



---

## HEIDEGGER NÁCIZMUSA ÉS A LÉT HIPOSZTAZÁLÁSA

Stolorow, Robert D., George Atwood, G.E. & Orange, Donna M.<sup>1</sup>

---

„Régóta tudott, hogy az antik ontológia 'Dolog-fogalmakkal' dolgozik, és hogy fennáll a veszélye a 'tudat eldologiasításának' ... Miért tér vissza újra és újra ez a eldologiasítás, hogy gyakorolja uralmát?” (Heidegger 1921, idézi: Kisiel, 2002,13)

„Én konkrétan és faktikusan az én 'én vagyok'-omból dolgozom, az intellektuális és egészében faktikus eredetemből, miliómból, élet-környezetemből, és bármiből, ami ezek közül a számomra elérhető élettapasztalat, amelyben élek” (személyes közlés. Heidegger 1921. augusztus 19-i levele Karl Löwith-hez)

„Heideggerbe ... mélyen beleívódott a katolicizmus ... Istent kereste egész életében” (Gadamer 2003, 122-123)

Heidegger *Lét és idő* (1927) című művét a 20. század egyik legfontosabb filozófiai munkájának tekintjük, különösen azért, mert radikális kihívást jelentett az elszigetelt elme kartéziánus doktrínájával szemben. Így több publikációban is (Stolorow, Atwood & Orange 2002; Stolorow 2006; 2007a) megkíséreltük megvilágítani Heidegger létanalízisének fontosságát és értékét egy poszt-kartéziánus, kontextualista pszichoanalitikus perspektíva számára. Ugyanakkor a *Lét és Idő* megjelenését követően Heidegger létfelfogása fokozatos eldologiasodáson ment keresztül, amely erőteljesen megmutatkozik abbéli igyekezetében, hogy a politikai szférában materializálja azt, mégpedig úgy, hogy csatlakozzon a náci mozgalomhoz, majd később, miután eltávolodott a náciktól, és egyre inkább visszavonult, abban, hogy úgy testesítse meg a létezést, mint amelynek isteni erő vagy energia jellege van. Ez a tanulmány, amelyben megpróbáljuk kibontani és megkeresni az okait ennek az eldologiasodási folyamatnak, a poszt-kartéziánus

---

<sup>1</sup> Eredeti megjelenés: Robert D. Stolorow Ph.D., George E. Atwood Ph.D. & Donna M. Orange Ph.D. and Psy.D. (2010): Heidegger's Nazism and the Hypostatization of Being. *International Journal of Psychoanalytic Self Psychology*, 5:4, 429-450

filozófia kontextualizálásának nagyobb projektjébe illeszkedik, amelyen belül a magunk pszichoanalitikai nézőpontját reprezentatívnak tartjuk.

Egy kettőnk (Atwood & Stolorow, 1993) által jegyzett könyv záró fejezetében a metapszichológiai eldologiasodás személyes, szubjektív eredetét vizsgálva - amely négy pszichoanalitikus elmélet számára is központi jelentőségű - a következőt írtuk:

„Az ilyen eldologiasítások révén az elméletíró saját dilemmáira és mag-kríziseire adott válaszai belemerevedtek egy statikus intellektuális rendszerbe, amely az ő számára az objektív valóság megkérdőjelezhetetlen látásmódját jelentette. Személyes nehézségeit jól megmagyarázta, és az ezekre adott megoldásait is jól megerősítette a lehetséges kihívásokkal szemben az, hogy mindezeket olyan személytelen entitásoknak és eseményeknek vélte, amelyek egyetemesen determinálják az emberi állapotot.” (175)

Egyikünk (Atwood, 1983, 1989) kutatásaiban arra a következtetésre jutott, hogy az ilyen általánosítások a filozófiai rendszerekre ugyancsak érvényesek.

## NÉHÁNY RELEVÁNS TÉMA A LÉT ÉS IDŐBEN

Az utóbbi időkben a *Lét és idő* és Heidegger náciizmusa közötti esetleges összefüggésről szóló vita során jellegzetesen felmerült az a kérdés, hogy megjelennek e a műben filozófiájának olyan aspektusai, amelyek részéről a náciizmus elfogadásához vezettek (pl.: Habermas, 1988; Harries, 1990; Lacoue-Labarthe, 1990; Wolin, 1991; Critchley, 2002). Ezzel szemben a mi vizsgálatunk Heidegger személyes pszichológiai világának uralkodó témáira irányul, valamint arra, hogy ezek milyen nyomot hagytak filozófiájának náciizmus-felfogására. Ebben a fejezetben a *Lét és idő*nek két olyan tematikus jellegzetességét emeljük ki, amely megvilágító módon mutat rá Heidegger pszichológiai világának központi szervező témáira. Az első tematikus aspektus a tulajdonképpeni és a nem-tulajdonképpeni<sup>2</sup> létezés értekezéseiben található, a második pedig a tulajdonképpeni kapcsolatiság vagy együttlét leírásaiban.

2 A heideggeri *eigentlich* és ellentettje a *Lét és idő* magyar fordításában egységesen a fenti módon szerepel, de a német kifejezés szótöve a „saját”, ezért erősebben utal a szelfre. Az angol megfelelő (*authentic*) egy harmadik konnotációt emel ki, amelyet e három szerző egy másik tanulmányának fordításában – mely nem csak a heideggeri fogalommal foglalkozott – autentikusnak fordítottunk: Atwood, Stolorow & Orange [2011] Örültség és zsenialitás a posztkarteziánus filozófiában: Egy távoli tükör. *Imágó Budapest* (2 [23] 2012, I: 15-34). (A ford. megj.)



## A TULAJDONKÉPPENI/NEM TULAJDONKÉPPENI POLARITÁSRÓL

Heidegger analitikájának központi polaritása a tulajdonképpeni vagy legsajátabb létezés és a nem-tulajdonképpeni vagy nem-saját létezés között feszül. Először helyezzük el ezt a polaritást a *Lét és idő* (Heidegger 1927) általános filozófiai pályáiván, és körvonalazzuk abbéli szándékát, hogy megvilágítsa a Lét jelentését – tehát a Létező létét. A létezők létén Heidegger annak az intelligibilitását vagy megérthetőségét értette, amilyen jellegű létezők azok. Példának okáért a Létünk adja a megkülönböztetetten emberi létünk intelligibilitását.

Heidegger (1927) az emberi létet a *Dasein* (jelenvalólét) fogalmával jelöli, amelynek szó szerinti jelentése „ott-lenni” vagy „ott-létezés”. A fogalom heideggerin használata ráirányítja figyelmünket a létezésünk eme fajtájának szituativitására vagy kontextualitására. Ez a szituativitás ölt testet a jelenvalólétnek, mint világban-benne-létnek alapvető konstitúciójában, amely kifejezésnek a kötőjelei egy feloldhatatlan kontextuális hiányra hívják fel a figyelmet.

Túl ezen a redukálhatatlan kontextualitáson a jelenvalólétet megkülönbözteti ezen kívül az is, hogy „létében önnön létére megy ki a játék” (Heidegger, 2004 [1927], 27). Ennek megfelelően, állítja Heidegger, a jelenvalólét mindig megérti a maga Létét, megérti a saját emberi intelligibilitását. Másképp kifejezve, a saját létünk megértése létezésünk jellegének az alkotója. Heidegger ezt a jellegzetesen emberi, önértelmező jellegű Létet egzisztenciának nevezi el. A *Lét és idő* a lét céljának kérdését úgy közelíti meg, hogy az emberi típusú létezés alapvető struktúráinak (az egzisztenciáléknak) az elemzését adja. Mivel az emberi jellegű Lét magát értelmezi, ezért a vizsgálatnak fenomenológiai irányba kell bekövetkeznie (Stolorow, 2006) azáltal, hogy a saját egzisztenciánk megértésének az alapvető struktúrákat kell a felszínre hoznia.

