélkedésében. A modern kor túlzott és egyoldalú történeti tudata aláássa kultúráját. Mint ismeretes, itt a felejtést, mint pozitív gátló tényezőt állítja szembe az emlékezés túlhatalmával.

Valójában e szerzők fő témája nem önmagában az idő, hanem az idő és örökkévalóság viszonya. Mivel ez hagyományosan az európai filozófia egyik fő témája, ezért nem lehet eléggé hangsúlyozni a különbséget. Nietzsche minden túlvilágot, minden másik világgént elgondolt örökkévalóságot tagad és abszurdnak tart. Csak ez a világ létezik, amit empirikusan érzékelünk. Kierkegaard is elvet minden örökkévalóságot, ami független az egzisztenciától, az „egyetlen”-től, és elégtelennek tartja a platonikus megoldást, ahol a visszaemlékezés, az anamnézisz révén kapcsolódik vissza az egyén az örökkévalósághoz. Mégis, mindkettőjük írásait áthatja az örökkévalóság szomjúsága, a sorokban és a sorok között méginkább.

Az idő/örökkévalóság mindkét szerzőnél *ismétlés*-struktúrában jelenik meg. Az ismétlés fogalmának megértését – mint ismeretes, Kierkegaard kifejezéséről van szó – azzal a ténnyel érdemes kezdeni, hogy közönséges értelemben semmi nem ismétélhető meg. Ha megismétlünk valamit, akkor az már más lesz, már csak az időbeli differencia miatt is. A dán *gentagelsen* szó egyrészt egy *aktív* magatartást sugall: jelenti valaminek a „vissza-hozatalát”, „újra-elnyerését”, „újra-megragadását”, ugyanakkor egy *történet* is, amelyben magán az eseményen van a hangsúly. Az ismétlés nem lehet pusztán *repetitio*, minőséget nélkülöző mégegyszer, és nem azonos a hagyományok, szokások ismétlésével sem. A megismétléssel

²⁸ Mindketten szembesítenek azzal, hogy minden esemény és az ember saját élete is önmagában esetleges, töredékes, abszurd. Mindkettőjüknek jó szeme van a történelem és az élet abszurditására. Nietzsche bemutatja a történelem brutalitását, például azt, hogy a filozófia nagy kezdeti műveinek többsége elpusztult, hogy nem olvashatjuk Hérakleitosz műveit. Ahogy a történelem, az emberi élet is abszurd módon rövid és töredékes, mondja Zarathustra *A megváltásról* című fejezetben, ábrázolja Kierkegaard számtalan művében, például *Az ismétlés* berlini útról szóló fejezetében.

vagy monoton ismétlődéssel szemben az ismétlés nem pusztán dologi vagy az ember számára részleges esemény, hanem felöleli az egész embert.²⁹

Az ismétlés szembeállítódik a görög visszaemlékezés mozgásával, az ismétlés az „előre emlékezés”. „Az ismétlés dialektikája egyszerű, mert ami ismétlődik, már volt, különben nem ismétlődhetne; az ismétlést azonban épp az teszi újjá, hogy már volt. A görögök szerint minden megismerés emlékezés, ami azt jelentette, hogy a jelen létezés már létezett; ám ha azt állítjuk, hogy az élet ismétlés, akkor ez azt jelenti, hogy a létezés, amely már létezett, most újra létrejön. (...) Az emlékezés pogány életszemlélet, az ismétlés modern; az ismétlés egyszerre a metafizika érdeke, és az az érdek, amelyben a metafizika megfeneklik; az etikai szemléletek jelszava és minden dogmatikus probléma sine qua non-ja.”³⁰

