

***PSYCHOLOGIA
HUNGARICA
Caroliensis***

2022, 10. ÉVFOLYAM, 4. SZÁM

A Károli Gáspár Református Egyetem és a L'Harmattan Kiadó közös kiadása

Cím: 1088 Budapest, Reviczky u. 4.

Felelős kiadó: Gyenes Ádám és Dr. Sepsi Enikő

Felelős szerkesztő: Dr. Vargha András

© Károli Gáspár Református Egyetem, 2025

© A kötetben publikáló szerzők, 2025

SSN 2064-2504 (Nyomtatott)

ISSN 2064-2504

Megjelenik

A L'HARMATTAN KIADÓ GONDOZÁSÁBAN

Kiadványterv

KASEK ROLAND | www.kasek.com

A nyomdai előkészítést

Csernák Krisztina, a nyomdai munkákat a Könyvpont Nyomda Kft. végezte

Kiadó

KÁROLI GÁSPÁR REFORMÁTUS EGYETEM PSZICHOLÓGIAI INTÉZETE

A kiadásért felel: Sepsi Enikő

Levélcím: KRE Pszichológiai Intézet, H-1037 Budapest, Bécsi út 324

telefon: +36 1 430 2349

www.kre.hu

TARTALOM

- A szerkesztő előszava 5

- Krékits József:
In memoriam Vajda Mihály (1935-2023) 7

- Szummer Csaba:
A „Lét és idő”-től a lét és a természet görög tapasztalataig 11

- Gyenge Zoltán:
A lét értelme mint időbeliség 26

- Fazekas Tamás:
Az életnek nincsen értelme – ah, mily megkönnyebbülés! 35

- Schwendtner Tibor:
*Heidegger értelem-fogalmának jelentősége
a daseinanalízis számára* 43

- Schwendtner Tibor:
Egzisztenciafilozófia volt-e valaha a Lét és idő? 55

- Szummer Csaba:
Az álom jelentősége Binswangernél és Foucaultnál 69

- Krékits Józse:
Értelemkeresés az álmokban 79

SZERKESZTŐSÉG

A LAP ALAPÍTÓJA VASS ZOLTÁN
SZUMMER CSABA | főszerkesztő

ROVATVEZETŐK

FERENCZI ANDREA | könyvszemle, interjú
MIRNICS ZSUZSANNA | személyiséglélektan
PÁLI JUDIT | fejlődés- és neveléslélektan, iskola- és fejlődésneuropszichológia
KÖVI ZSUZSANNA | pszichometria
KISS PASZKÁL | szociálpszichológia

SZERKESZTŐSÉGI TITKÁR

SÜLE ZSUZSA

TUDOMÁNYOS TANÁCSADÓ TESTÜLET

BAGDY EMŐKE, Károli Gáspár Református Egyetem, Magyarország
BERECZKEI TAMÁS, Pécsi Tudományegyetem, Magyarország
BERGMAN, LARS. R., University of Stockholm, Svédország
BUDA BÉLA †
CSABAI MÁRTA, Szegedi Tudományegyetem, Magyarország
DELANEY, HAROLD, University of New Mexico, USA
DEMETROVICS ZSOLT, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Magyarország
DÜLL ANDREA, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Magyarország
FRECSKA EDE, Debreceni Tudományegyetem, Magyarország
GREZSA FERENC, Károli Gáspár Református Egyetem, Magyarország
HOYER MÁRIA, Semmelweis Egyetem, Magyarország
KISS ENIKŐ CSILLA, Károli Gáspár Református Egyetem, Magyarország
PATAKY ILONA, Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Magyarország
PÉLEY BERNADETT, Pécsi Tudományegyetem, Magyarország
RÁCZ JÓZSEF, Eötvös Loránd Tudományegyetem, Magyarország
RÓZSA SÁNDOR, Károli Gáspár Református Egyetem, Magyarország
SZABÓ ATTILA, University of Oslo, Norway
SZOKOLSZKY AGNES, Szegedi Tudományegyetem, Magyarország
TAMÁS FAZEKAS, Universitäts Wien, Ausztria
TÚRY FERENC, Semmelweis Egyetem, Magyarország
VARGHA ANDRÁS, Károli Gáspár Református Egyetem, Magyarország

A SZERKESZTŐ ELŐSZAVA

2023 októberében a *Magyar Daseinanalitikai Egyesület* „Lét és értelem” címmel hirdette meg éves konferenciáját. A *PHC* 2023/2-es száma az ott elhangzott előadásokból közöl ötöt szerkesztett változatban, és egy további tanulmányt. Az előadások címei magukért beszélnek, két előadással kapcsolatban azonban szükséges némi magyarázat. A konferencia szervezői játékos módon tudományos párviadalra buzdították Fazekas Tamást és Schwendtner Tibort, hogy fejtsek ki álláspontjukat a következő kérdés kapcsán: „Kell-e, hogy értelme legyen az életnek?” Fazekas konklúziója így hangzik: „Elképzelhető, hogy maga a kiinduló kérdés, ’Van-e az életnek értelme?’ – értelmetlen. Viszont együtt haladhatunk a pácienssel vagy a filozófussal azon az úton, hogy értelmeket keressünk az egzisztencia számára, a *Dasein*-t és magát a létet csodálva.” Schwendtner álláspontja pedig ez: „Az élet értelme nem lehet külsődleges, nem lehet előre adott egy konkrét ember számára.” Az azonban „*az egyes emberek számára döntő jelentőségű, hogy értelmet találjanak a saját életük számára.*” (kiemelés az eredetiben) A két tanulmányt elolvasva a szerkesztő úgy döntött, hogy a jelen folyóiratszámába (másodközlésként) beleilleszti Schwendtner egy másik tanulmányát is, amely ugyancsak az értelem szerepével foglalkozik az emberi létezésben.

Fájdalmas módon egyesületünknek ez volt az utolsó olyan konferenciája, amelyen Vajda Mihály részt vehetett. Heidegger filozófiájának mélyreható ismerete folytán, valamint varázslatos személyisége okán Misu meghatározó szerepet játszott az egyesület több mint két évtizedes történetében. Ezt a folyóiratszámot, valamint 2024-es konferenciánk egyik panel beszélgetését Misu emlékének szenteljük.

Szummer Csaba,
a Magyar Daseinanalitikai Egyesület főtitkára

IN MEMORIAM VAJDA MIHÁLY (1935-2023)¹

KRÉKITS József

„Daseinanalitikusok. /.../ Rendes és érdekes társaság. Maga az elmélet nagyon érdekes, vonz engem, de egyet nem tudok, s nem is fogom soha megtudni: miben különbözik a daseinanalitikus terápia a másfélektől.”

(Vajda Mihály: *Szókratészi huzatban*, 36. old.)²

2023 november 23-án elhunyt Vajda Mihály Széchenyi-díjas filozófus professzor, aki 2004-től volt tagja a Magyar Daseinanalitikai Egyesületnek (MDE). Egy hónappal halála előtt még részt vett egyesületünk 4. Konferenciáján (Lét és értelem), hozzászólásaival emelte az esemény színvonalát, meleg humorával pedig a hangulatát. Korábbi konferenciáinkon rendszeresen előadott, szemináriumainknak meghatározó tudós résztvevője volt.

Vajda Mihály 1935-ben született Budapesten, gyermekkorának meghatározó élménye volt a második világháború, melyet 9-10 évesen a budapesti gettóban vészelt át szüleivel együtt. Mind a gettóbeli lét, mind Budapest bombázása hosszú hónapokig tartó folyamatos életveszélyt jelentett számára.

1960-ban fejezte be egyetemi tanulmányait az Eötvös Loránd Tudományegyetem filozófia-német szakán, majd 1961-től a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Intézetének tudományos munkatársa lett, 1967-ben védte meg kandidátusi disszertációját. Pályafutását a később Budapesti Iskolaként ismertté vált Lukács György-tanítványi kör tagjaként kezdte, Heller Ágnes, Fehér Ferenc, Márkus György mellett, akik valamennyien neves filozófusokká váltak. 1968-tól a Lukács-iskola tagjai elkezdtek távolodni mind Lukácstól, mind a hivatalos marxizmustól. Ennek következtében Vajda 1973-ban elvesztette akadémiai állását. Akkoriban német nyelvtanításból és fordításból élt. 1977-től Brémában volt vendégprofesszor, 1980-tól többször meghívták Amerikába előadni. A z 1989-es rendszerváltás után rehabilitálták, 1990-től 2000-ig a debreceni Kossuth Lajos Tudományegyetem (ma: Debreceni Egyetem) Filozófiai Tanszékének tanszékvezetője és egyetemi tanára volt. 1992-ben védte meg akadémiai doktori értekezését, 2000-ben a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Bizottságának elnökévé választották, 2001-ben az Akadémia levelező, 2007-től rendes tagja lett. 2005-től professzor emeritus a debreceni egyetemen, 2009-től a Magyar Tudományos Akadémia Filozófiai Kutatóintézetének igazgatója volt.

¹ Másodközlés: eredeti megjelenés angol nyelven: In memoriam Mihály Vajda. Daseinsanalyse 40 (2024) 193-196. a főszerkesztő engedélyével.

² Vajda 2009b.

Kutatásaiban először Edmund Husserl fenomenológiájával és Max Scheler munkásságával foglalkozott, majd a fasizmusról írt monográfiát, amely angolul jelent meg (*Fascism as a Mass Movement*, 1976) először, majd 1995-ben magyarul. Az 1970-es években Vajda marxizmus-kritikai írásai olasz nyelven láttak napvilágot a *Marxon túli társadalmi rendszerek* (*Sistemi sociali oltre Marx*, 1980), valamint angolul, *The State and Socialism* (1981) címmel. 1989-ben jelent meg magyarul az *Orosz szocializmus Közép-Európában* című írásműve, melyet németre is lefordítottak (*Russischer Sozialismus in Mitteleuropa*, 1991).

Eltávolodva a marxizmustól Vajda Heidegger filozófiájával kezdett el foglalkozni. 1989-ben egy munkacsoportot hozott létre, melynek tagjai szemináriumokat tartottak Heideggerről, és lefordították a filozófus főművét, a *Lét és időt* magyarra. (Addig csak szekunder irodalom jelent meg magyarul Heideggerről, köztük az MDE tiszteletbeli elnökének, Fehér M. Istvánnak az 1984-ben kiadott *Martin Heidegger* című monográfiája.) A *Lét és idő* 1989-ben jelent meg magyarul. Az első kiadáshoz Fehér M. István írt egy 80 oldalas *Előszót*. A *Lét és idő* azóta két újabb kiadást ért meg magyar nyelven (2004, 2019). A 90-es évek elején Vajdát a posztmodern kezdte el foglalkoztatni. 1993-ban megjelentette *A posztmodern Heidegger* című tanulmánykötetét. A kötet tézise az volt, hogy a kései Heidegger műveiben a posztmodern szemlélete mellett érvel: a posztmodern „szemben a romantikával nem antimodern... Nem a modern tagadása. Nem észellenes, csupán az ész (a diszkurzív logika) univerzális igényét nem ismeri el jogosultnak. Pluralista világszemlélet. (...) Ennek megfelelően nem hisz az egységes és univerzális világtörténelemben ... amely a megváltás, a nagy kibékülés felé haladna; úgy véli, különféle, s előre meg nem írt történetek vannak ... egymás mellett. (...) Csak polifon béke lehetséges. Az egység hazugság és terror.” (Vajda 1993. 189).

Úgy vélem, hogy e sorok mögött ott rejlik mind a gyerekkorban elszenvedett náci terror, mind pedig Vajda marxista korszakának keserű tapasztalata. Ha valóban önkritikák vagyunk, akkor tudnunk kell, hogy „igazságra törekvésünknek” ezen tapasztalatok birtokában „már nem szabad az ember szabadságát korlátoznia. A mások szabadságán nem szabad többé igazságunknak csorbát ejtenie.” (Vajda 1993. 190 – kiemelés az eredetiben). Ahogyan Heidegger mondja, szabadságunk mindig „korlátozott szabadság”. Később Heidegger *Levél a humanizmusról* (1946/1978) című tanulmányának híres passzusát idézi Vajda, és ebből eredezteteti mondandóját: „Az ember nem a létezők ura. Az ember a lét pásztora.”