Heidegger (1927) két alapvető létmódot jelöl ki, a tulajdonképpent és a nem-tulajdonképpent, és ez a központi polaritás adja a könyv szervező elvét. Az első részben („Első szakasz”) elsősorban azzal foglalkozik, hogy megvilágítsa a nem-tulajdonképpeni világban-benne-létet, ami Heidegger szerint az egzisztencia „átlagos hétköznapi” felfogását uralja. A második részt („Második szakasz”) a tulajdonképpeni egzisztenciának szenteli, rámutatva annak időbeliséghez és történetiséghez fűződő viszonyára.

Világban-benne-létünk hétköznapi, átlagos megértése, állítja Heidegger (1927), az általa hanyatlásnak nevezett fogalommal jellemezhető – bevezetve az akárki (*das Man*) konvencionális hétköznapi értelmezettségét. Az akárki Heidegger kifejezése arra a személytelen normatív rendszerre, ami azt irányítja, amit „akárki” megért, és amelyet „akárki” végez hétköznapi tevékenységeként a társadalomban és a társadalmi szerepeinek megfelelően. Az akárki az ember saját öntapasztalatán kívül eső normatív autoritás. Amikor azonosulunk azzal, ahogyan az akárki hét-

köznapi módon értelmeződik, az egy nem-tulajdonképpeni vagy nem saját módja a lét megértésének, miközben a jelenvalólét a legnagyobb részben nem önmaga.

A tulajdonképpeni létezés Heidegger számára két dimenzióval bír, eltökéltséggel és várakozással. Az eltökéltségben az ember kisajátítja, körülfogja és megragadja a lehetőségeket, amelyekbe az ember bele van vetve vagy helyezve, beleértve azokat, amelyek az ember társadalmi helyzetéből következnek, és ezeket a választott lehetőségeket a sajátjává teszi. A várakozás Heidegger kifejezése a tulajdonképpeni „halálhoz viszonyuló lét”-re – a halál megértésére, mint folyamatosan esedékes lehetőségre, amely alkotója a létezésünknek, a jövőnek és a végességnek. A halálra történő tulajdonképpeni várakozás, mint a „legsajátabb” lehetőségünk, egyben teljesen „nem-kapcsolati”, individualizál bennünket, kiszakít bennünket az akárkivel való azonosulásunkból. Az ilyen tulajdonképpeniség vagy sajátlét megmutatkozik a nyugtalanság hangulatában és a kísértetiességben (otthontalanság).

A tulajdonképpeni/nem-tulajdonképpeni polaritás elsődlegessége a Lét és időben (Heidegger 1927) nyomatékosan utal az ennek megfelelő elsődlegességre Heidegger saját, vonatkozó pszichológiai világában. Ezt még inkább alátámasztja az, ahogyan a polaritás két terminusának elsődlegessége átalakul a szövegben előre haladva.

Az első szakaszban Heidegger (1927) az akárki-önmagát úgy mutatja be, mint alapvetőt és lényegit (tkp. elsődlegest), mivel a tulajdonképpeni önmagalét csak származtatása vagy módosítása a nem autentikus önmagalétnek.

*„A tulajdonképpeni önmagalét nem más, mint a szubjektumnak valamiféle, az akárkinek, mint lényegszerű egzisztenciáléinak egzisztens modifikációja.”* (Heidegger 2004 [1927], 158)

*„A jelenvalólét csak azért képes hanyatlani, mert számára a megértő diszpozicionális világban-benne-létre megy ki a játék. S megfordítva, a tulajdonképpeni egzisztencia olyan valami, ami a hanyatló mindennapiság felett lebeg, hanem egzisztenciálisan csak ennek egy módosított megragadása.*

A hanyatlás fenoménje nem is a jelenvalólét „árnyoldala”, valami ontikusan felbukkanó tulajdonság, mely a létező értelmetlen aspektusának kiegészítésül szolgálna. A hanyatlás magának a jelenvalólétnek egy *lényegbeli* ontológiai struktúráját leplezi le, amely nem az árnyoldalt határozza meg, hanem ez konstituálja napjait a mindennapokban.” (Heidegger [1927] 2004, 211-12)

Ezzel szemben a Második szakaszban a tulajdonképpeni látszik inkább elsődlegesnek, miközben a nem-tulajdonképpeni tűnik származtatottnak:



„A nem-tulajdonképpeniség a tulajdonképpeniség lehetőségén alapul.” (uo. 301)

„Megmutatkozott, hogy a jelenvalólét mindenekelőtt és többnyire *nem* önma-  
ga, hanem beleveszett akárki-önmagába. Ez tulajdonképpen önmaga egzisz-  
tens modifikációja.” (uo. 367-68.)

Más kontextusokban Heidegger (1927) a tulajdonképpenit és a nem-tulajdonképpenit mint „egyenlő elsődlegességűeket” mutatja be, mindkettőt például mint a jelenvalólét időlegességében gyökerező alapvető egzisztenciális lehetőséget eredzeti (uo. 404.). Ciaffa úgy vélekedett, hogy a „problémás gyerek”(Ciaffa, 1987, 50.) az, aki felelős az olyan nyilvánvaló következetlenségekért, mint Heidegger (1927) kétértelmű hanyatlás koncepciója. Mi kifejezetten úgy véljük, hogy Heidegger koncepciója két teljesen különböző jelentést kapcsol össze. Mint egy egzisztenciálé (azaz mint a létezés szükséges és univerzális struktúrája), a nem-tulajdonképpeniségbe hanyatlás vonatkozik elkerülhetetlen belevetettségre a társadalmi szokásokba, gyakorlatba és normativitásba, amelyekkel azonosulunk. Ebben az értelemben véve már most is hanyatlunk. Ezzel szemben Heidegger a hanyatlás kifejezést arra is használja, hogy kifejezze a motivált, védekező, megnyugtató menekülést az akárki nem-tulajdonképpenit illúzióiba, hogy elkerüljük a tulajdonképpenit halálhoz-való-létben kapcsolódó szorongást és kísértetiességet. Ahogy egyikünk (Stolorow, 2007a) megjegyezte, Heideggernek az egzisztenciális szorongás elől való menekülésről szóló értekezései nagyban hasonlítanak a traumatizált állapotok elhárítását ecsetelő klinikai leírásokra.

A jelentések ilyen összevonása – a hanyatlás, mint a priori univerzálé és a hanyatlás, mint motivált menekülés<sup>3</sup> – meglehetősen szokatlan Heideggertől (1927), akinek nyelvhasználata a *Lét és Időben* legnagyobb részben különösen precíz és szigorú. Ez arra enged következtetni, hogy a tulajdonképpenit/nem-tulajdonképpenit polaritás különösen problematikus volt saját pszichológiai világa számára (azaz hogy az individualizált saját létért folytatott küzdelem érzelmileg jelentős tétellel bírt számára). Hasonló következtetést lehet levonni Critchley (2002) szerint bizonyos enigmatikus kifejezésekből, amelyeket Heidegger létezésünk jellegének leírására használ: a jelenvalólét *belevettség*; a jelenvalólét *faktikus létezés*. Ezek a talányos kifejezések azt jelzik, hogy bele is vagyunk vetve vagy ki vagyunk szolgáltatva egy faktikus szituációnak, amely felett nincs hatalmunk és hogy annyiban vagyunk urai a saját létezésünknek, amennyiben a jövőbe vetítjük magunkat és sajátként

3 A hanyatlás kifejezés erősen utal Heidegger katolikus hátterére, és a megkülönböztetés az a priori hanyatlás és a motivált zuhanás között párhuzamba állítható az eredendő bűn és az elkövetett bűn közötti megkülönböztetéssel.



ragadunk meg ott lehetőségeket. A jelenvalólét Heidegger számára egy és ugyanabban az időben radikálisan meghatározott és radikálisan cselekvéshez kötött, ami megint csak arra utal, hogy az individualizált, cselekvéshez kötött önmagálét kialakítása nagyon fontos kérdés volt számára. Lehetséges, hogy a jelenvalólét lényegében rejlő talány – az odavetett belevetettségek, a meghatározott cselekvéshez kötöttségnek, a nemsaját-egzisztencia elsajátításának talánya – magának Heideggernek az enigmatikusságát tükrözi, a filozófusét, aki olyan sokkal járult hozzá az emberiségről alkotott képünk felszabadításához a dehumanizáló objektifikáció uralmával szemben, de aki át is adta magát egy szörnyű politikai tömegmozgalomnak, amely egyedülálló a történelemben abban a tekintetben, ahogy de-individualizált és megsemmisítő módon objektifikált?