Az ismétlés című műben Kierkegaard egy berlini út megismétlésének irónikus leírásával mutatja be, hogy az ismétlés csődöt mond hétköznapi vagy immanens értelemben. A múlandóság megmutatja erejét, semmi nem úgy van, mint volt az előző út idején, minden más, minden megváltozott Berlinben, nem ismételhető meg semmi. Van viszont még egy, ennél észrevétlenebb hangsúlyeltolódás az írásban az ismétlés jelentését illetően. Az írás elején kijelenti Kierkegaard, hogy „az ismétlés a valóság és a létezés komolysága”³¹. Ennek legjobb hasonlata pedig a házasság (ami a *Vagy-vagy* etikai részében is olyan fontos szerepet játszik). Az ismétlés, úgy tűnik, mintha biztosítaná az életidő folytonosságát vagy egységét, „az ismétlés szeretete az egyetlen boldog szeretet”³². A mű elején elhangzik, hogy az ismétlés „nem a remény nyugtalanságával, nem a feledés szorongató kalandorságával és nem is az emlékezés melankóliájával rendelkezik, hanem a pillanat boldog bizonyosságával.” Úgy tűnik, etikai szinten az ismétlés megvalósulhat, mint a házasságban, ahol ugyanazok a dolgok a hétköznapiakban sokszor megismétlődnek, szépségük mégsem fakul el, hiszen nem esztétikai élvezet tárgyai. *Az ismétlés* című írás végén viszont feltárul egy szakadék az idő és örökkévalóság között. Jób történetét is felidézve, megkérdőjeleződik, hogy az ismétlés valóban megtörténhet. Ez egy magasabb szintű kétség, mint a berlini út esetében: nem a mindennapok, hanem egy szerelem ismétléséről van szó. Mivel a szerelem csak mint hiány vagy veszteség van jelen, ezért az ismétlés szokásos értelemben lehetetlen. A lehetetlent csak egy másfajta ismétlés hidalhatja át, amely teljességgel transzcendens.

²⁹ Ez a bekezdés támaszkodik Czakó István elemzésére. In Czakó István: *Hit és egzisztencia*, Budapest: L'Harmattan, 2001, 77.

³⁰ Søren Kierkegaard: *Az ismétlés*, Pécs: Jelenkor Kiadó, 2014, 22.

³¹ U. o. 9.

³² U. o. 8.

„Nem kaptam-e vissza önmagam, s éppen olyan módon, hogy ennek jelentőségét kétszeresen kellett éreznem? (...) Csak a gyermekeit nem kapta vissza kétszeresen Jób, mivel az emberi élet ezen a módon nem kettőzhető meg. Csak a szellem ismétlése lehetséges, az időbeliben ez sohasem lesz olyan tökéletes mint az örökkévalóságban, mely az igazi ismétlést jelenti.”³³ A szöveg utal Jób történetére, ahol végül Jób mindent sokszorosán visszkap, de halott gyermekeit nem kaphatja vissza. Az emberi élet véges, ezen a módon nem kettőzhető meg, „csak a szellem ismétlése lehetséges”.

Felvethető tehát a kérdés, hogy *Az ismétlés* eleje és vége vajon hogy viszonyulnak egymáshoz: az elején az emberi létezés háza, a szubjektum folytonossága mintegy az ismétlés alapján épül fel, míg végül az ismétlés egy szakadékot ível át, átíveli, de nem fedi el azt.