Ez a híres *bon mot* baljós módon válik egyre fontosabbá az ezredfordulót követően a globális felmelegedés és a pandémia korszakában. A modernitás embere még úgy vélte, hogy képes uralni a természetet. Élete utolsó fél évszázadában azonban Heidegger ezt egyre meggyőzőbben cáfolta. Azt demonstrálta, hogy a „létfeledés” időszakában az ember már nem látja a létet, csupán a létezőket, és azokat is csak, mint uralma kiterjesztésére váró objektumokat. A posztmoderni-

tásban egy józan önkorlátozásra, Vajda kifejezésével „szerénységre” (1993) lenne szükség mind egyéni, mind közösségi szinten. Azaz az emberiségnek nem elsősorban a külső természetén („Physis”), hanem önmaga természetén kellene megtanulnia uralkodnia, hiszen ő maga is a természet része. Egy másik írásában Vajda az emberi önismeret fontosságáról ír. Az idősebb kori összegyűjtött műveinek egyik részét kötetbe rendező könyv címe: *A személyes emlékezet filozófiája* (2016). Ennek címadó esszéjében Vajda Nietzsche-t (1995) idézi: „Fokozatosan kiderült számomra, hogy eddig minden nagy filozófia; nem más, mint szerzőjének önismerete és egy fajta akaratlan és észrevétlen mémoires.” (Id. Vajda 2016, 1078-1079). Úgy látja, hogy Szókratészhez hasonlóan az embernek ki kell állnia a saját tapasztalatai által megérlelődött igazságai mellett, akkor is, ha ez a korszellemnek vagy a hatalomnak, illetve a rövidtávú hasznosság elvének ellent mond. A „Gnóthi seauton!” delphoi felszólítása erre irányul, az embernek meg kell ismernie önmaga természetét ahhoz, hogy megtalálja a helyét a Természetben.

Bár korábban csak könyvekből olvasott a daseinanalízisről, csatlakozott az egyesületünkhöz. Ez a döntése a személyes szimpátián és a benne lévő kíváncsiságon túl az önismeret iránti vágyából következett. Sajnos csupán egyetlen tanulmánya jelent meg a *Daseinsanalyse* évkönyvben, 2009-ben, *Die berechtigte Ausnahme* (A jogos kivétel) (Vajda 2009) címmel.

„Misu.” Mindenki így szólította, a nála sokkal fiatalabbak is. Tudta, hogy egy ember tekintélye nem ezen múlik, meg egyébként is, a tekintély mint olyan teljesen közömbösen hagyta. Gyakran önirónikusan megkérdőjelezte saját kijelentéseit is, mondván, ő nem igazán ért ehhez. Mindig kész volt a vitára, ha nem értett valakivel egyet, de a vita közben odafigyelt a másik érveire. Soha nem sértődött meg azon, ha nem sikerült konszenzusra jutnia valakivel. Az elvei mellett azonban határozottan kiállt. Erre jó példa, hogy 2017-ben (3 évvel a Krím elfoglalása után), amikor Vlagyimir Putyin Magyarországra látogatott, Misu korábbi munkahelyén (Debrecen), ahol professzor emeritusi kinevezését kapta, a szenátus díszpolgári címet szavazott meg Putyinnak. Misu válasza erre az volt, hogy visszaküldte saját kinevezését a rektornak.

2022-es konferenciánkon, melynek címe *Álom és egzisztencia* volt, több saját álmáról is beszámolt. Az egyik így hangzott: „Temetésem volt, hozták a koporsómat. Fogadtam a vendégeket, mondtam nekik, hogy örülök, hogy ennyien eljöttek a temetésemre, de ... de mit fogtok rólam mondani?” Bátor gesztus volt, a heideggeri halál-felé-tartó-lét egzisztenciáléjának demonstrálása. Misu maradandó hatást gyakorolt mindannyiunkra. Hiányát még hosszú ideig érezni fogjuk szemináriumainkon és találkozóinkon. Kedves Misu! Hát én most ennyit tudtam mondani Rólad.

Krékits József,
a Magyar Daseinanalitikai Egyesület elnöke

IRODALOM

- Heidegger, Martin 2004. *Lét és idő*. (Ford. Vajda M., Angyalosi G., Bacsó B., Kardos A., Orosz I.) Osiris, Budapest.
- Heidegger, Martin 1978. Brief über den „Humanismus“. In: *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt, 311-360.
- Nietzsche, Friedrich 1995. *Túl jón és rosszon.*, Ikon Kiadó, Budapest.
- Vajda Mihály 1993. *A posztmodern Heidegger*. T-Twins és Századvég, Budapest.
- Vajda Mihály 2009a. Die berechtigte Ausnahme. *Daseinsanalyse*, 18-25.
- Vajda Mihály 2009b. Szókratészi huzatban. Pozsony, Kalligram Kiadó
- Vajda Mihály 2016. A személyes emlékezet filozófiája. In (uő.) *A személyes emlékezet filozófiája*. Linceum – Kalligram, Budapest, Pozsony, 1077-1104.

A „LÉT ÉS IDŐ”-TŐL A LÉT ÉS A TERMÉSZET GÖRÖG TAPASZTALATÁIG*

SZUMMER Csaba

„/.../ a Lét és időből az a közeg hiányzik,
melyben az ember történelmet csinálhatna.”
(Vajda, 1993, 84)

BEVEZETÉS

Heidegger 1945-46 táján ezt írja naplójában: a filozófus a „lét által tollbamondottakat a nyelvbe írja be.” (GA 97. 86.; id. Schwendtner, 2023, 125.)¹ Nem ő a szerzője tehát saját gondolatainak, hanem maga a lét. Hogyan jutott el idáig kezdeti filozófiájától, amelynek *fókuszában* az egyéni döntés, a felelősség és a *szabadság problémája állt*? Mi a lényege a késői filozófiájának, az úgynevezett „létfilozófiának”, amely sok tekintetben *tagadja* az ember szabadságát? Ezekre a kérdésekre keresek alább választ. Írásomban átveszem Schwendtner Tibor több, véleményem szerint alapvető jelentőségű meglátását Heideggerrel kapcsolatban, elsősorban a rektori korszakot és Heidegger léttörténeti gondolkodását illetően. Ugyanakkor, mint látni fogjuk, Heidegger szellemi fejlődését *autochtonabb* természetűnek, azaz a társadalmi és történelmi feltételektől, valamint Heidegger élettörténeti epizódjaitól függetlenebbnek látom annál, ahogyan azt Schwendtner interpretálja.

A LÉT ÉS IDŐ MONUMENTÁLIS TORZÓJA

A *Lét és idő* sokak szerint a huszadik század legnagyobb hatású bölcséleti munkája. Írója axiomatikus módszerességgel, ugyanakkor költői inspirációval épít fel benne egy olyan leírást az emberről, amely a döntésen és a szabadságon alapul. Az emberi lény, Heidegger kifejezésével a *Dasein*, „mindig egzisztenciájából, önmagának abból a lehetőségéből érti meg magát, hogy önmaga vagy ne önmaga legyen.” (*Lét és idő*, 28.) A *Dasein* az a létező, „amelynek létében magára erre a létre megy ki a játék.” (*Lét és idő*, 225.) A *Lét és idő* lényegi módon

* A tanulmány megírását az OTKA „Affektivitás, fantázia, emlékezet: nem-intencionális tudatformák Kanttól a fenomenológiáig” című, 138745 számú pályázata támogatta.

¹ Heidegger napló-részleteit (GA 94; GA 97), valamint két másik szövegét (GA 36/37; GA 79) Schwendtner Tibor különböző írásaiból idézem, az ő fordításában. (GA = Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main.)

határozta meg a huszadik századi egzisztencialista filozófiát mind közvetlenül, mind pedig Jean-Paul Sartre *A lét és a semmi* c. művének közvetítésével. Írója mégsem elégedett a könyvvel. Nem lehet elégedett. Az emberi lét leírását ugyanis csupán eszköznek szánta egy nagyobb cél elérésére. Heidegger azért kezdett bele a könyv megírásába, hogy az emberen keresztül *magát a létet* értse meg. A könyv így fejeződik be: „A lét interpretációjára vonatkozó *vita* nem simítható el, *mert még soha ki sem robbant*. [...] már a *vita* kirobbantása is előkészületeket igényel.” E vizsgálódás, azaz a *Lét és idő*, „még csak *úton van*” ahhoz, hogy előkészítse a lét értelmére vonatkozó vitát. A könyv két kérdéssel zárul. „Vezet-e út az eredendő *időtől* a *lét* értelméhez? Vajon maga az *idő* a *lét* horizontjaként nyilvánul meg?” (*Lét és idő*, 2004. 500. – kiemelések az eredetiben)

Két évtizeddel később, 1947-ben, a *Humanizmus-levélben* (Levél a „humanizmusról”) Heidegger ezt írja: „Többnyire úgy vélik, hogy a *Lét és idő* kísérlete zsákutcába jutott. Ne törődjünk most ezzel a véleménnyel.” Majd így folytatja: az a gondolkodás, „mely a *Lét és idő* című értekezésben megkísérelt néhány lépést megtenni, még ma sem jutott túl ’létén és időn’. Meglehet, hogy a gondolkodás egynemely dolgában [*Sache*] eközben elmélyült.” (Heidegger 1947/2003. 317) Korábban pedig azt írja, hogy a *Lét és idő* publikálásakor „az első rész harmadik szakaszát, az „*Idő és lét*”-et visszatartottam. (vö. *Lét és idő*, 57.), mert „a gondolkodás ezt a fordulatot”, a szubjektivitást elhagyó fordulatot

„nem tudta kellően kimondani, és így a metafizika nyelvének segítségével nem is tört át. Az 1930-ban megfogalmazott és előadott *Az igazság lényegéről* című előadás, mely csak 1943-ban jelent meg, némi bepillantást nyújt a *Lét és időt* követő gondolati fordulatba, mely az „*Idő és lét*”-hez visz át. Ez a fordulat nem a *Lét és idő* álláspontjának megváltozása, merthogy először ebben jut el a megkísérelt gondolkodás annak a dimenzióknak a helyére, melyből tapasztalattá tehető a *Lét és idő*, mégpedig a *létfeledettség* alaptapasztalatából.” (Heidegger 1947/2003. 305.)

Heidegger számára tehát a könyv harmadik, nem publikált szakaszának megírása közben válik világossá, hogy *az ember felől* nem tudja megérteni a létet. Ehelyett egy olyan megközelítést kell alkalmaznia, amelyben – a *Lét és idő* szavaival – „*az idő a lét* horizontjaként nyilvánul meg.” A *Lét és idő* 1927-ben jelenik meg. Heideggernek hosszú és termékeny élet adatik, amelynek hátralévő mintegy 50 évét azzal fogja eltölteni, hogy a lét történetét rekonstruálja. *Új kezdetet* akar ezzel előkészíteni a szerinte véglegesen kifáradt és kiüresedett Nyugat számára. 1929/30-as előadásaiban, valamint az említett *Az igazság lényegéről* című előadással már elindul ezen az úton.

A GÖRÖG KEZDET ÉS „A MÁSIK KEZDET”

A léttörténeti gondolkodás nem egységes. Didaktikai okokból kezdjük a késői szakasz bemutatásával. 1943-ban, Hölderlint méltatva, aki a 30-as évek közepétől haláláig döntő hatást gyakorolt rá, Heidegger tömören összefoglalja saját léttörténeti gondolkodását. Hölderlin költészetének „szava: szent.” Azért szent, mert e költészet „az Istenek meneküléséről szól. Azt mondja, hogy az elmene-kült Istenek kímélnék minket.”, azaz nem jelennek meg a számunkra. Egészen addig kímélnék minket, míg fel nem eszmélünk szendergő állapotunkból, és képessé nem válunk arra, „hogy közelükben lakjunk. [...] Szükséges marad ezért, hogy előkészítsük a tartózkodást e közelségben”, az Istenek közelségében. Így tesszük meg az első lépést az úton, mely arra a helyre vezet, „ahol illőn felelünk meg a sorsnak, ami Hölderlin költészeté.” Ez a költészet mindennél alkalmasabb arra, hogy *előkészítse* az Istenek közelségében való tartózkodást. Ám ezáltal még nem érkezünk el az Istenek közelségébe, jelzi a feladat irdatlan nehézségét Heidegger. Még „csak ama helység előhelyére érünk el, ahol talán megjelenik 'az Istenek Istene'”. Nem az embertől függ azonban, hogy végbemegy-e a világ jelen állapotának fordulata. Már csak azért sem tőle függ, „mert az emberi meszterkedés”, melynek jellegét ez a világgállapot határozza meg, egyúttal erre a világgállapotra „ráhanyatlottan van.” Mit kell akkor tennie az embernek? Megtehetjük és meg is kell tennünk az első lépést azon a hosszú, nagyon hosszú úton, amely elvezethet „ama helység előhelyére”, ahol egyszer talán megjelenik majd „az Istenek Istene”. (Heidegger 1998. 207.)