## TULAJDONKÉPPENI KAPCSOLTSÁG

Több értelmezés (Lacoue-Labarthe 1990; Vogel 1994; Critchley 2002) is úgy véli, hogy Heidegger (1927) tulajdonképpeni kapcsolatiság koncepciója eléggé elszegényített, mivel nagyrészt az *Együtt-létnek* nevezett egzisztenciálénak két aspektusára korlátozódik. Az első arra épül, amit *szerető gondoskodásnak* hív, és csak futólag értekeznek róla. A *tulajdonképpeni szerető gondoskodásban* örülünk és bátorítjuk a másik individualizált sajátlétét, felszabadítva őt a „legsajátabb” tulajdonképpeni lehetőségeire, ahelyett hogy ezeket átvennénk tőle saját céljainkra.

Heidegger (1927) a tulajdonképpeni kapcsolatiság egy másik aspektusát javasolja a tulajdonképpeni „történetiség” kontextusában kibontva, amelyben a jelenvalólét úgy értelmezi magát, mint „kifeszülést” az élet és a halál között (uo. 427), vagyis amit a végessége kapcsán a *sorsának* nevez.

„Ha azonban a sorsszerű jelenvalólét mint világban-benne-lét lényegszerűen a másokkal való együttlétben egzisztál, akkor történése együttes-történés, és mint *történelmi sors* határozódik meg. Ezen a közösség, a nép történetét értjük. ... Az ugyanabban a világban való egymássalétben és meghatározott lehetőségekre való elhatározottságban a sorsok már eleve irányítottak. Csak a közlésben és a harcban válik szabaddá a történelmi sors hatalma. A jelenvalólét sorsszerű történelmi 'nemzedékében' és a nemzedékével alkotja a jelenvalólét teljes, tulajdonképpeni történést.” (uo. 442)

A tulajdonképpeni együttlét ezen második aspektusának rövid, de háborgozató leírásában az individualitásra épülő tulajdonképpeniség hirtelen - és Heidegger (1927) szokásos gondolati szigorúságát nélkülözve - átalakul egy nép<sup>4</sup> közös egységévé egy közös, eltökélt harcban, hogy beteljesítse kollektív végzetét. Ugyan-

4 Eredetiben: Volk (A ford. megj.)



csak hátborzongató módon, három bekezdéssel lejjebb, a tulajdonképpeniség a lojalitás küzdelmévé válik, amelynek célja, hogy egy kiválasztott hős által kitaposott ösvényt kövesen (uo. 443. Azt szeretnénk itt hangsúlyozni, hogy első látásra<sup>5</sup> a tulajdonképpeni kapcsolatiságnak sem az egyik, sem a másik Heidegger által feltételezett nem tartalmazza a valamilyen tulajdonképpeni másiknak a megbecsülését, amelyet a szeretet létmódja felfedne. Valójában egyikünk sem emlékszik rá, hogy valaha találkozott volna a szerelem szóval a *Lét és időben*. Úgy tűnik, Heidegger művében azt állítja, hogy az individualizált önmaga-lét fellelhető a halál nem-kapcsolatiságában, de egy másik szerelmében nem. A tulajdonképpeni együttlét ilyen szűk koncepciója erőteljes mértékben arra utal, hogy személyes életében a kapcsolati tapasztalatok elszegényedtek.<sup>6</sup>

## FEJLŐDÉSI KÉRDÉSEK

Keveset írtak Heidegger korai gyermekkoráról és meghatározó fejlődési tapasztalatairól. Ezen nehézség ellenére arra következtettünk, hogy az individualizált önmaga megtalálása érzelmileg erősen telített és problematikus kérdés lehetett számára, amit különösen világosan mutat meg konfliktusokkal teli harca, hogy leváljon a katolikus egyháztól és családjá katolikus örökségéről, de egyúttal fenn is tartsa a folytonosságot. (Safranski, 2000).

Heidegger apja sekrestyés volt a Szent Márton katolikus templomban, Messkirch vidéki kisvárosban, ahol a család az „egyház fennhatósága alatt” élt (Safranski 2000, 20). Gyermekkorát valóban behálózták a katolikus egyház szokásai és gyakorlata. Életrajzírója, Safranski írja:

„A ‘sekrestyésfúknak’, Martinnak és öccsének segíteniük kellett a templomszolgálat ellátásában. Ministráltak, virágot szedtek a templom díszítéséhez, ők kézbesítették a pap leveleit a városban, és ők harangoztak.” (uo. 19)

5 Közelebbről megnézve (Stolorow 2007b) kiderül, hogy Heideggernél (1927) a tulajdonképpeni szerető gondoskodás koncepciója bemutatható úgy, mint ami sokkal gazdagabb formában tartalmazza a kapcsolatiságot, de a mi céljaink számára itt most itt fontosabb, hogy ő maga ezeket egyáltalán nem fejtette ki.

6 Amint látni fogjuk, bizonyos más, mind személyes, mind filozófiai kontextusokban, Heidegger (1929) elég ékesszólóan írt a szerelemről. Csakhogy a „szerelem” amiről írt, teljességgel nárcisztikus kapcsolatnak tűnik, sokkal inkább a szelf kiterjesztéséről, mint a másik nagyra értékeléséről vagy akár elismeréséről szól. A tulajdonképpeni szerető gondoskodás és a szerelem koncepciójának heideggeri nézőpontjából a traumatikus veszteség csakis az a fajta veszteség lehet, amely a másiknak a szelf kiterjesztésében betöltött szerepét érinti, nem pedig a kincsként becsben tartott másik elvesztését. Mint ahogy később kimutatjuk, elsősorban ennek a funkciónak az elvesztését tapasztalta meg Heidegger, amikor szerelmével és múzsájával, Hannah Arendtel megszakadt a kapcsolata.

„A szüleik vallásosak voltak, de Fritz Heidegger emlékei szerint mentesek minden fanatizmustól és felekezeti szűklátókörűségtől. A katolicizmus annyira vérrüké vált, hogy nem volt szükségük hitük védelmezésére, vagy arra, hogy azt másokkal szemben érvényesítsék. Ezért döbbsentette meg őket annyira, amikor Martin letért a ‘helyes útról’ amely számukra magától értetődően az egyetlen út volt.” (uo. 22).

Heidegger alsó-középosztálybeli szülei nem tudták elősegíteni fiuk egyetemi tanulmányait, és a szemináriumot csak az egyház támogatásával és anyagi segítségével látogathatta. Egyre ambivalensebbé váló kötődését az egyházhhoz tovább bonyolította anyagi függése, amely egy tizenhárom éves időszakon át tartott. A filozófiával való megismerkedése eredményeképpen gondolkodása eltávolodott a katolikus világszemlélettől. Ez az eltávolodás, valamint az individualizáció akadályozottsága az egyház által megkövetelt konformizmus miatt élénken kiviláglanak egy szarkasztikusan megfogalmazott passzusból, amely Engelbert Krebshez írt 1914-es levelében olvasható:

“Már csak a filozófiáról szóló motu proprio [feltehetően egy pápai ediktumra utal, amely megkívánta a katolikus papoktól és tanároktól egy hűségnyilatkozat aláírását, amely elutasítja a modernizmus gondolatait] hiányzott nekünk. Talán Te, mint ‘tudós’, javasolhatnál egy jobb procedúrát, ami által bárki, aki úgy érzi, hogy támadt egy önálló gondolata, kiemeltethetné az agyát és olasz salátát rakathatna a helyére.” (Idézi Ott 1993, 81)

A levélrészletet Ott így kommentálja:

“Jól elképzelhető a belső dilemma, amellyel a fiatal Heidegger szembetalálta magát: egyszerű szülők gyermeke, aki újfent a katolikus egyház anyagi támogatásától függ ... biztos tudatában annak, hogy neki is tartania kellett magát a szabályokhoz.” (Ott 82)

Safranski tovább fűzi ezt a gondolatmenetet:

“Heidegger még akkor is az egyháztól függött, amikor önmagában már megtette az első lépéseket, amelyek a katolicizmustól való elszakadáshoz vezettek. Alkalmazkodnia kellett az elvárásokhoz, és ez megszégyenítette őt...” (Safranski 2000, 23).