Nem akarom itt összehasonlítani Nietzsche „örök visszatérés” gondolatát Kierkegaard örökkévalóságával (ez rendkívül nehéz, talán lehetetlen vállalkozás is volna), hanem azt szeretném érzékeltetni, hogy az időbeliséggel való hasonló konfrontáció során lép be ez a gondolat, hasonló dilemmákra válaszul. Amit Nietzsche „örök visszatérésnek” vagy „ugyanannak az örök visszatérésének” nevez különféle gondolati irányok metszéspontja. Ebben a vonatkozásban – és egyébként is – érdemes nem Nietzsche kozmológiai spekulációiból, hanem abból kiindulni, amit az *Ecce homo* mond, ami az örök visszatérést az „igenlés... lehető legfennköltebb és egyáltalán elérhető megfogalmazásának” nevezi³⁴. Ezzel a nietzschei igenlés, igent mondás eszméjénél vagyunk, amelynek jelentősége éppúgy nem pusztán részleges, hanem hasonlóképpen az egzisztencia egészét érinti, mint Kierkegaardnál az ismétlés fogalma. Anélkül, hogy belemennék a nietzschei örök visszatérés vagy akár az igent-mondás problémáiba, csak azt emelem ki, hogy az igenlés-gondolat az időbeliség kapcsán merül fel, és hogy az egzisztencia lényegét érinti. Zarathustra *A megváltásról* című fejezete az emberi törekvések esetlegességének, töredékességének, véletlenszerűségének képét rajzolja fel nagy erővel: „...miként is viselhetném is el ember voltomat, ha nem volna költő és talányok megoldója az ember, ha nem volna a véletlennek megváltója ő! Megváltani az elmúltakat, és „Így akartam!”-má újjáteremtteni minden „Megesett”-et – ezt nevezném csak megváltásnak én!”³⁵ A megváltónak tehát az akaratnak kellene lennie, de az akarat éppen erre nem képes: „Nem bír visszafelé akarni az akarat; ...nem bírja megtörni az időt és az idő vágyait”, hangzik el. S innen bontja ki Zarathustra a *bosszú* (egyszerre etikai és metafizikai)

³³ U. o. 76.

³⁴ Friedrich Nietzsche: *Ecce homo*, Budapest: Göncöl Kiadó, 2003, 91.

³⁵ Friedrich Nietzsche: *Így szólott Zarathustra*, Budapest: Osiris, 2000, 171.

fenoménjának elemzését. S a fejezet azzal a kérdéssel zárul, hogy ki tanítja meg az akaratot az idővel megbékélni vagy a megbékélésnél is magasabbrendű aktusra. „Ki tanította meg vajon akarni visszafelé is?”³⁶ Az akaratot kell tehát megtanítani valami olyanra az idővel szemben, amire magától nem képes – erre a helyre lép be Nietzschénél az *igenlés*, az *igent-mondás* aktusa.

A következőkben megkísérlem összegezni a problémát: az egyetlen nem kerülheti el az idővel, idejével s ez idő egységével vagy kiteljesítésének lehetőségével való szembesülést. Mivel ez az idő a sajátja, nem törölheti el egy örökkévaló ideára, istenre stb. való visszaemlékezés folyamatában (ez a platóni-metafizikus megoldás). Megteheti viszont, hogy az ismétlésben, a választásban (Kierkegaard) vagy az igenlésben (Nietzsche) visszanyeri és mintegy beteljesíti. Csakhogy az ismétlés vagy az affirmáció (sem Kierkegaard, sem Nietzsche esetében) nem pusztán akarat vagy elhatározás kérdése. Ahogy az ember a létezés abszurd esetlegességéhez vagy sötét és kétséges oldalához közelít, úgy kerül próbatétel elé az ismétlés mozgása. Hogyan mondhatunk igent egy mély szerelmi csalódásra, egy szeretett ember elvesztésére, vagy, hogy a végsőig feszítsem a kérdést, hogyan igenel valaki egy tömeggyilkosságot, amelynek túlélője lett? Ezekben a helyzetekben szakadék tárul fel idő és örökkévalóság között, az ismétlés lehetetlennek mutatkozik.

Ez a differencia történés és ismétlés, idő és örökkévalóság között azonban mindig is jelen van, csak nem olyan látványosan, mint a fenti esetekben. A személy identitása vagy létének folytonossága végső soron nem *alapozható* meg, de az ismétlés vagy igenlés *lehetősége* mindig jelen van. Ez nem más, mint az ember egzisztenciális szellemi tevékenysége. A szellemi tevékenység, az írás vagy általában az eszmélődés ebben a – történés és ismétlés, idő és örökkévaló között felnyíló – *közöttben* megy végbe. Ez a végső oka annak, hogy ez a fajta filozófiai írásmód lényegénél fogva nem rendszereket vagy identikus formákat hoz létre, hanem folytonosan újírja a témáit, amelyeket így az *ismétlés alakzatainak* is nevezhetünk.



³⁶ U. o. 173.