A létfilozófia – jóllehet, még csupán költői metaforákban, ám mégis szinte teljes fogalmi vértetben – itt lép először a nyilvánosság elé. Heidegger a Hölderlin-előszóban a léttörténeti gondolkodás alapfogalmait vonultatja fel előttünk. Ezek – Schwendtner (2013) interpretációjára támaszkodva – a következők: a „lét” (*Sein*, „y”-nal írva), a „létfelejtés” (*Seinsvergessenheit*), a „lételhagyottság” (*Seinsverlassenheit*) és az esemény (*Ereignis*) fogalmi. Az „Istenek Istene” maga a lét (*Sein*), amely a történelem elmúlt két és félezer évében, a létfelejtés korszakában egyre inkább elfordult az embertől. A szubjektivitást elhagyó gondolkodói fordulata után Heidegger már úgy látja, hogy az ember sorsát nem ő maga határozza meg, hanem a lét története (*Seinsgeschichte*). A *Dasein* továbbra is a létmegértő létező marad, vagyis az ember alapjában létmegértő módon egzisztál. Lehetőségei azonban kimerülnek abban, hogy felkészítse magát az eseményre (*Ereignis*). „A lét eseményként lényegül.” (*Das Sein west als das Ereignis.*) (GA 65. 236, idézi: Schwendtner 2013. 57.) Az esemény a lét gondolásának új alapítása, az ember újjászületése, a *Dasein* valóban létmegértővé létezővé válása. Az esemény a „másik kezdet” (*anderer Anfang*) eljövetele valamikor a távoli jövőben, amikor az ember újra képes lesz az istenek közelében lakozni, azaz kiállni a lét igazságának a tisztásába. (lásd később)

De mi is ez a „másik kezdet”? Schwendtner (2013, 56.) a következő módon vázolja fel a fogalmat. Az első kezdetet Heidegger szerint a 6. és 5. század fordulójának korai görög filozófusai, nevezetesen Anaximandrosz, Hérakleitosz és Parmenidész vitték végbe, jelentős részben olyan alapszavak – például „*apeiron*”, (ősanyag) „*phüszisz*”, (természet) „*logosz*”, (a kozmoszt uraló rend, illetve ezt a rendet leíró beszéd), „*alétheia*” (igazság) – megalkotásával, amelyek megalapozták a nyugati kultúra fejlődését. Ekkor gyullad ki az *a fény – a lét fogalmi és tapasztalati megragadása* – a Nyugat számára, amelynek a világosságából mind a mai napig élünk. A következő két és félezer évben azonban a *Dasein* egyre jobban elhagyja a létet. Ez a létfelejtés és lételhagyottság korszaka, amit Heidegger metafizikának is nevez, amelyben az ember *magát a létet már nem látja, csupán az egyes létezőket*. A tekintetet, – írja Heidegger 1949-ben a „Bevezetés a *Mi a metafiziká?-hoz*” c. írásában –, amellyel a létezőket látja, a *Dasein* „a lét fényének köszönheti.” Ugyanakkor a fény maga, „vagyis az a valami, amit az ilyen gondolkodás fényként tapasztal, már nem kerül ezen gondolkodás látókörébe; hiszen az a létezőt mindig és csakis a létező szempontjából állítja maga elé.” (Heidegger 2003. 335.). A létfelejtés korát a *létezők fölötti számító uralom minden határon túli kiterjesztésének szándéka* jellemzi. E szándék miatt az ember a létezőket egyre beszűkültebben, egyre inkább torzítva látja. Szükséges ezért egy *másik kezdet*, amellyel ismét megpillanthatjuk a létet magát, és a létezőket a léttel való kapcsolatukban látjuk, nem pedig mint az uralmunk kiterjesztésének potenciális tárgyait.

A létfilozófia szerint a *Dasein* a létnek alárendelten egzisztál. Ezért nem a *Dasein*től függ, hogy „az esemény”, a fordulat „a jelen világ-állapotban” bekövetkezik-e vagy sem. Ugyanakkor az esemény nem következhet be a *Dasein* nélkül, az emberi döntések részvétele nélkül. Ezek a döntések már nem az átlagember egzisztenciális döntései, amelyeket a *Lét és idő* tárgyal, hanem filozófusok és költők döntései. A *Lét és idő* szerint a halálhoz való előrefutás, azaz a végességünkkel való eltökélt szembenézés leplezi le az ember „számára az akárki–önmagába beleveszettséget”, és szembesíti azzal a lehetőséggel, hogy „önmaga lehessen”. Ezzel érhetjük el az autentikus létezést, amely már el van oldva „az akárki illúzióitól.” A *Dasein* hitelessé válik saját „szüvedélyes, [...] önmagában bizonyos és önmagától szorongó halálhoz viszonyuló szabadságban.” (*Lét és idő*, 2004. 309. – kiemelések az eredetiben) A létfilozófiában Heidegger lényegében visszaveszi az embertől azt a szabadságot, amellyel a *Lét és idő*ben felruházta.

Saját küldetését Heidegger a „másik kezdet” előkészítésében látja. Ez biztosítja majd azt a frissességet a Nyugatnak, amit akkor élvezett, amikor Anaximandrosz és kortársai felfedezik maguknak és az egész Nyugatnak a lét és a létezés csodáját. Fel kell támasztani, és „újraelsajátítva”, vagyis a saját képünkre formálva birtokba kell venni a „görög tapasztalatot”, azt, ahogyan a Szókratész előtti görög filozófusok viszonyultak a léthez. A görög tapasztalat (*die Griechische*

Erfahrung) az a tapasztalási mód, amely a létet engedte megnyilvánulni, önmagából kibomlani, túlcsonduló bőségében kiáradni. A „görög” tapasztalási mód azonban valójában nem kötött a görögséghez. A *Dasein* olyan viszonyulása ez a léthez, amely valóban nyitott a létre, kimeríthetetlenül gazdagnak, bőségesnek érzékeli a létet. Ez lesz majd a „másik kezdet” tapasztalási módja is az esemény eljövetele után.

A létfilozófia nyelve költőibb, egyben enigmatikusabb, mint a *Lét és idő* volt. Ezt a sajátos nyelvezetet, amellyel képes meghaladni a „metafizika” nyelvét, Heidegger a '30-as évek második felében kísérletezi ki magának. Egy olyan időszakban, amikor elsősorban az íróasztalfióknak ír. 1936 és '38 között keletkezik a kései korszak főműve, a *Beiträge, Adalékok a filozófiához (Az eseményről)*. Heidegger maliciózus biográfusa, Rüdiger Safranski így jellemzi az *Adalékokat*: „Heidegger magányos lét-gondolkodása arra vállalkozik, hogy egy Istent fogjon.” (Safranski 2000. 442.) Később, hogy érzékeltesse a mű homályos stílusát, a következő sorokat idézi az *Adalékokból*: Az utolsó istennek az „esemény és a tér-idő szakadékszerűségébe való beleilleszkedése az a háló”, amelyben az utolsó isten fennakad, hogy „szétszakítsa és a maga egyszerűségében bevégezze, isteni módon és különösen, mint a legidegenebb minden létezőben.” (GA 65, 471.)

A létfilozófia központi fogalma a *tisztás* vagy *világlás (Lichtung)*, amit Heidegger már a *Lét és idő*ben bevezet. A *műalkotás eredetében (1935-36)* ezt írja a tisztásról:

„A létező mint egész közepette jelen van egy nyitott hely. Van világlás. A létező felől elgondolva e világlás létezőbb, mint a létező. [...] Ennek a világlásnak köszönhetően adott a létező, és váltakozó mértékben ennek megfelelően lesz el-nem-rejtetté. Ám a létező még elrejtett is csak a megvilágított mozgásterében lehet. Minden létezőt, amely utunkba kerül és fellelhető, a jelenlétnek ez a furcsa ellenségeskedése jellemzi, amennyiben mindig elrejtettségre vonul vissza.” (Heidegger 1988. 84-85. – Kiemelés az eredetiben)

Mint említettük, a kései létfilozófia lényege a lét (*Sein, Sein*, Heidegger olykor az áthúzott alakot használja) elsőbbsége, dominanciája a *Daseinnal* szemben. Ennek megfelelően átalakul az egzisztencia (*Existenz*) fogalma és írásmódja is. Az emberi létezés lényege szerint ek-szisztencia (*Ek-sistenz*), ami „tartalmilag a lét igazságába történő ki-állást jelenti.” (*Lét és idő*, 2003. 304.) Az ember jelentősége és mozgástere nagy mértékben redukálódik: „Az ember sokkal inkább maga a lét által a lét igazságába 'vetett', hogy ily módon a lét igazságát óvja, [...] hogy az Isten és az istenek, a történelem és a természet bejutnak-e, és miként jutnak be a lét fénykörébe (*Lichtung*) – jelen és távol vannak-e –, arról nem az ember dönt.” ((GA 9 330., (ford. Schwendtner Tibor); vö. *Lét és idő*, 2003. 307.)

Mint láttuk, Heidegger a *Humanizmus-levél*ben többek között a *Lét és idő* és a szubjektivitást elhagyó gondolati fordulat kontinuitását hangsúlyozza. Vajda

Mihály (1993) ugyanakkor a diszkontinuitás mellett érvel, úgy látja, hogy a *Lét és idő* megközelítése és fogalomrendszere lehetetlenné tette, hogy Heidegger meghaladja az általa metafizikainak nevezett újkori gondolkodást. Hiszen a *Lét és idő* a mindennapi létből akarja megérteni az embert, abból, ahogyan az eszközvilágba belevetve él és tevékenykedik. A könyv első szakaszának leírása szerint ez a lét „hanyatló lét.” Vajda ugyanakkor rá mutat, hogy ez a fajta létezési mód nem a *conditio humaná*-t, csupán a modernitás emberének léthelyzetét jellemzi. Vajda értelmezésében, amikor Heidegger a '30-as évek közepén felfedezi magának a korai görögség lét-, és természetfogalmát, a *physis*, és ennek segítségével képes kitörni a *Lét és idő* történelmietlen lét-, és emberfelfogásából. A létfeladás Heideggernél 1935-től kezdődően „*physis*-feledés”. (Vajda 1993, 75) A *physis* a Szókratész előtti görögség lét-, egyben természetfelfogása, amelyben ember és lét egymásra van utalva. Ember és lét kapcsolata azonban nem egyenrangú. A lét a domináns fél. „A *physis* a keletkezés, az önmagát a rejtőzködőből kihozás, s így annak előállítás”, idézi Vajda Heideggert. (Heidegger 1976, 12 – id. Vajda, 1993. 76.) Heidegger interpretációjában a görögök felfogásában az ember alkotó aktivitás „a keletkezés, az önmagát a rejtőzködőből kihozás folyamata, azaz *maga a physis*, ahol a rejtőzködő először áll elő [...]” (Vajda, 1993. 77.) Vajda felfogásában a korai görög természet-, és létfelfogás azt jelenti, hogy a „rejtőzködő önmagát kényszeríti létre az ember által”. Az ember pedig „arra kényszerítetik, hogy erőszakot alkalmazzon az ellenállhatatlan” léttel szemben, hogy ezzel „segítse” a rejtőzködőt önmaga-előállításában. Ezen az aktuson keresztül, „amely a *physis* aktusa”, az ember maga ittlétre „szoríttatik.” (Vajda, 1993. 78.) „A keletkezés, a rejtőzködőből magát előhozás folyamata”, azaz a *physis*, a természet-lét, „és az emberi alkotás, az emberi” ittlét azonosak.” (Uo. 79.) A *physis*, vagyis a „feltörekvő-időző működés” az emberi alkotásban lép elő a rejtőzködéséből, a *physis* ezáltal létrejön (igazság történik), és ezzel „*logos* és *physis* különválnak.” (Uo.79.) A lét tehát lényege szerint *feltörekvő, állandóan létesülő, megnyilvánulni akaró*. Az ember lényege pedig az, hogy a megnyilvánulni akaró létet az alkotásban valósítsa meg.