Heidegger mélyülő konfliktusa a katolikus egyházhhoz való kötődése kapcsán végül (de csak ideiglenesen) pszichoszomatikus megoldásba torkollott. Mindössze





két héttel az után, hogy belépett a Jézus Szíve Társaságba mint novícius, orvosi okok miatt elbocsátották, mert „szívproblémákra” panaszkodott. Amikor két évvel később ezek a panaszok kiújultak, abbahagyta a papi képzést. Evidensnek látszik számunkra, hogy lelki konfliktusa, hogy elhatárolja magát az egyháztól, és ezáltal vérségi családjától is, olyan roppant intenzív volt, hogy növekvő elégedetlensége a katolicizmussal csakis szomatikusan volt érzékelhető, fizikai szívpanaszok formájában; és hogy lelki élete felett csak úgy tudta megőrizni az uralmat, hogy pszichoszomatikus tüneteket produkált.

## HEIDEGGER ÉS ARENDT

1927-es mesterműve, a *Lét és idő* befejezésének háttérében zajlott szenvedélyes szerelmi viszonya tanítványával, Hannah Arendttel. Egyetértünk Safranskival, (uo. 209), hogy Arendt tartós érzelmi támasza és múzsája volt Heideggernek éppen legtermékenyebb időszakában. Úgy véljük továbbá, hogy Arendt későbbi eltávolodása és érzelmi visszavonulása kapcsoltuk intimitásától jelentősen hozzájárult Heidegger pszichológiai összeomlásához, és ennek élete végéig súlyos következményei maradtak számára.

Arendt, aki akkor 18 éves volt, 1924-ben találkozott Heideggerrel, amikor felvette filozófiai szemináriumát a Marburgi Egyetemen. Kapcsolatuk úgy kezdődött, hogy Heidegger meghívta, hogy jöjjön be hozzá a fogadóórájára. A férfi 17 évvel volt nála idősebb, házasságban élt, amelyben két fiút nevelt. Heidegger találkozását Hannah-val úgy írta le később, mint élete „nagy szenvedélyét” (uo. 210). Ezt a kapcsolatot fellángolásától kezdve úgy élte meg, mint ami varázslatos módon átalakítja korábban magányos intellektuális kutatásait. Arról írt Arendtnek, hogy hogyan foglalta bele magát a diáklány létét a munkájába, hogyan tört be drámai erővel jelenléte az életébe, mérhetetlenül gazdagabbá téve és kitágítva azt, és hogyan fonódott össze kibonthatatlanul a sorsuk<sup>7</sup>:

„...mostantól része leszel az életemnek ami veled együtt fog gyarapodni”  
(Ludz, 3)

„a munkámban fogsz élni” (uo. 16)

„Rengeteg energiával érkezem a munkámba. Ebben Neked is részed van.” (uo. 31)

<sup>7</sup> A leveleket a *Letters: Hannah Arendt and Martin Heidegger 1925-1975* (s.a.r. Ursula Ludz, 2004) c. kötetből idézzük.

„Te és a Te szerelmed a munka és a létezés része az én számomra” (uo. 37)

Heidegger Arendtre adott különféle reakciói, azon túl, hogy bemutatják a neki szánt szerepet a szelf-érzés kiterjesztésében, azt is tükrözik, ahogyan a férfi önmagát látja, ahogyan kiszolgálja Arendt az irányú igényét, hogy az felismerhesse saját tulajdonképpeniségét, hogy teljesen kifejlődjön, és kifejezhesse „legbensőbb nőies lényegét” (uo. 4.). Később visszatekintve arra a találkozásra, amikor Heidegger a fogadóóráján kereste fel, azt írta:

„Álmodozom arról a fiatal lányról, aki egy esőkabátban, csendes, nagy szemébe behúzott kalappal először lépett be az irodámba, és halkán és szégyenlősen adott rövid választ minden kérdésre” (uo. 9)

Erre a szemérmes fiatal lányra egyre inkább úgy tekintett, mint aki a küszöbén áll annak, hogy kifejlésze és kifejezze igazi természetét, átalakítsa „a lány-mivoltának vágyait, virágzását és nevetését” „végtelen adakozássá és szépséggé” (uo. 5). Heidegger kifejezetten és ismételten meghatározta saját helyét ebben a folyamatban, ahogyan hozzásegíti Arendtet annak felszínre hozásában, amit leginkább esszenciális női jellegzetességének látott: „Az én hűségem hozzád csak abban fog segíteni hogy hű maradj magadhoz ... [megtaláld] az utat a legbensőbb énedhez, a legtisztább feminin lényegedhez” (uo. 3). „Tudok vigyázni rá, hogy ne törjön bened össze semmi, és ami idegen tőled... behódoljon” (uo. 5).

A levelekben illetéknéppen annak a két összefonódó témának az erőteljes jelenlétét tapasztaljuk, amelyek átjárták Arendt-hez fűződő kapcsolatának élményét. Az egyik az, hogy tükörként tekintett a lányra, hogy önnön szelférzését kiterjeszthesse, a másik, hogy úgy látja a lányt, mint aki megismétli az ő útját a tulajdonképpeniség felé, míg önmagát úgy, mint Hannah segítőjét ezen az úton, amelyen az saját esszenciális női természetét megvalósítja.

A szerelmi kapcsolat a Heidegger által felállított szabályok között zajlott. Szigorúan tartották magukat a titkossághoz. Felesége illetve senki más az akadémiai körökben nem tudhatott bizalmas közelségükről. Rejtjelezett üzeneteket küldtek egymásnak, fényjeleket adtak, és titkos találkahelyeik voltak. Nagyjából egy évvel a kapcsolatuk kezdete után, ilyen nehéz körülmények között Arendt elküldött egy néhány oldalnyi naplórészletet Heideggernek, amelynek azt a címet adta, hogy *Árnyékok*. Ebben a kis esszében feltárta érzelmi élményeinek azokat a jellemzőit, amelyek korábban nem voltak részei a vele való kommunikációjának: a belső elidegenedés érzését, a zárkózottságát, amely visszafogja a környezetével és az emberekkel fenntartott kapcsolataiban. Arról beszélt, hogy életében egyre inkább magára maradt, és hogy nem volt képes személyiségének egészét birtokba venni, leküzdhetetlen „kettős természete” miatt (uo. 13). Azt az érzést is leírta, hogy mint-



ha állandóan vadásznának rá, fájdalmat és kétségbeesést, örületet, örömtelenséget és megsemmisülést érez. Bár ezek az érzések talán felnagyítottak annak következtében, hogy titkos kapcsolatot tartott fenn szeretett tanárával, úgy hisszük, hogy reflektálnak Arendt érzelmi életének hosszú időn át fennmaradó témáira is, amelyek a korai gyermekkorának tragikus körülményeiből eredeztethetőek<sup>8</sup>. Úgy gondoljuk, hogy naplórészlete elküldésével Arendt személyiségének és életének sötétebb oldalát próbálta feltárni. Ezen az oldalon mélyen elrejtett, zaklatott érzések is voltak, a korai gyermekkori válságok következményeképpen, a küzdelmek örökségeként. Mi volt Heidegger válasza erre a fontos üzenetre, amely oly sok mindent feltárt Arendt egész személyiségéből? Borús elmélkedéseire a férfi így válaszolt:

„Csak ott vannak árnyékok, ahol nap is van [!]. És ez a Te lelked alapzata. Te egyenesen a Te léted közepéből jöttél el, hogy közel legyél hozzám, és olyan erővé váltál, amely örökké hat egész életemre.” (uo. 16-17)

„Nem szeretnék, ha nem lennék meggyőződve róla, hogy azok az árnyékok nem te voltál, csak torzulások és illúziók, amelyet egy kívülről betörő, végtelen ön-erodálódás okozott.” (uo. 17)

„Megdöböntő beismerésed nem fogja aláásni a hitemet a létezésed eredeti, gazdag impulzusaiban.” (uo. 17)

Amikor tehát Heidegger megismerte Arendt életének „árnyékait”, úgy reagált, hogy csak ott van árnyék, ahol nap is van (vagyis kifejezetten tagadnia kellett, hogy amit a lány feltárt, bármilyen módon meghatározta volna, hogy ő maga kicsoda). Úgy akart gondolni rá, mint „sziporkázó és szabad” valakire, mint akinek „emberi lényege meghökkentően ragyogó” (uo. 17), mint aki létének legközepében „napsugár leány”. Heidegger hitt abban, hogy kapcsolatba lépett a lány „lelkének legbelsőbb és legtisztább részével”, és azt is megerősítette, a részletes naplóbemjegyzésben leírtak ellenére, hogy „töretlen bizonyosság és biztonság uralkodott az életén” (uo. 18). Mint korábban megjegyeztük, Heidegger oly módon is idealizálta Arendtet, hogy saját felelősségének tekintette azt, hogy terelgesse őt létének eddig

8 Arendt életrajzírója, Young-Bruehl (1982) írta le ezeket a körülményeket. Szeretett apja megbetegedett (szifilisz), amikor még csak két éves volt, és a következő öt év során tanúja kellett legyen fokozatos szellemi és fizikai leépülésének és végül hosszas szenvedés után bekövetkezett halálának. A traumát, amely ebben a nehéz családi helyzetben érte, nagyrészt maga mögött hagyta és eltávolodott tőle, mivel Arendt kialakuló identitása a kifelé mutatott öröm és optimizmus körül kristályosodott ki, ő volt a „napsugár leány”, aki soha nem mutatott kifelé semmilyen gyászt vagy fájdalmat a családi tragédia kapcsán.

meg nem valósított lehetőségei felé és segítsen reményeinek és álmainak megvalósításában. Nehéz elhessegetni azt a benyomást, hogy Heidegger azért volt kénytelen tagadni a depresszió krónikus érzését, amelyet a lány a tudomására hozott, hogy megőrizhesse a ragyogó lényegéről alkotott képét a folyamat során, amikor levedli a kívülről eredő, külső hatásokat és aktualizálja igazságát a tulajdonképpeniség fényében. Emelkedett hangulatban folytatva, Heidegger kifejezte különös boldogságát amiatt, amit közös érzelmi tapasztalatnak vélt, és hogy ketten „azok vagyunk, akik vagyunk” (uo. 19). A szerelem, ahogyan Heidegger ezidőtájt megtapasztalta és leírta, olyan állapot, amely mindkettőjüket belekényszeríti a férfit vagy a nőt „legbensőbb egzisztenciájukba” (uo. 21). A viszonzott szerelem mindkét szerelmi partner számára arról szól, hogy akarja és segítse a másikat abban, hogy az legyen, aki. Heidegger az Arendthez írt későbbi leveleiben újra és újra megerősítette, hogy „varázsosan nyugodtnak és teljesen [önmagának]” érzékelte őt a valódi „eredeti önfelszabadulás” állapotában (uo. 23). Arendt képe Heideggerben rendíthetetlenül egy olyan lényé, aki megtalálta önmagát, aki felszabadított, hogy önmaga lehessen, aki leveti magáról azokat a külső, ártalmas hatásokat, amelyek énjét kikezdhethetnék. :

„...csak azt mondhatjuk, hogy a világ már nem csak a Tiéd és az enyém – hanem a miénk – csak hogy amit teszünk és amit elérünk már nem a tiéd és az enyém, hanem a *miénk*.” (uo. 19)

Heidegger határozottan kifejtette szerelmi filozófiáját is:

„Csak az ilyen hit – a hit a másikban a szerelem – képes igazán elfogadni a 'másikat' teljes mértékben. Amikor azt mondom, hogy az örömöm benned nagy-szerű és egyre nő, ez azt jelenti, hogy hiszek mindabban is, ami a te történeted. Nem állítok fel egy ideált [!] – és még ennyire sem vonz, hogy oktassalak... Te – csak ahogy Te vagy ... így szeretlek Téged (uo. 25).

Heidegger úgy összegezte benyomásait az Arendt iránt érzett szerelem élményéről, hogy leírta, hogyan segítette hozzá Hannah-t ahhoz, hogy kapcsolatba kerülhessen saját tulajdonképpeni énjével:

„... az új béke, ami elterül az arcodon olyan, mint a tükröződése – nem is egy szabadon áradó gyönyörűségnek – hanem az állhatatosságnak és jóságnak, amiben te teljesen önmagad vagy” (uo. 26)

Heidegger igénye arra, hogy Arendt megismételje és tükrözze az ő saját küzdelmét a tulajdonképpeniséggel, arra vezette őt, hogy eltérjen az intenzíven személyes



kommunikációtól, amellyel a lány próbálkozott, amikor elküldte neki kis esszéjét *Árnyékok* címmel. Ez a fordulat, együtt azzal a folytonos feszültséggel, amely kapcsolatuk szigorú korlátaival járt, 1926 vége felé oda vezetett, hogy Arendt kezdett visszahúzódni tőle. A következő években Arendt tudósította őt más férfiakkal folytatott szerelmi kapcsolatairól, majd arról is, hogy 1929-ben házasságot kötött első férjével..

Bár Heidegger nem adta nyíltan jelét, úgy véljük, hogy múzsájának és szerelmének az elvesztése jelentős hatással volt képességére, hogy fenntartsa saját énjébe és az életművébe vetet hitét. Vizsgáljuk meg, milyen érzelmi helyzetbe került Heidegger Arendt szerelmének elvesztése után.

A személyes megsemmisülés válsága Arendt eltávolodása Heideggertől nagyjából egybeesett a *Lét és idő* 1927-es befejezésével. Erről a művéről azt írta szerelmének, hogy annyira igénybe vette, mintha „valakinek a szívét tépték ki volna a testéből” (uo. 40)<sup>9</sup>. Milyen tapasztalatot jelentett számára az, ahogy könyvéta tágabb külvilág fogadta ebben az időszakban Arendtnek 1932-ben azt mondta, könyvét „reménytelen értetlenség fogadta” (uo. 53). Safranski (2000) leír továbbá egy húsba vágó epizódot, amelynek során Heidegger a *Lét és idő* frissen megjelent példányát anyja halálos ágyára helyezte. Anyja mély kétségbeesésben és csalódottan halt meg, minthogy fia a katolikus egyháztól ilyen messze távolodott. Tekintettel arra, hogy édesanyja teljességgel képtelen volt fia mesterművének akár alapvető aspektusait felfogni, úgy gondoljuk, hogy a könyv elhelyezése a halálos ágyon egy utolsó, hiábavaló és patetikus kísérlet volt arra, hogy igazolja létét és elfogadást nyerjen az eltérő úthoz, amelyre élete és gondolkodása vezetett.