A NÁCI ELTÉVELYEDÉS

Hogyan jut el Heidegger gondolkodása idáig a *Lét és idő*től? Egyrészt, mint már szó volt róla, Heidegger gondolati fejlődésének belső dinamikája követeli meg, hogy új irányt szabjon saját gondolkodásának. Mivel elégedetlen a *Lét és idő*ben alkalmazott megközelítésével, végrehajtja a szubjektivitást elhagyó fordulatot, amelyet, mint láthattuk, „nem a *Lét és idő* álláspontjának megváltozása”-ként tekint. (Heidegger, 2003. 305.) Másrészt elméleti építkezését a harmincas évek elején minden bizonnyal befolyásolja elköteleződése a náci mozgalom mellett. A kérdés: milyen mértékben és hogyan?

A Fehér M. István (2009) opponensi véleményére adott válaszában Schwendtner megállapítja, hogy a *Lét és idő szinte* teljes következetességgel viszi végig azt a gondolatot, hogy az autenticitáshoz, a legsajátabb lennitudáshoz *elszigeteltség* szükséges. (Schwendtner, 2009. 51.)² „Az elszigeteltség nyilvánvalóvá teszi, hogy [...] a másokkal való *minden együttlét csődöt mond*, ha a legsajátabb lennitudásra megy ki a játék” (*Lét és idő*, 306. – kiemelés Sz. Cs.) Másrészt, hangsúlyozza Schwendtner, kivételt képez a mű 74. paragrafusára, a történetiségről szóló fejezet. Heidegger itt kijelenti, hogy a *Dasein* „lényegszerűen a másokkal való együttlétben egzisztál.” Ennek következtében „története együttes-történet, és mint *történelmi sors* határozódik meg. Ezen a közösség, a nép történetét értjük.” (*Lét és idő*, 442. – kiemelés az eredetiben)

Heidegger 1926-ban írja le ezeket a sorokat. Adódik a kérdés, hogy mennyiben hatott rá a létfilozófia megformálása idején a nemzeti szocialista mozgalom küldetéstudata, és saját szerepvállalása a hatalomra jutott náci mozgalom első két évében? A kérdés megválaszolására Schwendtner egy dinamikus filozófia-történeti koncepciót alkot, a „kihívás-válasz” logikáját. (Schwendtner, 2021. 81.) Ennek lényege, hogy egyfelől „ne tételezzünk sematikus kapcsolatot a kor szituációja és az adott filozófia között”, másfelől „filozófiai természetű, az adott kor filozófiai horizontjára vonatkoztatott válaszként fogjuk föl az illető gondolati teljesítményt.” (uo.) Schwendtner tézise, hogy „a *Heidegger gondolkodásában bekövetkezett fordulópontok elsősorban nem belső filozófiai fejlődés következményei, hanem válasznak tekinthetők Németország és egyáltalán a Nyugat történelmi és ezzel összekapcsolódó szellemi fordulópontjaira*, illetve ezek Heidegger személyes életében való lecsapódásaira.” (Schwendtner, 2021. 86. – kiemelés az eredetiben)

A létfilozófia 1929 környékén kezd kibontakozni. Ebben az időszakban, ahogyan Schwendtner megállapítja, Heideggert „történelmi dimenziójú aktivizmus jellemzi.” (Schwendtner, 2013. 64.) Ekkortájt úgy gondolja, hogy az ember „mint világhétközi lény a létmegértése, a létre való nyitottsága következtében történelmi cselekvésre hivatott.” (uo.) A harmincas évek elejének történelmi változásai kedvezőnek tűnnek Heidegger számára. Olyannyira, hogy úgy érzi, neki magának is szerepet kell vállalnia a történelmi cselekvésben. 1933. április 21-én szinte egyhangúan választják meg a Freiburgi Egyetem rektorának. Miként a német értelmiség nagyobbik, talán túlnyomó része, Heidegger évek óta Hitler lelkes híve. A már-már patológiás felajzottság és megalomán küldetéstudat uralkodó érzületet képviselt a németiség körében Hitler hatalomra jutásának időpontjában, és még közel egy évtizedig. Az első világháború végén a fiatal Heidegger valósággal ujjongott a német háborús vereség láttán, mert lehetőségeket látott benne a Német Császárság korhadt intézményrendszerének megsemmisítésére. (Lásd Schwendtner, 2021; 2024) Most, másfél évtizeddel később hasonlóan

² Köszönettel tartozom Schwendtner Tibornak azért, mert rendelkezésemre bocsájtotta a Fehér M. Istvánnak adott válaszát kéziratos formában.

gondolkozik, ám a tét számára már nem csupán Németország, hanem az egész Nyugat sorsa.³ Kiábrándító, ám ettől még igaz: a múlt század talán legnagyobb elméje mintegy két évre lelkes nácivá lényegül át. Jaspers *Filozófiai önéletrajzában* olvashatjuk, hogy amikor 1933 májusában egy politikai vitájuk során felháborodva megkérdi tőle: „Hogyan kormányozhatná egy olyan műveletlen ember, mint Hitler Németországot?”, Heidegger szemrebbenés nélkül rávágja: „A műveltség teljesen közömbös [...] nézve csak meg, milyen csodálatos a keze!” (Jaspers, 1998. 110. – id. Safranski, 2000. 334.) A Népszövetségből való kilépésről tartott ügyszavazás alkalmából mondott, „Felhívás a német diáksághoz” című 1933. nov. 3-i beszédében Heidegger felszólítja a lelkes diákokat: „Ne tantételek és ’eszmék’ legyenek létetek szabályai. Maga a Führer az egyedüli német valóság és törvény ma és a jövőben.” (Heidegger, 1989. 180. – id. Safranski, 2000. uo.) November 30-án pedig, a tübingeni egyetemen tartott előadásában Heidegger az „új egyetemista” primitivitását magasztalja: „Primitívnek lenni azt jelenti, hogy az ember belső ösztöneire hallgatva ott áll, ahol a dolgok elkezdődnek, a primitivitás azt jelenti, hogy az embert belső erői hajtják. És mivel az új diák primitív, ő hivatott az új tudásigény valóra váltására. Épp azért, mert primitív, az új egyetemista hivatott arra, hogy megfeleljen a tudásigénynek.” (Heidegger, 1989. 177. – id. Safranski, 2000. 332.)

Gyakorlati rektori ténykedésével párhuzamosan Heidegger egy politikafilozófia kidolgozásába kezd, amihez kellő alapot adott aktivista létfilozófiája. Megkísérli olyan irányba fordítani a lét történetének drámáját, amelyben a németiség főszerephez jut. Ehhez persze át kell nevelni a német népet. Schwendtner szerint Heidegger egy „olyan nevelő államnak a létrehozását akarta előkészíteni, mely a német egyetem átalakításán alapul, és a német nép radikális átnevelését irányozza elő.” (Schwendtner, 2013. 54.) Fehér M. István amellet érvel, hogy Heidegger az új német egyetemet a szabadság és az egyéni felelősség alapján képzelte el, nem pedig egy totalitárius állam zsarnoki elnyomásának ideológiai eszközeként. (Fehér, 2009)⁴ Elméleti síkon ez akár igaz is lehetne. Mint láthatuk, a *Lét és idő* 74. paragrafusában Heidegger kijelenti, hogy a közös nyelv, a közös örökség talaján állva egy nép tagjai, pontosabban egy generáció, egy közös sorsnak kötelezhetik el magukat. Egyéni döntéseik így egy irányba mutathatnak. Szerencsésebb korokban ez nemes patriotizmust jelent, mint a magyar reformkor, vagy az 1956-os forradalom esetében. „A német hisztéria” azonban, hogy Bibó István terminusát alkalmazzuk, nem ilyen helyzetet képviselt. Ráadásul Heidegger gyakorlati intézkedései, amelyekkel otrombán, ügyetlenül

³ Az első világháború után az ún. *konzervatív forradalom* hívei, például Thomas Mann, Martin Heidegger, Ludwig Klages, Alfred Schuler, Gottfried Ben, Ernst Jünger, Carl Schmitt úgy vélték, a nyugati kultúra elfáradt és vérfrissítésre van szüksége. A harmincas évek elején többségük, akárcsak Heidegger, már a nácikban látta azt az erőt, amely megváltja majd a Nyugatot.

⁴ „Heidegger a rektori beszédben és másutt nagy erővel, szinte szélsőségesen hangsúlyozza a jövő nyitottságát, eldöntetlenségét (ld. pl. a rektori beszédet záró Platón-idézetet), ezzel az egyén felelősségét, szabadságát.”, írja Fehér M. István. (Fehér, 2009. 82.).

levezenyelt a *Gleichschaltung*-ot a freiburgi egyetemen, teljes mértékben elmentmondanak a „szabadság és egyéni felelősség” Fehér M. által említett eszményének. Egy év sem kellett ahhoz, hogy Heidegger körül elfogyjon a levegő. Nem a náccal való szembeszegülése miatt, ahogyan később állítja, hanem részben a náci párton belüli ellenfeleinek támadása miatt, részben az egyetemi vezetés konzervatív professzorainak az ellenállása folytán.⁵ Egy évnyi kudarcos és dicstelen ténykedés után Heidegger lemond a rektorátusról. Ezt követően fokozatosan visszavonul a politikától.

Tanítani továbbra is taníthat, a könyvei azonban mind nehezebben tudnak megjelenni. 1936-ban úgy dönt, hogy „a fő filozófiai műveit nem szánja többé az ő életidejében történő megjelenésre.” (Schwendtner, 2024. 145.) Meglepő módon ez a legcsekélyebb mértékben sem zavarja. Hallatlan energiával ír zseniális kéziratokat – *többszörre a fióknak*. Mint említettük, ezek nehezen értelmezhető, enigmatikus, olykor homályos szövegek. Az *Adalékok* Heidegger kívánságának megfelelően csak az életműkiadás előrehaladottabb pontján, az 1980-as évek végén jelenik majd meg. A Nietzsche-szemináriumokon (1936–1940) meglepő bátorsággal támadja a rasszizmust és a „biologizmust”. Innentől kezdődően a Gestapo megfigyelés alatt tartja.

A SEYN FILOZÓFUSA

1936/37 táján *éles fordulat következik be a létfilozófiában*. „Az 1929-től tapasztalt filozófiai aktivizmus”, állapítja meg Schwendtner, ekkor „az ellenkezőjére fordult, az eseményre (*Ereignis*) való előkészítő várakozássá változott.” (Schwendtner, 2013. 57.)⁶ Hitlert 1938-ban már a „planetáris főbűnözők” közé

⁵ A „létező náciizmus” ugyanakkor minden bizonnyal jelentősen különbözhetett attól, ahogyan Heidegger az íróasztalánál elképzelte magának a nemzeti szocialista mozgalmat, valamint saját szerepét a náci államban. Magánemberként antiszemita volt, (vö. Schwendtner, 2013. 62.) mint a német értelmiség jelentős, talán nagyobbik része. *filozófiája alapján* ugyanakkor az első pillanattól elutasította a náci rasszizmusát. Már 1930 elején a „biologizmus vakságáról” beszél ezzel kapcsolatban, „az ember történeti egzisztenciális alapvalóságával szemben.” (GA 36/37. 211. – id. Schwendtner, 2013. 62.) Schwendtner rámutat, Heidegger naplóiban jól követhető, hogyan válik egyre kritikusabbá a náci állam nacionalizmusával és militarizmusával szemben: „Ahol egy nép öncélként tétéleződik, az egoizmus gigantikussá fokozódik, [...] a lét vaksága sivár és durva 'biologizmus'-ba bújik, amely a szájhósködést segíti elő.”, írja. (GA 94. 233. – id. Schwendtner, 2024) Ismét csak nem humánumból, hanem a filozófiájából következnak ezek a mondatok.

⁶ Schwendtner (2021) amellett érvel, hogy a lételméleti gondolkodást, közelebről azt, hogy Heidegger a „történelmi dimenziójú aktivizmusból” a másik végletbe, szinte apatikus passzivizmusba csapott át, jelentős mértékben motiválta az, hogy Heidegger elhárítsa a saját, és részben talán népe felelősségét a náciizmus bűneiért. Az ilyen típusú állításokat természetükből fakadóan lehetetlen bizonyítani. A vita kedvéért tegyük fel azonban, hogy így van. A kérdés az, hogy mi ennek a jelentősége a kész mű szempontjából? (A filozófiatörténeti jelentőségét természetesen nem vitatom.) Érvényteleníti-e a késői életművet filozófiai értelemben az, hogy morális szempontból elfogadhatatlan lelki folyamatok inspirálták, nevezetesen a felelősség elhárítása.

Az inspiráció minden alkotó esetében, hogy úgy mondjuk, magánügy. Úgy gondolom, filozófiai szempontból érdektelen, hogy Heidegger esetleg nem csupán autochton okok folytán váltott át a lét-

sorolja naplójában. (vö. GA 69. 78.; GA 96. 40. – id. Schwendtner, 2013. 60.; 2023. 128.) Nem sokkal később – természetesen ugyancsak nem a nyilvánosságna k szánva – kidolgozza a világ első totalitarizmus-elméletét, amelyben a náci államot éppúgy a létfejtés és az emberi machináció (*Machenschaft*) félresikerült próbálkozásaként értelmezi, mint az orosz bolsevizmust és az angol-száz liberális kapitalizmust. *A németiség azonban továbbra is a kiválasztott nép marad.* Saját magát, mint láthattuk, „a lét írno kának” tartja. „Ki a jövőbeli ember, feltételezve, hogy ő még egy történelmet alapít? Válasz: az utolsó isten eljövetele csendjének őrzője – a lét igazságának alapító őre.” (GA 94. 334. – id. Schwendtner, 2024)) Úgy gondolja, küldetése a már említett „másik kezdet” előkészítése, amely új alapításul szolgálhat a kiüresedett nyugati kultúrána k. Ez a „másik kezdet” talán 200 vagy 300 év múlva jön majd el. Ennyi időnek kell eltelnie addig, amíg „az első németek” (ki más?) meghallják a lét szólitását.

A történelem azonban ismét közbe szól. A német összeomlás – minden bizsonnyal Heidegger magát is meglepő – következménye az lesz, hogy hamarosan *újra döntő erővel* képes hatni az európai filozófiára. Francia filozófusok sora keresi fel, akik tapintatosan nem próbálják színvallásra kényszeríteni⁷ 33/34-es szerepvállalását illetően.⁷ Heidegger létfilozófiája a háborút követően 1947-ben,

történelmi gondolkodásra, hanem az önfelmentés vágya is motiválta. Számunkra ennek elsősorban morális jelentősége van, másodsorban alkotáspszichológiai és filozófiatörténelmi. *De nem filozófiái.* Úgy vélem, Freud és a kokain esete itt megvilágító erejű lehet. A Freud–Fliess-levelezésből és más forrásokból arra lehet következtetni, hogy az 1890-es években Freud gondolkodási fegyelmét a kokain erősen rombolta, kritikái érzékét olykor szinte teljesen kikapcsolta, ráadásul nagyzási hőbotort eredményezett nála. Minden attól függ azonban, hogy a kész produktumot, Freud pszichoanalízisét hogyan ítéljük meg. Ha a 20. század egyik legjelentősebb eszmerendszerét látjuk benne, akkor így kell fogalmaznunk: Freud kreativitását, munkabírását és magabiztosságát a pszichoanalízis alap-teleinek megformálása idején, az 1890-es évek második felében az Európában az egy évtizeddel korábban elsősorban általa propagált „varázsszer”, a kokain jelentősen növelte. Freud kreativitását erre redukálni azonban éppolyan meddő próbálkozás, mint Balzac regényíró kvalitásait mértéktelen kávéfogyasztására, vagy Schiller alkotóképességét állítólagos rothadtalma-szagolgtatására vezetni vissza. Egy másik példa filozófiatörténelmi, nevezetesen William James esete. Aldous Huxley a hallucinogén szerek és William James kapcsolatáról írva Bergsonra hivatkozik. „Bergson, amikor megvédte [William] Jamest azokkal szemben, akik elítélték kéjgázás kísérletei miatt, leszögezte, hogy a vegyszer nem okozója volt James figyelemre méltó metafizikai élményeinek, csupán alkalmat adott rájuk.” Hogy hogyan tesz szert valaki ihletre és inspirációra, az a produktum (tudományos elmélet, műalkotás vagy üzleti modell) értéke, relevanciája szempontjából irreleváns. Van, aki megálmodja a teória magját, mint Kekulé a benzolgyűrű szerkezeti modelljét; van, akit a Szentlélek metaforája inspirál, mint Keplert a bolygók mozgástörvényeinek kidolgozásánál, vagy pszichotróp anyagok, mint Thomas de Quincyt, Poet, Baudelaire-t, Rimbaud-t és még sokakat az ópium, Steve Jobsot és Ken Kesey-t az LSD és így tovább.

Ha a fenti analógiát Heideggerre alkalmazzuk, azt mondhatjuk, lehetséges, hogy Heidegger „jellemhibából” hozta létre a lételméletet. Azonban a kész elmélet, a *Sein* és a *Dasein* – a *Lét és idő*höz képest – megváltozott viszonyát felvázoló léttörténelmi gondolkodás, filozófiai ereje ettől teljes mértékben független.

⁷ Mint Schwendtner (2013) rámutat, Amerikába emigrált egykori tanítványa, Herbert Marcuse ugyanakkor 1946-ban magánlevélben nyomatékosan kéri tőle, hogy ítélje el nyilvánosan a náciizmust.

Úgy vélem, Heideggernek itt látszólag egyszerű dolga van, nem kellene mást tennie, mint előhúzni a fiókból totalitarizmus-elméletét. Netán, ha végképp el akarná kerülni az esetleges kényelmetlenségeket, akkor csak annak a náciizmusra és a bolsevizmusra vonatkozó részét. Heidegger azonban nemet mond. Ha nyilvánosan is elhatárolná magát a náci rezsimtől, írja Marcusénak, úgysis

a már idézett *Humanizmus-levél*lel debütál. A mű leszámol a „hamis humanizmussal”, a „szubjektizmussal”, vagyis a szubjektumot a középpontba állító filozófiával. „A metafizika elzárkózik annak az egyszerű lényegi ténynek [Wessensbestand] a belátásától, hogy az ember csak akkor létezik [west] önnön lényegében, ha a lét szólítja. Csak e megszólításból 'volt' ['hat'] képes rálelni arra, amiben lényege lakozik. [...] A lét világló tisztásában [Lichtung] állást nevezem az ember ek-szisztenciájának.” (Heidegger, 2003. 301.) Heidegger nagyobb méltóságot kíván adni az embernek, mint a korábbi humanizmusok. A *Daseinnak* nem az uralomra kell alapoznia méltóságát, hanem arra, hogy ő a lét igazságának az őre. „[...] méltóságát az adja, hogy maga a lét kell, hogy igazságának igazába [Wahrnis] hívja. [...] Az ember léttörténeti lényegében az a létező, melynek léte mint ek-szisztencia abban áll, hogy a lét közelében lakozik. Az ember a lét szomszédja.” (Heidegger, 2003. 316.) Heidegger a *Humanizmus-levél*ben többféle alakban is leírja döbbenetes erejű metaforáját, amely az egész késői mű szlogenje lehetne: „Az ember nem a létező ura. Az ember a lét pásztora.” (Heidegger, 2003. 316.) Pásztorra abban az értelemben, hogy az ember „a lét által a lét igazságába 'vetett', hogy ily módon ek-szisztálva a lét igazságát óvja, hogy így a lét fényében az a létező mint létező, amely van, megjelenjék.” (Heidegger, 2003. 307.)

A következő két évtizedben a *Humanizmus-levél* és Heidegger késői művei nagy erővel hatnak majd a francia filozófia meghatározó szereplőire, Merleau-Pontyra, Foucault-ra, Barthesra, Deleuze-re és Derridára, továbbá a nyolcvanas években fellépő új francia fenomenológus nemzedékre (Marc Richir, Jean-Luc Marion, Dominique Janicaud, Jean-Luis Chrétien). A korai főmű vaktító fényvel világította meg az emberi létezés alapszerkezetét, és abban a szabadság meghatározó szerepét. Heidegger most ugyanazzal a szuggesztív erővel ábrázolja az ember másodhegedűs voltát a lét drámájában, a *Dasein* kiszolgáltatottságát a létnek és a történelemnek. Lényegében minden a léten múlik, nem pedig az emberen. Nemcsak az igazság, hanem a gonosz és a jó is a lét, és nem az ember szintjén dől el. Aminek borzalmas következménye az lenne, *már ha igaz volna*, hogy nem a haláltáborok ölnek, és nem is azok, akiknek a döntéseire felállították a haláltáborokat, hanem a lét maga: „[...] amikor az ember mint szubjektum az elutasítás értelmében semmisít meg”, akkor „A lét mint lét semmit. [...] Csak a lét biztosítja az üdv számára a kegyelemteli megnyílást és a rettenetes számára az átok előnyomulását.” (Heidegger, 2003. 331.)

mindenki csak azzal vádolná, hogy mentegeti magát, ahogyan azok, akik teljes szívükből azonosultak a náccal.

A rektori időszakáról pedig ezt írja a háború után egy hivatalos összefoglalóban (*A rektorátus 1933/34. Tények és gondolatok*): „A rektorság arra jelentett kísérletet, hogy a hatalomra jutott 'mozgalomban', túl annak minden fogyatékosságán és durvaságán, a távolba mutató perspektívát lássuk – azt, ami egy napon talán a németeknek Európa történeti lényege köré való összegyűlést eredményezhetné.” (Heidegger, 1992. 98.) Mint Schwendtner megállapítja, Heidegger lényegében ugyanazzal a tartalommal beszél itt a német küldetésről, mint '33-34-es rektorsága idején.

1949-ben tartott egyik brémai előadásában irritáló szenvtelenséggel sorolja be a náci halálgyárat a „motorizált táplálkozásipar” és a hidrogénbombával való kísérletezések mellé: „A földművelés most nem más, mint motorizált táplálkozásipar, lényegében ugyanaz, mint a hullákkal való foglalatосkodás a gázkamrákban és a megsemmisítő táborokban, ugyanaz, mint országok blokádja és kiéheztetése, ugyanaz, mint a hidrogénbombával való foglalatосkodás.” (GA 79. 27. – id. Schwendtner, 2023. 129.) Később pedig ezt mondja: „Százvezrek hálnak meg tömegesen. Meghálnak egyáltalán? Elpusztulnak. Megölik őket. Meghálnak ők? Hullákkal való foglalatосkodás állományának darabjaivá válnak. A megsemmisítő táborokban észrevétlenül likvidálják őket.” (GA 79. 56. –Schwendtner, 2023. uo.)

HEIDEGGER ÉS AZ ÖKOFILOZÓFIA

Ám Heidegger a fentiek ellenére is a múlt század talán legnagyobb hatású gondolkodója. Ahogyan két évtizeddel korábban a *Lét és idő* pályájára állította a szabadság *par excellence* filozófiáját, a 20. századi egzisztencializmust, a *Humanizmus-levél* hasonló módon ad kezdő lökést az *alany végét* hirdető filozófiáknak, az '50-es évek strukturalizmusának, majd a '60-as, '70-es évek posztmodernjének. A létfilozófia jelentőségét azonban, úgy gondolom, elsősorban mégsem ez biztosítja, hanem az, hogy képes megmutatni valamit a létnek és a természetnek abból a ragyogásából, amellyel két és félezer évvel ezelőtt azok számára bírt, akik elindították a lét hatalmas vállalkozását, a Nyugat lenyűgöző kalandját. Heidegger szembeállítja a korai görög filozófia természet-, és létfelfogását a mi létfelfogásunkkal, azzal az attitűddel, amellyel a nyugati ember a *létezők és a természet feletti uralomra tör.* „Még az is lehet, hogy a természetnek az az oldala, amely az ember technikai uralma felé fordul, éppen hogy elrejti lényegét.”, olvashatjuk a *Humanizmus-levélben* (Heidegger, 2003. 302.).