Két téma jelenik meg Heidegger filozófiai írásaiban abban az időszakban, amelyet egyrészt Arendt elvesztése határoz meg, másrészt az, hogy lelkesedni kezd a náciizmus iránt. Ezek a témák kifejezik küzdelmének feszültségeit, miközben a személyes megsemmisülés mélyülő válságával kellett szembenéznie. Az első téma a „Semmi”, amelyet a *Mi a metafizika?* (Heidegger 1929) című esszéjében dolgozott ki. A munka bevezető részében Heidegger felteszi a kérdést, hogy mi az, ami minden pozitívan létező létet megkülönböztet: ez pedig a semmi. Ahogy halad előre az esszé, a semmi kezd felvenni egy különös létezési formát, mint egy entitás a saját jogán, és úgy írja le, mint amivel az ember „találkozhat”, és mint ami birtokolja saját független életét és tulajdonságait, és végül eléri a létező lét manifestációja előfeltételeként a létezés státusát. Mit jelenthet a személyes síkon az, hogy Heidegger, két évvel szeretett Arendtjének elvesztése után, ilyen gondolatokkal foglalja le saját magát? Utalhat gondolkodásának érzelmi kontextusára, amit ő maga mond, amikor azokról a körülményekről beszél, ahogy a jelenvalólét – az emberi lény – felismerheti magát mint létezőt a létezők között, és az ellenkező

9 A *Lét és idő* írásának időszakában Heidegger belenézett a semmi szakadékába, de miközben belenézett, ott volt mellette megtartó múzsája az oldalán. Miután elvesztette őt, elviselhetetlenül egyedül kellett szembenézzen a szakadékkal, anélkül, hogy egzisztenciális szorongásának kapcsolati otthona lett volna.



körülményt, amelynek során a semmivel találkozik. Ezen érvelés szerint a saját egzisztencia mint létezők közötti létező felismerésének revelációja megjelenik abban az örömben, amelyet annak az ismerése jelent, akit szeretünk. Az ilyen szerelem egy olyan tapasztalattal szolgál, „melyben valaki így vagy úgy 'van', lehetővé teszi, hogy általa áthangolva az egészben vett létezőben tartózkodjunk.” (Heidegger [1929] 1994, 20) Ez a megállapítás, úgy gondoljuk, tükrözi azt a felvillanyozó tapasztalatot, amit Heidegger megélt Arendt iránti szerelmében, az otthon levés érzését és a felerősített és ezzel összefüggésben megélt saját létének érzését. Vessük össze ezzel azt, hogy Heidegger művében milyen körülmények között lehet a semmivel találkozni: ez a szorongás hangulata. Ebben az érzésben, amelyet meg kell különböztetni a meghatározott félelemtől, amelyet bennünk egy adott tárgy vagy személy ébreszt, nem vonatkozik különösképpen semmire, nincs azonosítható tárgya. A fejtegetés az érvei szerint a szorongás hangulatához tartozik, hogy nincsen semmi, amire az ember ilyenkor összpontosíthatna. Heidegger ezek után azt állítja, hogy szorongóvá válásnak ebben a meghatározatlan, azonosíthatatlan állapotában a semmi felfedi magát előttünk:

„...a szorongás lebegtet bennünket, mert az egészében vett létezőt hagyja elsiklani. Ebben az rejlik, hogy a létezővel együtt mi magunk – ezek a létező emberek – elsiklunk. ...A szorongás belénk fojtja a szót. Minthogy az egészében vett létező elsiklik és így éppen a Semmi tolakszik felénk, ezt látván minden 'van'-mondás hallgat. ... A szorongás alaphangulatával eljutottunk a jelenvaló létnek ahhoz a történéséhez, melyben a Semmi megnyilvánul és amelyből kiindulva ki kell kérdeznünk.” (uo. 22-23)

A szerelem teszi lehetővé önmagunk felfedését mint a létezők közötti létezőét, sugárzóan élőként és mint aki részt vesz abban a világban, amelyet megoszt a szerelmével. A szorongás lebegteti az embert, a létezők világa eltűnik, és a Dasein belép a „megigéző nyugalom” (Heidegger [1929] 1994, 24) állapotába, amelyben még a maga számára is eltűnik. Tükrözheti-e ez a két állapot – a szerelem és a szorongás – Heidegger saját változó érzelmi tapasztalatait, amint átélte Arendt, élete szerelmének elvesztését? Vajon Heidegger csak akkor döbbsen rá teljes mértékben az Arendt-szerelem én-érzést megtartó erejére, amikor már az elvesztésének folyamata zajlott? Amint Arendt eltávolodott tőle és átadta magát másokkal való kapcsolatoknak, amint bámulatos erőfeszítéssel végére ért a *Lét és időnek* (Heidegger 1927), amit értetlenség fogadott, amint édesanyja meghalt a keserű csalódást átélve, hogy fia elidegenedett tőle, vajon azt érezte-e Heidegger, hogy a világ faképnél hagyja és identitását is elveszti?

A második tárgyalt téma Heidegger gondolkodásának ebben a korszakban arra az egyre aktívabb szerepre vonatkozik, amelyet filozófiájának szánt a társadalom és



a történelem egészének alakításában. Platón ismételt tanulmányozásából merítve inspirációt két fajta filozofálást különböztetett meg: (a) a filozófiát, mint üres csevegést, amelynek nincs valódi hatása az életre és a világra, amely el kell viselje „saját lényegének semmissé és tehetetlenné válását” (idézi Safranski 2000, 319) valamint (b) a tulajdonképpeni filozofálást, amely kiváltja az „igazság történéését”, amely a megfelelő történelmi pillanatban elérheti „az uralkodó magától értetődőség” szféráját (idézi Safranski 2000, 319). Amire szükség van, gondolta, az az, hogy a filozófia mint hathatós entitás, amely elég erőteljes, hogy alakítójává legyen egy gyökeres változásnak az emberiség jövőjét illetően, „uralkodjon a korán”. Az ilyen gondolatokban egy olyan eldologiasodási tendenciát látunk, hogy a filozófiai gondolkodás kitörjön a csak reflexiókra kiterjedő helyzetéből és kauzális erőt nyerjen ahhoz, hogy közvetlenül cselekedjen a társadalomban időben és térben. Az ilyen eldologiasítás, amely, mint láttuk, jelen van a Semmi koncepciójának kialakításában is, egy elviselhetetlen beszűkülésre utal Heidegger érzéseiben, a „semmissé és tehetetlenné” válás közeledő veszélyének érzékelése során, amely eljuthat a személyiség létezésének megszűnéséig. Az én-elvesztés és a világ-elvesztés ilyen érzései kontextusában jutott el a nemzeti szocializmus dicsőítéséig. Meggyőződésünk, hogy a náci ideológia elfogadásában, és – ha csak időlegesen is – egy rövid időszakra, 1933-34-ben a náci politika támogatásában, Heidegger megpróbálta feltámasztani magát és visszahozni saját erőteljes individualitását, mint a saját sorsát irányítani képes személyét. Paradox módon ez a kísérlet tartalmazta saját maga ellentétét is, mert a náci pártba való belépéssel és a náci érdekek képviselésével a tudományos világban egyben pusztá eszköze lett egy diktatórikus, dezindividualizáló hatalomnak.