Mit jelent a preszókratikusok léttapasztalata, mit jelent a lét mint „adódás” (*Es Gibt*), „engedés” (*lassen*) esemény, temporális és térben történő feltárulás, keletkezés, kinyílás, a lét mint minden létező tisztása, beleértve az embert is? A heideggeriánus öko-filozófia, amit néhány éve Lányi András (2018) mutatott be a hazai közönségnek, jó példa erre a létfelfogásra. A heideggeri „lenni hagyás” mint „óvó gondoskodás központi szerepet kap a heideggeriánus öko-filozófusok gondolkodásában”, írja Lányi. (Lányi, 2018. 79.) Leslie Paul Thiele-t idézi: „Szabadnak lenni a szó heideggeri értelmében azt jelenti, felszabadítani azt, ami más, oly módon tárni fel a világot, hogy megőrizzük különbözőségét. [...] az emberi szabadság és méltóság forrása nem a létezők uralása és birtoklása, hanem hogy létükről tanúságot teszünk.” (Lányi, 2018. 133., 134., vö. 139) Thiele többek között *A műalkotás eredetére* hivatkozik, amelyben Heidegger szembeállítja egymással a műalkotást és a természet tudományos-technikai eltárgyasításának attitűdjét.

„A szín felragyog és csak fényleni akar. Ha hozzáértően rezgészámokra bontjuk, máris elillan. Csak akkor mutatkozik meg, ha nem fedjük fel és nem magyarázzuk. A föld így áll ellen minden behatolásnak. Minden számítgató erőszaktételt rombolásba fordít. Ha ez az erőszakos behatolás – a természet tudományos-technikai eltárgyasításának formájában – az uralom és a fejlődés látszatát keltheti is, ez az uralom akkor is csak az akarat tehetetlensége marad. Szabad világlásában a föld csak ott jelenik meg, ahol úgy értődik és őrződik, mint ami lényegét tekintve feltárhatatlan marad, ami nem engedi feltárni magát, azaz állandóan magába rejtezik”. (Heidegger, 1988. 75. sk.)

KONKLÚZIÓK

Heidegger érzéketlen géniusza volt a huszadik századi gondolkodásnak. Mégis elemi erővel volt képes befolyásolni a gondolkodásunkat. Nietzsche ezt írja a *Bálványok alkonyában*: „Ahhoz, hogy az ember egyedül élhessen, állatnak vagy istennek kell lennie – mondja Arisztotelész. A harmadik esetet nem említi: amikor az embernek mindkettőnek kell lennie – vagyis filozófusnak.” (Nietzsche, 2015, 7.) Ludwig Binswanger, a *Lét és idő* filozófiáján alapuló daseinanalitikus terápia atyja, a szeretetről szóló könyvének 1943-as előszavában ezt írja: „[...] a Heidegger és közötttem lévő eltérések nem annyira abból erednek”, hogy én Heideggeri lételméletét „antropológiailag értelmezem” – ezzel vádolja ugyanis Heidegger – , „mint inkább abból, hogy éppen ellenkezőleg, *ontológiailag* [...] próbálom megérteni a szeretetet.” (Binswanger, 1993. 5. – kiemelés az eredetiben). A *Lét és idő* számára a szeretet valóban idegen fogalom. Heidegger egyszerűen nem tartja relevánsnak ontológiailag, a fundamentális ontológia kozmikus perspektívájából a szeretet jelentősége eltörpül. Voltaképpen igaz ez a kései filozófiára is.

Másrészt a Heideggert követő ökofilozófusok megmutatták: hogy számot vetünk-e lenyűgöző életművével, annak korántsem csupán elméleti jelentősége van. Fajunk továbbélése áll vagy bukik azon, hogy fel tudunk-e venni egy realisztikusabb, bölcsőbb, szelídebb attitűdöt a léttel és a természettel szemben. Képesek leszünk-e elfogadni véges lény mivoltunkat, vagy bornírt módon továbbra is azt képzeljük, hogy a létezők feletti uralomra vagyunk hivatottak? Heidegger szavaival: belefulladunk-e „az akarat tehetetlenségébe”, vagy „a lét pásztoraként” engedjük a létet létezni, önmagából kibomlani, túlsorduló bőségében pillanatról pillanatra kiáradni, úgy viszonyulni hozzá, ahogyan a Nyugat bölcsőjét ringató korai görögség tette?

IRODALOMJEGYZÉK

Martin Heidegger művei

GA = *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main

Heidegger, Martin 1989. *Martin Heidegger und das „Dritte Reich“. Ein Kompendium.* (ed. Bernd, Martin) Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Martin Heidegger: Levél a „humanizmusról”, in: uő. Útjelzők, Budapest: Osiris, 2003. (Ford. Bacsó Béla), 293-334.

Martin Heidegger 1988. *A műalkotás eredete.* Ford. Bacsó Béla. Budapest: Európa.

Martin Heidegger 2003. Bevezetés a 'Mi a metafiziká?'-hoz, in: uő. Útjelzők, Budapest: Osiris, (Ford. Vajda Mihály), 335-350.

Martin Heidegger: *A rektorátus 1933/34. Tények és gondolatok (1945).* ford. Fehér M. István. Bp., Kossuth Kiadó, 1992.

Heidegger, Martin 1998. Előszó Hölderlin költészetének olvasásához. In: uő. *Magyarázatok Hölderlin költészetéhez.* Ford. Szabó Csaba. Debrecen: Latin Betűk.

Martin Heidegger: *Lét és idő*, Budapest: Osiris, 2004, (ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István).

Martin Heidegger: *GA 65 Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis).* Szerk. F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.

Martin Heidegger: *GA 16 Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges. 1910/1976,* hrsg. von H. Heidegger, Klostermann, Frankfurt am Main, 2000.

Martin Heidegger: *GA 36/37 Sein und Wahrheit.* Hrsg. von H. Tietjen. Frankfurt am Main, Klostermann, 2001.

Martin Heidegger: *GA 79 Bremer und Freiburger Vorträge,* hrsg. von P. Jäger, Klostermann, Frankfurt am Main, 2005.

Martin Heidegger: *GA 94 Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)* hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.

Martin Heidegger: *GA 96 Überlegungen XII-XV (Schwarze Hefte 1939-1941)* hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.

Martin Heidegger: *GA 97 Anmerkungen I-V. (Schwarze Hefte 1942-1948)* hrsg. von P. Trawny, Klostermann, Frankfurt am Main, 2014.

Egyéb irodalom

Binswanger, Ludwig 1993. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins.* Heidelberg: Asanger.

Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika.* Budapest: L'Harmattan, 2005.

Lányi András (szerk.): *Természet és szabadság.* Budapest: Osiris, 2000.

Michael Zimmermann 2005. Heidegger és a mélyökológia kapcsolatának újragondolása. In: Lányi András – Jávor Benedek (szerk.): *Környezet és etika.* Budapest: L'Harmattan.

- Fehér M. István 2009. Fenomenológia, tapasztalat, szabadság. *MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE* 53 (1-2), 1-95.
- Jaspers, Karl 1998. *Filozófiai önéletrajz*. Ford. Bendl Júlia. Ford. egybevetette Mezei Balázs. Budapest: Osiris.
- Lányi András 2018. Miért nem éhes a Dasein Heideggernél? Heidegger és a mélyökológiai mozgalom. *Korunk* 29 (1), 75-84.
- Nietzsche, Friedrich 2015. *Báránnyok alkonya, avagy hogyan filozofálunk kalapáccsal*. Ford. Horváth Géza. Budapest: Helikon.
- Safranski, Rüdiger 2000. *Heidegger. Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. Ford. Rác Péter, Schein Gábor, Tatár Sándor. Budapest: Európa.
- Schwendtner Tibor 2009. *Válasz Fehér M. István, Weiss János és Ullmann Tamás opponensi véleményeire*. (Kézirat)
- Schwendtner Tibor 2013. Újraértelmezés a fiókban: Heidegger náciizmuskritikája 1935-40. *MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE* 57, (2), pp. 53-66.
- Schwendtner Tibor 2019. A válság szerepe a fiatal Heidegger gondolkodásában. *MAGYAR FILOZÓFIAI SZEMLE* 63(2), pp. 92-105.
- Schwendtner Tibor 2021. Filozófiatörténet – politika – életrajz: Heidegger életművének paradigmatis értelmezési módjai. *ERDÉLYI MŰZEUM* 83 (4), pp. 76-89.
- Schwendtner Tibor 2023. Egzisztenciafilozófia volt-e valaha a *Lét és idő*? In: *Klasszikus egzisztencializmus*. Szerk. Olay Csaba, Budapest: L'Harmattan Kiadó, 45-59.
- Schwendtner Tibor 2023. „Elnémulni nem szeretnék még. A hallgatás azonban szükséges.” Heidegger 1945 után In: Daróczy, Enikő; Laczkó, Sándor (szerk.) *A felelősség*. Szeged: Státus Könyvkiadó, Pro Philosophia Szegedi Alapítvány, Magyar Filozófiai Társaság, 122-132.
- Schwendtner Tibor 2024. Politikai aktivizmustól a történelemfilozófiáig: Heidegger az 1930-as évek közepén. In: Vörös, Kata; Fenyves, Katalin (szerk.) *A mindenség megismerése. Tanulmányok a 70 éves Gábor György tiszteletére*. Budapest: Országos Rabbiképző – Zsidó Egyetem (ORZSE), pp. 226-237.
- Vajda Mihály 1993. *A posztmodern Heidegger*. Budapest: T-Twins Kiadó, Lukács Archívum, Századvég Kiadó.

A LÉT ÉRTELME MINT IDŐBELISÉG

GYENGE Zoltán

Vajda Mihály emlékének

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

(S.V. IV. 359)¹

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

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

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

*

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

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

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

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

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

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

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

Valami olyasmit jelent, hogy ebből csap át egyik állapot a másikba. Mert nem a nyugalomból – amikor még nyugszik –, de nem is a mozgásból – amikor még mozog – csap át az ellenkezőjébe, hanem a pillanatnyi, ez a különös valami, foglal helyet a mozgás és nyugalom között – minden időtartamon kívül –, és ebbe és ebből csap át a mozgó, mikor nyugalomba megy át, és a nyugvó, mikor mozgásba megy át. (Platón 156.d,e.)

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

Maga az óra is eliramló részekben folyik. A belőle elszállt immár múlt idő lett és jövő idő a még hátralevő. Ha tehát kiragadjuk az időből a részleteket, még a pillanat parányi részeire sem oszthatót, csupán az nevezhető jelennek. Ez azonban olyan sebesen surran át a jövőből a múltba, hogy időbeli kiterjedése nincsen. Ha ugyanis volna kiterjedése, már feloszthatnánk múltra és jövőre. (Augustinus XI. 15. 20.)

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

*

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

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

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

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

*

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

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

IRODALOM

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

AZ ÉLETNEK NINCSEN ÉRTELME – AH, MILY MEGKÖNNYEBBÜLÉS!

FAZEKAS Tamás

VISSZA AZ ÉRTELEMHEZ

Nagy megtiszteltetés számomra, hogy részt vehetek ebben a tudományos párbajban, amelyben a lét és az értelem viszonyát daseinanalitikai szempontból igyekszünk megvilágítani. Mindenesetre mint daseinanalitikus pszichoterapeuta beszélek Önökhöz, nem mint orvos, nem mint filozófus, sem mint pszichológus. A lét és értelem közti összefüggéseket a daseinanalízis szempontjából és értelmezésében szeretném megvilágítani, a fenomenológia, az ontológia és a hermeneutika hagyományát követve. Engem a terápia gyakorlata érdekel, a páciensek egészsége, a terápiás kapcsolat, amely a daseinanalízis központja. Viszont egy szilárd elméleti háttér nélkül nincsen terápiás *higgadtság*, ezért érdemes az emberi lét és az értelem összefüggését a daseinanalitikus terápiában is elemezni.

Vissza az értelemhez, vissza a dolgokhoz! Ez a fenomenológia lényege, és e szerint dolgozunk pácienseinkkel minden nap mint daseinanalitikusok. A tiszta fenoménekre szeretnénk rámutatni, hogy feltáruhassanak azok a saját létlehetőségeink, amelyek eddig még nem mutatkozhattak meg saját maguktól, amelyeket még nem fedeztünk fel. Vissza a dolgokhoz, vissza a lét értelméhez! A „lét értelme” kifejezés kétféle világra utal: az ontikus és az ontológiai világra. Ez az ontológiai differencia nagy szerepet játszik a daseinanalitikus gyakorlati tevékenységében.

A természetben nincsen értelem. A természetben nincsen sors és nincsen véletlen, nincsen igazság vagy igazságtalanság. Az értelem az ember találmánya. Egy antropomorf elképzelés.

Egy pszichoterápia folyamán gyakori téma, hogy a páciensek nem találnak értelmet az életükben. Gyakran szuicid hajlamú emberekkel állunk szemben, akiknél ezt nagyon komolyan kell vennünk. „Mi az életem értelme?„ Ezt kérdezik a páciensek és erre pontos választ kell adnunk. Sok páciens azt hiszi hogy az élet értelme egy tárgy, amit meg kell találni, vagy amit akár meg is lehet venni pénzért. „Mindenesetre az értelmet el lehet veszteni és azzal együtt a boldogságot is”, sokan ezt gondolják. Szerintem ez egy félreértés; mégpedig egy életveszélyes félreértés. Konkrét tanácsokat a terápia folyamán általában nem szoktunk adni.

Csak kivételes esetben, azaz vész helyzetben adunk konkrét tanácsot, ezt a *dasein*analízis „beugró gondoskodásnak” nevezi. Ha azonban nem áll fenn ilyen vész helyzet, akkor igyekszünk az *elébeugró* gondoskodás által a kliensnek az ő saját létlehetőségeit láthatóvá tenni. A beugró gondoskodás veszélye a manipuláció. Ezért ilyenkor nagyon óvatosnak kell lennünk. A beugró gondoskodás lehet egy tanács vagy egy feladat, ami „értelmet ad”, egy szuicid hajlamú ember életének, legalábbis egy rövid ideig. A terapeuta természetesen nagyon komolyan veszi a páciens aggodalmát, miszerint az életnek vége, ha nincsen értelme, ha úgy érzi, „nincsen értelme élni.”

Mellesleg hangsúlyoznom kell, hogy ezt az előadást soha nem tartanám pácienseknek. Egy páciensnek soha sem mondanám: „Ne izguljon, az életnek sosem volt értelme.” Pedig szerintem ez így van. Ezt az előadást azonban tudományos céllal tartom, mert úgy gondolom, hogy értelem-felfogása befolyásolja a terapeuta beállítottságát, a higgadtságát, nyíltságát, akár a halálhoz való viszonyulását is.

PSZICHOPATOLÓGIA ÉS AZ ÉLET ÉRTELME

A halál, illetve a halál felé tartó lét, Martin Heidegger terminusával egy úgynevezett egzisztenciálé. Ez azt jelenti hogy minden emberi lényhez hozzátartozik, függetlenül annak életkorától, kultúrájától, történelmi korszakától. Ezek az egzisztenciálék elválaszthatatlanok az emberi létől. A *dasein*analízis abból indul ki, hogy minden egyes embernek saját létlehetőségei vannak születésétől kezdve, és ezek meghatározzák, hogy az egyes egzisztenciálékat a hétköznapi életben hogyan és milyen mértékben tudja az illető megvalósítani. Mint *dasein*analitikusok abból indulunk ki, hogy az ember beteg lesz, ha nem él a létlehetőségei szerint, azaz, ha az egzisztenciálék mozgásteri be vannak számára szűkülve. Ez a pszichopatológia kezdete, és esetleg néhány szervi betegségnek is lehet a kezdete.

Ebből a szempontból a pszichopatológiának mindig van értelme. A betegség arra szólít fel minket, hogy változtassuk meg az életünket, hogy a saját létlehetőségeinknek megfelelően éljünk. A pszichopatológia különbözőképpen nyilvánulhat meg. Gyakorta mint testi tünet, mint például egy gyomorfekekély vagy egy asztma. Ezek az úgynevezett pszichoszomatikus betegségek jól mutatják, hogy a testbeli-lét mint egzisztenciálé össze van kapcsolódva az összes többi egzisztenciáléval.

Másrészt a pszichopatológia, a betegség mint szorongás vagy lelkiismeret-furdalás is megnyilvánulhat a hétköznapi életben. Heidegger számtalan helyen hangsúlyozza, hogy a szorongás, a lelkiismeret és az úgynevezett „tartozás” vagy „adósság” összetartoznak. Saját magunknak tartozunk azzal, hogy autentikusan, azaz a saját lehetőségeink szerint éljünk, nem pedig a többiek lehetőségeinek megfelelően. A rossz lelkiismeret vezethet ahhoz, hogy az ember elkezd valamilyen értelmet keresni az életében. Csakhogy ezzel félreérti a lelkiismeret hívását.

Ennek ellenére releváns a kérdés: lehetséges-e az értelem-keresés a daseinanalízis felfogása szerint? Érdeemes ennek a kérdésnek az egzisztenciálék alapján utána menni. Tény, hogy minden egyes egzisztenciálé értelmet adhat az életnek, a kérdés csak az, hogy ezek az értelemek meggyógyítják-e a beteget?

Az értelem, ami a *Dasein* által feltárulhat, a *Dasein*, az emberi ittlét (vagy jelenvalólét) egzisztenciális belevettséghez tartozik, éppúgy, mint a létlehetőségeink. A belevettséget, vagyis azt, hogy a *Dasein* a létmegértő létező, nem tudjuk befolyásolni. Az értelem megjelenik az egzisztenciális tisztásban, a *Dasein* (mégegyszer: jelenvaló lét, ittlét, emberi ittlét) által. Ember nélkül nincsen értelem. Mindez csak azért lehetséges, mert az ember egy szabad lény, *kinyitott* a létre a saját létezésében. Az egzisztenciális szabad-lét az emberi lényhez tartozik. A *Dasein* szabad létező, ő az egyetlen létező, amelyik szabad. Azonban a szabad-lét sem teremt értelmet. A szabadság nem ad az életnek értelmet, noha a történelem folyamán sok ember a szabadságért áldozta fel a életét, mondván, hogy a szabadság az életük értelme. Az egzisztenciális szabad-lét értelme nem az, hogy valamitől megszabaduljunk, hanem az, hogy felszabaduljunk, szabaddá váljunk a saját létlehetőségeinkre. Ezzel tartozunk saját magunknak, adósok vagyunk ezzel magunknak, de ez nem az életünk értelme.

Most vissza szeretnék térni a halálhoz viszonyuló léthez (*Sein zum Tode*), ami ugyancsak egy egzisztenciálé, és ami minden daseinanalízisben felmerül egy ponton, különösen depresszív és szuicid páciensek kezelése közben. Szigorúan véve a szorongás bizonyos értelemben mindig félelem a haláltól, a jelenvalólét az Önmagáról gondoskodik, és attól fél, hogy a *Dasein* már nem lehet többé jelenvalólét. Azonban éppen azért, mert bármikor meghalhatunk, mindig autentikusan kell cselekednünk, nem pedig a közvélemény, a *common sense*, vagy ahogyan Heidegger nevezi, az akárki (*das Man*) elvárásainak megfelelően, nem a *Man-Selbst* (akárki-önmaga) szerint. Ez pedig azt jelenti, hogy *gondoskodunk* kell egyrészt saját magunkról, másrészt a többi emberről. A gond mint a jelenvalólét léte (*Sein des Daseins*) minden emberi kapcsolatban jelen van, kiváltképp a pszichoterápiás kapcsolatban. A terapeuta feladata a gondoskodás: az *elébeugró*-felszabadító *gondoskodás* által kísérik a pácienseinket a terápia folyamán. Mint említettem, csak vészhelyzetben van szükség egy másik típusú gondoskodásra, a *beugró*-uralkodó gondoskodásra, hogy így támogassuk a páciensét. Az élet értelmének keresése erre szolgál: vész esetén mint *beugró* gondoskodás segíthet ideiglenesen, ugyanakkor nem segít abban, hogy a páciens összes saját létlehetősége feltáruljon számára a hétköznapiakban.

A LÉT ÉRTELME ÉS A LÉTEZŐ ÉRTELME:
AZ ONTOLÓGIAI DIFFERENCIA

Ezt a tudományos párbajt itt akár be is fejezhetnénk. Azt mondhatnánk hogy az egzisztenciának természetesen van értelme. Ám a dolog mégsem ilyen egyszerű, ezért mint *dasein*analitikusnak is foglalkoznom kell az ontológiai differenciával. Az *egzisztencia* értelme ugyanis nem a *lét* értelme, de nem is a *Dasein* értelme. Egyrészt a *Dasein*, az emberi ittlét jóval több, mint pusztán ön-maga-lét. Másrészt azt is állítom, hogy a *dasein*analízis szempontjából az életnek nincsen értelme. Csak az egzisztenciának van értelme, a *Dasein*-nek nincsen, és a létnek sincsen. A hermeneutikai fenomenológia szempontjából az állatok életének nincsen értelme, ahogyan a növények életének sincs. Fontos hangsúlyozni, hogy a lét és az értelem közötti kapcsolat egy antropológiai kérdés, az emberi faj fajspecifikus kérdése. Mint már említettem, az, hogy az életnek van értelme, csupán egy antropomorf illúzió.

Talán érdekesebb volna a vitánk, ha témánk nem „lét és értelem” lenne, hanem „*dasein* és értelem”. Úgy vélem ugyanis, hogy az életnek nincsen értelme, a *Dasein*nek azonban van értelme. A biztonság kedvéért nem árt tisztázni a különbségeket „*Dasein*”, az „egzisztencia” és az „élet” fogalmai között.

Dasein vagy egzisztencia, miért fontos ez a különbség? A humanisztikus terápia az egzisztenciával és a fenoménnel foglalkoznak, mint például az egzisztenciaanalízis és a logoterápia. De a *dasein*analízis szerint a páciensek gyógyításához egy mélyebb megértésre van szükség. A *dasein*analízis szerint a páciensnek két különböző dolog segíthet: egyrészt feltárulnak a saját létlehetőségeink azáltal, hogy kiállunk a tisztásba. Másrészt feltárulnak az egzisztenciálék, amik a *dasein* alapját képezik. A 'da'-ban jelen van a lét és az ember szabadsága.

Az egzisztencia a *dasein* megnyílvánulása. Az egzisztenciának kellenek fenomének és a fenoméneknek kell egzisztencia. Viszont a *dasein* fenomén nélkül is jelen van. Csak ha túl sokáig nem tárul fel a fenomén, akkor az *ember* beteg lesz. Sem az egzisztencia, sem a *dasein* nem lesz beteg. Kérdéses, hogy lehet-e a *dasein* miatt szenvedni. Én szerintem a szenvedés az egzisztencia megvalósulásának egyik lehetősége. A terápia folyamán egy veszélyes félreértés, ha összetévesztjük ezt a két fogalmat, a *dasein* és az egzisztenciát. Ha a *dasein* ugyanazt jelenti, mint az egzisztencia, akkor elvesz a tisztás, elvesz a létünk mélysége. Míg az egzisztencia ontológiailag inkább a felületen marad, a *dasein* a mélyből ered, a lét mélységéből.

Talán a párbajunknak ez a legfontosabb, legalapvetőbb kérdése: melyik értelemről is beszélünk?

Az egzisztenciális tisztásban megjelenik az egzisztencia: mi saját magunk jelenítjük meg a jelenvalóletet az ek-szisztenciánk által. Időben létezőnk, ek-sztatikusan. A lét tisztása és a *dasein* nem ugyanaz, azonban mindkettő befejeződik a halálunkkal.

Vissza a dolgokhoz, vissza az értelemhez! Pontosan ide konkludált Heidegger mind a korai, mind pedig a későbbi írásaiban. Mit jelent a lét? A heideggeri tisztás és a Dasein nem ugyanaz. Maga a lét, a lét igazsága mindig történetileg mutatkozik meg a tisztásban, illetve ott is el van rejtve. Viszont a lét nem merül ki azáltal hogy a „da”-ban megjelenik, hanem lényegszerűen kimeríthetetlen. A lét a tisztásban¹ (más fordításban: a világlásban) az összes megjelenés-lehetőségétől függetlenül van.

Szerintem mindez azt jelenti hogy magának az életnek Heidegger szerint nincsen értelme. Akkor viszont felvetődik a kérdés: a daseinanalitikus pszichoterápia folyamán pontosan mi is történik? Mit elemzünk? Egyáltalán megtudjuk-e érteni a páciens gondjait? Egyáltalán tudjuk-e értelmezni az álmait? Vagy mindennek nincs értelme, hiszen a terapeuta rendelője nem az egzisztenciális tisztás, ahol a létező el-nem-rejtetté válik? Hála istennek, meg tudok azonban mindenkit nyugtatni: a pszichoterápiának igenis van értelme.