## HEIDEGGER NÁCIZMUSA, MINT FELTÁMADÁSI IDEOLÓGIA

1931 és 1932 fordulóján Heidegger állítólag érdeklődni kezdett a nemzetiszocialista párt iránt (Safranski 1994, 326) azt gondolva, hogy a nácik az egyetlen alternatívát jelentik a kommunista hatalomátvétellel szemben. Miután Hitler kancellár lett 1932-ben, majd 1933 elején az abszolút hatalmat is magához ragadta, Heidegger teljes lelkesedéssel úgy értelmezte a nemzetiszocialista forradalmat, mint egy „jelenvalólét-uraló eseményt”, amely előzmény nélküli a világtörténelemben. A nácik hatalomra jutását saját filozófiai gondolatainak témájává emelve Heidegger úgy vélte, hogy Németország feltámadása az ő vezetésük alatt egyben cselekvésre való felhívás is a filozófia számára. Elképzelése, hogy a filozófia „uralkodjon a korán”, jól megfért azzal a lehetőséggel, amelyet abban látott, hogy részese legyen az országon végigsöprő forradalmi változásoknak. Heidegger elfogadta a Freiburgi Egyetem rektori posztját 1933-ban, formálisan is belépve a náci pártba, és ismételten kifejezve elköteleződését Hitler uralma mellett. A híres rektori beszéd, amelynek címe *A német egyetem önmegnyilatkozása* (Heidegger 1933), amelyet hivatalba

lépésekor mondott, hemzseg az olyan képektől, amelyek a tulajdonképpeni individualizált önmaga-lét megőrzésére és felemelkedésére vonatkoznak. Úgy véljük, hogy ebben a beszédben Heidegger mind a német egyetemmel, mind pedig a német nemzettel, mint egészszel azonosult.

Bár Heidegger kifejezett támogatója volt a náci hatalmi struktúrának rektori megbízatása idején, szövegközeli olvasásban a megjegyzései egészen álomszerű elképzelésként mutatkoznak meg arra vonatkozóan, hogy a náci forradalom valójában mit is jelent. Valójában éppen olyan keveset értett meg a náci mozgalom valóságából, mint amilyen kevéssé értette meg egykori szerelmét, Hannah Arendtet. Filozófiai témává emelve a politikai fejleményeket, úgy értelmezte a náci hatalomátvételt, mint egy „jelenvalólét-uraló eseményt”, a létnek magának a fellendülését, amely a történelmi valóságban realizálódott. Amit ő úgy látott, mint a nemzeti hatalom visszaszerzése és a büszkeség, amelyet a nácik hoztak magukkal, öszeolvadt minden létezőnek az „ősi követelésével”, hogy „saját lényegét megőrizze és megmentse” (Safranski 1994, 380).

Heidegger látomásában az emberiség történetében egy második kezdet korszakalkotó lehetősége merül fel – az első ugyanis az antik görögök kora volt – és az egyetemek szerepét ebben úgy festette le, hogy ott épül majd meg az új szellemi és spirituális világ a német nemzet és az egész emberiség számára.<sup>10</sup>

Egyetértünk Safranskinak azzal a következtetésével, hogy Heidegger lényegében áthelyezte a nemzeti szintérré, amit addig kizárólag tiszta ontológiaként értett. Támogatván a német népszavazást a Népszövetségből való kilépés mellett, Heidegger ezt a kilépést a nemzeti tulajdonképpeniség mozgalmának tekintette. Mint a német egyetem is, a hazája „érvényesülni akart”, hűen legbelső lényegéhez, a lét koncentrált lökését adja az emberi világnak.

Az egyes ember lényege ebben az álomban nem kísérletként mutatkozik meg a mindenkori enyémvalóság (*Jemeinigkeit*) tulajdonképpenivé tételében, amint azt korábban a *Lét és idő* leírta (Heidegger 1927). A megváltást inkább abban lehet megtalálni, hogy csatlakozunk másokhoz a dicsőséges jövő mindenki által osztott látomásában. Újfent paradoxont és iróniát látunk az ilyen megfogalmazásokban, amelyek végső soron az önmegvalósításhoz vezető ösvényt úgy írják le, mint amihez hozzátartozik az én feladása a „mi” totalitáriánus mozgalmának oltárán.

Heidegger 1934-ben lemondott a Freiburgi Egyetem rektori pozíciójáról, mert úgy gondolta, hogy a náci mozgalom nem volt elég hatékonyan forradalmi a politikájában, elárulva a saját „belső igazságát és nagyságát” (idézi: Safranski 2000, 413).

10 Thomson (2005) ezzel kapcsolatban megjegyezte, hogy Heidegger grandiózus és autoritáriánus felhívása az egyetemi reformra megjeleníti ambícióját, hogy ő válhasson „az egyetem és ezáltal a nemzet spirituális vezetőjévé”, és hogy „a filozófia újra felkerüljön a trónjára mint a tudományok királynője” (116).



Úgy tűnik, hogy miután visszavonult az aktív politikai szerepvállalástól, még továbbra is nemzete politikai forradalmát asszociálta a Létről szőtt álmaival, azzal, hogy a Lét önmaga az 1930-as években megpróbált a világra rátörni olyan módon, ahogy egyszer sem az antik görögök kora óta. Ez a gondolat a mi következtetésünk szerint kikristályosítja Heidegger saját abbéli küzdelmét, hogy feltámassza saját megkülönböztetett én-mivoltát a személyes megsemmisülés elhúzódó válságával szemben.<sup>11</sup>

## A LÉT HIPOSZTAZÁLÁSA HEIDEGGER KÉSEI FILOZÓFIÁJÁBAN

Miután lemondott a rektorságról és kivonta magát a politikai tevékenységből, Heidegger visszavonult a magányos filozófiai reflexiók világába, amelyet ő „kunyhó-lét”-nek nevezett el. Megpróbálta újra felépíteni önmagát, elfordulva a politikától, visszatérve a szellemiséghez, elfordult politikai hőstől, Hitlertől, és új hőst talált, a költő Hölderlint, aki kalauza lett a spirituális újraébredésben. Ezzel együtt járt, hogy a „fordulat” Heidegger filozófiájában (Young 2002) új lendületet kapott, és a lét koncepciója átalakult. Szemben a *Lét és időnek* (Heidegger 1927) a létezők megfejthetőségére és megérthetőségére vonatkozó utalásaival, itt a Lét valamiféle isteni erő hatalmával bír. A *Seinből Seyn* lett.

Hölderlin költészetében Heidegger megtalálta a visszatérés erőteljes témáját – a visszatérést az otthon-léthez, vagy az otthonossághoz, a kályhához és az otthonhoz, az eltűnt szentséghez és az istenekhez (Heidegger 1984). Abban, hogy Heidegger átvette ezt a képalkotási formát, erőteljes, erőteljes kifejeződését látjuk annak, hogy szerette volna helyreállítani a kötelékeket, amelyek elvesztek individualizált önmaga keresése során – mint például kapcsolatát anyjával és a gyermekkori katolikus családdal.<sup>12</sup> Ebben a kontextusban a Lét (Seyn) egyre erősebben teologizálódott, olyan kifejezések jellemezték, mint az *Eredet*, a *Forrás*, a *Szentség*, az *isteni ragyogás* és az *ismeretlen Isten* (Young 2002).

*Idő és lét* (Heidegger, 1968) című előadásában, megfordítva a *Lét és idő* (Heidegger, 1927) sorrendjét, Heidegger konkretizálja kései filozófiájának „fordulatát”. Ebben az 1968-ban tartott előadásában Heidegger ismételtelen olyan a kifejezések használt,

11 Safranski (2000) szerint a háború után - feltehetően arra adott reakcióként, hogy szembe kellett néznie az Igazoló Bizottsággal, valamint azzal, hogy eltilthatták az egyetemi katedrától - Heidegger „testi és lelki összeomlást élt át ... és pszichoszomatikus kezelésben részesült” (Safranski 351). Heidegger nyomorúságos hallgatása a náci mozgalomban vállalt részvételéről és a bűnbánat hiánya vajon kísérlet volt-e arra, hogy megvédje szétmálló szelf-érzetét a további megsemmisüléstől, tartva az őt ért kritikus támadások hatásától?

12 Ez a vágyakozás úgy tűnik, már akkor is motiválta Heidegger filozofálását, amikor 1929-1930-ban előadásokat tartott a metafizikáról, és [Novalis töredékét továbbgondolva – a ford.] ezt írta: „Filozófia, metafizika – honvágy, szenvedélyes vágyódás aziránt, hogy mindenütt otthon legyünk...” Heidegger 2004, 28.

mint a *jelenlétet ad*, *létet ad*, és hogy *időt ad*, amelyekben a harmadik személyű általános alany egy misztikus „határozott célra elrendelés eseménye” (*Ereignis*), amely valamilyen módon meghatározza a Létet, az időt és az egységüket. Az ember jellemzője, hogy „állandóan a ’létet adó’ ajándékában részesül” (Heidegger 1968, 12.), ami kísértetiesen hasonlít a katolikus dogmatika kegyelem felfogására. A Lét (Seyn) egyfajta *küldött* isteni energiává vált, mint a katolikus miszticizmusban, a megfelelő befogadóképességgel bíró emberi lény számára reveláció jelleggel. Úgy gondoljuk, hogy a Lét fokozatos hiposztazálása, sőt istenítése Heidegger kései filozófiájában ellentétként szolgált arra a megsemmisítő egyedüllétre, amelybe őt a tulajdonképpeni önmaga-lét keresése vetette. Az ilyen irányú mozgás a nem-léttől a lét megtestesítéséig, amely Istenné válik, szintén jellegzetesen katolikus. Heidegger kései filozófiájában a „fordulat” ezért valójában egy *vissza-fordulás* volt gyerekkorának katolikus hagyományához, egy ön-helyreállító álom a visszatérésről az otthon-létbe még egyszer.

## KONKLÚZIÓ

Számunkra úgy tűnik, hogy Heidegger pszichológiai sebezhetősége, amely hozzájárult a nácizmus felé fordulásához, valamint ahhoz, hogy fokozatosan hiposztazálta a létet, korai filozófiájának gazdagító, úttörő meglátásainak kialakulását is befolyásolta. *Csakis* egy olyasvalaki állhatott elő megérthetőségünk alapvető struktúráinak értelmezésével, aki számára a megkülönböztetett Lét monumentális, rabul ejtő kérdéssé vált; ezek átjárják a *Lét és idő* (Heidegger, 1927) lapjait. A világban-benne-lét koncepciója, mint elsődleges kontextuális egész – a poszt-karteziánus filozófiai gondolkodás sarokköve – érthető úgy, mint ami megnyugvást jelentett számára a megsemmisítő izoláció állandó fenyegetésével szemben, amely számára beépült a tulajdonképpeni önmaga keresésébe. A tulajdonképpeniség és otthontalanság, a legsajátabb önmaga-lét és a radikális nem-kapcsolatosság mind Heidegger személyes élményvilágában, mind a *Lét és idő* filozófiájában kibogozhatatlanul összefonódik egymással.

Fordította: Zipernovszky Kornél

## FELHASZNÁLT IRODALOM

Atwood, G. E. (1983). The pursuit of being in the life and thought of Jean-Paul Sartre. *Psychoanal. Rev.* 70: 143-162.

Atwood, G. E. (1989). Psychoanalytic phenomenology and the thinking of Martin Heidegger and Jean-Paul Sartre. In: *Self-Psychology: Comparisons and Contrasts*, eds. D. Detrick & S. Detrick. Hillsdale, NJ: The Analytic Press, pp. 193-211.





Atwood, G. E. & Stolorow, R. D. (1993). *Faces on a Cloud: Intersubjectivity in Personality Theory*. Northvale, NJ: Jason Aronson.

Ciaffa, J.A. (1987). Toward and understanding of Heidegger's conception of the inter-relation between authentic and ajd inautentic existence, *J. Brit. Soc. Phenomenol.*, 18:49-59.

Critchley, S. (2002). Enigma variations: An interpretation of Heidegger's Sein und Zeit. *Ratio*, 15:154-175-

Gadamer, H.-G. (2003). *A Century of Philosophy*, trans. R. Coltman. New York: Continuum.

Habermas, J. (1988), Work and Weltanschauung: The Heidegger controversy from a German perspective. In: *Heidegger: A Critical Reader*, eds. H. Dreyfus & H. Hall, Oxford England, Blackwell. 1992 pp. 186-208.

Harries, K. (1990), Introduction. In: *Martin Heidegger and National Socialism: Questions and Answers*. eds. G. Neske & E. Kettering. New York: Paragon House, pp xi-xl.

Heidegger, M. (1927). *Being and Time*. New York: Harper & Row, 1962. Magyarul: *Lét és idő*. 2. jav. kiad. ford.: Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István. Osiris Kiadó, 2004.

Heidegger, M. (1929). *What is metaphysics?* In: *Martin Heidegger: Basic Writings*, ed. D Krell. New York: Harper & Row. 1977, pp 92-112 - Magyarul: *Mi a metafizika?* ford.: Vajda Mihály. In: *M. Heidegger: „...költőien lakozik az ember...” - Válogatott írások*. szerk. Pongrácz Tibor, Budapest/Szeged: T-Twins Kiadó/Pompeji, 1994.

Heidegger, M. (1933) The self-assertion of the German university. In: *The Heidegger Controversy. A Critical Reader*. ed. R. Wolin. Cambridge, MA: MIT Press, 1991, pp. 29-39. Magyarul: Heidegger, M. *Az idő fogalma; A német egyetem önmegnyilatkozása; A rektorátus 1933/34.* ford., bev.: Fehér M. István Bp.: Kossuth Kiadó, 1992.

Heidegger, M. (1968) Time and Being. In: *One Time and Being*, ed., trans.: J. Stambaugh. Chicago UP 1972 .

Heidegger, M. (1983) *The Fundamental Concepts of Metaphysics: World, Finitude, Solitude*, trans: W. McNeill & N. Walker. Bloomington, Indiana UP, 1995 Magyarul: *A metafizika alapfogalmai. Világ – végesség – magány*. ford.: Aradi László, Olay Csaba. Bp.: Osiris Kiadó, 2004.

Heidegger, M (1984), *Hölderlin's Hymn 'The Ister'*. trans. W. McNeill& J. Davis. Bloomington Indiana UP, 1996

Kisiel, T (2002), *Heidegger's Way of Thought: Critical and Interpretive Signposts*. New York: Continuum.

Lacoue-Labarthe, P. (1990), *Heidegger, Art and Politics*. Oxford, England: Basil Blackwell.

Ludz, Ursula ed. (2004), *Letters: Hannah Arendt and Martin Heidegger 1925-1975*. New York: Harcourt.

Ott, Hugo (1993) *Martin Heidegger, Political Life*. trans. A Blunden. London, Harper-Collins

Safranski, R. (1998) *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, trans. E. Oserts. Cambridge, MA: Harvard UP. Magyarul: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. ford: Rácz Péter, Schein Gábor, Tatár Sándor. Budapest: Európa, 2000.

Stolorow, R.D. (2006) Heidegger's investigative method in 'Being and Time'. *Psychoanal. Psychol.*, 23:594.602

Stolorow, R.D. (2007a), *Trauma and Human Existence: Autobiographical, Psychoanalytic and Philosophical Reflections*. New York: Routledge.

Stolorow, R.D. (2007b), *Trauma and Human Existence: Implications for Heidegger's Conception of Mitsein*. Doctoral dissertation, Dept. of Philosophy, U of California at Riverside

Stolorow, R.D., Atwood. G. E & Orange, D.M. (2002), *Worlds of Experience: Interweaving Philosophical and Clinical Dimensions in Psychoanalysis*. New York: Basic Books

Thomson, I.D. (2005) *Heidegger and Ontotheology: Technology of Politics of Education*. Cambridge, England: Cambridge UP

Vogel, L. (1994) *The Fragile 'We': Ethical Implications of Heidegger's Being and Time*. Evanston, IL: Northwestern UP

Wolin, R, ed. (1991) *The Heidegger Controversy: A Critical Reader*. Cambridge, MA: MIT Press.

Young-Bruehl, E. (1982) *Hannah Arendt: For Love of the World*. New Haven, CT: Yale UP.

**A szerzők köszönetnyilvánítása:** Köszönjük William Bracken Heidegger-kutatónak, akinek bátorítása és tanácsai nagyban hozzájárultak ennek a tanulmánynak a kidolgozásához.