ÉRTELEM, LÉNY ÉS LÉNYEG

A pszichoterápia alapvető kérdése: hogyan meg tudjuk-e egyáltalán egymást érteni? Hogyan tudjuk azt, ami saját magától mutatkozik, megjelenik, tehát a fenomént értelmezni?² Tudni illik nem szoktunk elemezni, ahogyan például az orvostudományban elemeznek, amikor oksági kapcsolatokat keresnek. Igazából mi nem elemzünk álmokat vagy hétköznapi élményeket, hanem értelmezzük őket. Ennek biztosan van értelme. A mi valódi művészetünk a terápiás hermeneutika, az autentikus értelmezés.

Az előadásom elején beszéltem már az élet értelméről és arról, hogy az akaró, a közvélemény, a józan ész hogyan értelmezi az élet értelmét. Arról is beszélünk, hogy általánosan melyek ezzel kapcsolatban a leggyakoribb félreértések és kategóriális tévesztések. Heidegger ezt az akarókat „*Man-Selbst*”-nek nevezi, szembeállítva az autentikus (*eigentlich*) saját magával, az autentikus saját-léttel. A hétköznapiakban nem is olyan könnyű az autentikus megértés, egy terápiás kapcsolatban ugyanakkor már könnyebb. Az egzisztenciális megértés a hermeneutikai fenomenológia által lehetséges, ezt igyekszik a daseinanalízis elérni. Már beszéltünk a tünetekről, ez a pszichoterápia kezdete: a tünetek miatt kere-

¹ „A létező mint egész közepette jelen van egy nyitott hely. Van világlás. A létező felől elgondolva e világlás létezőbb, mint a létező. /.../ Ennek a világlásnak köszönhetően adott a létező, és váltakozó mértékben ennek megfelelően lesz el-nem-rejtetté. Ám a létező még *elrejtett* is csak a megvilágított mozgásterében lehet. Minden létezőt, amely utunkba kerül és fellelhető, a jelenlétnek ez a furcsa el-lenségeskedése jellemzi, amennyiben mindig elrejtettségre vonul vissza.” (Heidegger 1988. 84-85., ford. Bacsó Béla) *A műalkotás eredete*. Bp., Európa Kiadó

² „A fenomenológia tehát annyit tesz /.../: – önmagából láttatni azt, ami önmagát megmutatja, úgy, amint saját magából megmutatkozik. /.../ Így azonban éppen a fentebb megfogalmazott maxima jut kifejezésre: 'magukhoz a dolgokhoz!'” (Heidegger 2004. 52)

sik fel a páciensek a terapeutát. De hogyan értelmezi a terapeuta a konkrét tünetet? Már megállapítottuk, hogy a tüneteknek elvileg nincsen értelmük. Egy tünet az egy fenomén, amelynek saját magából kell megmutatkoznia, saját magától kell megjelennie.

Medard Boss³ többször is hangsúlyozta, hogy Sigmund Freud szerint minden álm egy értelemteljes pszichológiai alkotás, mert Freud abból indult ki, hogy egy pszichés rendszer, a freudi „lelki készülék„, úgy működik mint egy testi szerv. A freudi metapszichologia abból indult ki, hogy a pszichés „szerv„ tüneteinek van jelentésük. Ezzel szemben Boss szerint a daseinanalízis mélyebben tudja a tüneteket és az álmokat megragadni, mint csak a jelentésüket keresi.

A terápiás praxisban viszont valóban nem mindig könnyű a fenomént megérteni, láthatóvá tenni. Valóban könnyebb ehelyett egy úgynevezett „ego“-t vagy „szuper-ego“-t keresni. Csakhogy a daseinanalízis szerint az embernek nincs énje, nem birtokolok semmiféle ént. Nekem nincsen énem: mert én magam *vagyok* én.

Az ontikus megértés valóban nehéz, mi több, sokszor lehetetlen. Viszont az egzisztenciális megértés az mindig megtörténik, ha a terapeuta higgadt, és nyílt a tiszta fenomének iránt. Mihelyt ezek a fenomének saját maguktól megmutatkozhatnak, megértjük a másik embert egzisztenciálisan. És a kliens saját magát is megérti, anélkül, hogy a terapeuta egy szót is szólna. Ez az egzisztenciális megértés a gyógyulás kezdete. A legvégén pedig a tünetek majd maguktól is enyhülnek.

ÉRTELEM, ÉRTELMEZÉS ÉS MEGÉRTÉS

Az élet értelmét álláspontom szerint nem tudjuk megérteni anélkül, hogy ne tisztáznánk az ember lényegét, azt, hogy mi az ember. Az értelem mint olyan pedig a megértés fogalmához vezet el bennünket. A megértés a pszichoterápia legnagyobb kihívása. A terapeuta megérti-e a páciensét? A kliens megérti-e a terapeuta kérdését? A terápiás kapcsolatban megértjük-e a fenoméneket? Az álmok hermeneutikai értelmezése megfelel-e az álmoképben megjelenő fenoménnek? Hangsúlyoztam, hogy a daseinanalízis nem csupán az élet értelmével foglalkozik, hanem az egzisztencia értelmével is, komolyan veszi ugyanis az ontológiai különbséget. Akkor mégsem olyan egyszerű a dolog, hogy kijelenthetnénk azt, miszerint az életnek nincs értelme?

Ennek a tudományos párbajnak valószínűleg az a legfontosabb tétje, hogy bemutassuk a metodológiát, amely a daseinanalitikai pszichoterápiában megnyilvánul: ez pedig a hermeneutika, a megértés módszere.

Ezt legegyszerűbben az álomelemzés példáján lehet bemutatni. Az általánosan ismert vélemények, előítéletek, a közkeletű álomelemzések sokszor be-

³ Grundriß der Medizin und Psychologie, S. 149, S. 560

folyásolják a páciens asszociációit az álmok egyes mozzanataival kapcsolatban. Az úgynevezett terápiás ellenállás miatt sokszor az eredeti fenomenének nagyon el vannak rejtve, mégpedig a kliens által vannak elrejtve. Ezeknek az ellenállásoknak a feloldása legkönnyebben az álmokban történhet meg, ahol a saját lét megélése a legkönnyebb.

Érdekes módon a témánk ma nem ez: „A lét és a lét értelme„, hanem ez: „lét és értelem„. Mindig fennáll az a veszély, hogy reifikáljuk a lét értelmét. A lét értelem nem egy tárgy, amit az utcán véletlenül megtalálunk, vagy egy hobbi, amit, egyszer csak elkezdünk művelni. Mégis miért lehet sikeres az értelem keresése? Először is azért, mert a páciens megértve érzi magát, akárcsak a hétköznapi életben, a rendelő falain kívül. Viszont mihelyst ez a kérdés az élete középpontjába kerül, a páciens naponta kudarcot vall. Ezért a daseinanalízisben valóban megkönnyebbülést jelent az embereknek, ha levesszük ezt a terhet a vállukról. Hirtelen egzisztenciálisan megértve érzik magukat, ugyanis ez egy olyan érzés, amelyet talán még soha sem tapasztaltak az életükben. Ez valóban egy fontos megkönnyebbülés számukra. Ha ugyanis nincs az életnek értelme, akkor nem kell naponta értelmet keresnünk, hanem a lényegre tudunk figyelni: saját magunkra és saját létlehetőségeinkre. Ezeket sem lehet azonban sem keresni, sem pedig megtalálni. Ezek a lehetőségek a *tisztáson* tárulnak fel, ahol a létezők megvilágítatnak, el-nem-rejtetté válhatnak, és ahol nekünk az ebből eredő lehetőségeket meg kell élnünk. A daseinanalízis az egzisztenciális megértés által magát az ittlétet, az egész Daseint látja, nem csupán az értelmet és az értelmezést.

Úgy gondolom, hogy a *páciens* életének az értelmét keresni egy lehetséges út a számunkra, úgy, ahogyan például a szeretet egy másik út. Fentebb már utaltam rá, az élet értelmének a megértéséhez végső soron a Daseinnak, vagyis az emberi lénynek a megértése szükséges. Az élet értelmét mint olyat nem lehet megtalálni. Ahogyan a *lét* értelmét sem lehet. Elképzelhető, hogy maga a kiinduló kérdés, „Van-e az életnek értelme?“ – értelmetlen. Viszont együtt haladhatunk a pácienssel vagy a filozófussal azon az úton, hogy értelmeket keressünk az egzisztencia számára, a daseint és magát a létet csodálva. Ez az a vállalkozás, ami engem boldogsággal tölt el.

IRODALOM

- Boss. M. (1971): Grundriß der Medizin und Psychologie. Bern, Hans Huber.
- Condrau, G. (1992): Sigmund Freud und Martin Heidegger. Freiburg, Hans Huber.
- Heidegger, M. (2004): Lét és idő. Budapest, Osiris.
- Heller Á. (2011): Az álom filozófiája. Budapest, Múlt és Jövő.
- Helting H. (2007): Bevezetés a pszichoterápiás daseinanalízis filozófiai dimenzióiba.
- Vajda M. (1993): Zollikoni szemináriumok. Thalassa, 4. 1:5-11.

HEIDEGGER ÉRTELEM-FOGALMÁNAK JELENTŐSÉGE A DASEINANALÍZIS SZÁMÁRA

SCHWENDTNER Tibor

Nagy öröm és megtiszteltetés, hogy barátommal és kiváló kollégámmal, Fazekas Tamással vitázhatok az értelem jelentőségéről a daseinanalízisben. Először megpróbálok pontosabban meghatározni, hogy miről is vitatkozunk tulajdonképpen? Miben is különbözik az álláspontunk?

Fazekas Tamás az írása végén pontosan megfogalmazza a tézisét: „Ezért szerintem nincs értelme az élet értelmét keresni. A *lét* értelmét pedig lehetetlen keresni. Elképzelhető, hogy a kérdés ‘Van-e az életnek értelme?’ mint olyan értelmetlen.” Gondolatmenetének kiindulópontján pedig így ír: „Sok páciens azt hiszi hogy az élet értelme egy tárgy, amit meg kell találni, vagy amit akár meg is lehet venni. ‘Az értelmet minden esetre el lehet veszteni és azzal a boldogságot is’, ezt gondolják sokan. Szerintem ez egy félreértés; egy életveszélyes félreértés.”

Teljesen egyetértünk abban, hogy az értelem nem tárgy, melyet a terapeuta leemel a polcról, s átnyújtja a betegnek használatra. Az értelemeknek más létmódjuk van. Abban is egyetértünk, hogy *az életnek mint olyannak nincs értelme, e tekintetben az élet értelmét keresni dőre dolog*. Az élet értelme nem lehet külsődleges, nem lehet előre adott egy konkrét ember számára.

Azt gondolom viszont, hogy *az egyes emberek számára döntő jelentőségű, hogy értelmet találjon a saját élete számára*. Döntéseink, cselekedeteink és önanazonosságunk felfoghatatlanok azon értelem nélkül, melyek révén viszonyulunk önmagunkhoz és a világhoz. Az értelem konstituens részei a létezésünknek, nemcsak a hétköznapi, mondhatni triviális szinten, mint amikor bevásárlunk, vagy a munkahelyünkre megyünk, hanem akkor is, amikor a sorsfordító helyzetekben döntéseket hozunk, s utána azok következményeivel együtt élünk. E sorsfordulók következtében bekövetkezhet olyan értelemvesztés is, amely az illető ember egész életét veszélyezteti. *Az értelemvesztés súlyos veszély*. Abban ismét egyetértünk a vitapartneremmel, hogy „[a] terápiás kapcsolat természetesen nagyon komolyan veszi a páciens aggodalmát, hogy az életnek vége van, ha nincsen értelme”, azonban azt nem gondolom, hogy „ez egy félreértés; egy életveszélyes félreértés”, hanem azt, hogy ilyen félelemnek *lehet* reális alapja.

Az itt következő tanulmány a heideggeri filozófia értelmezésén belül maradván próbálja kifejteni ezt a kérdéskört, s megmutatni, hogy mi lehet a heideggeri értelem-fogalom jelentősége a daseinanalitikai praxis számára.

A megfelelő perspektíva e kérdés megválaszolásához minden bizonnyal az emberi ittlét létmódjával lehet kapcsolatos. Ennek megfelelően először is tisztáznunk kell, hogy milyen szerepet játszanak az értelemek az ember egzisztálásában? Egyáltalán honnan származnak az értelemeink? Milyen strukturális helyük van az önmagunkhoz és a másokhoz való viszonyunkban, illetve milyen szerepet játszanak a praxisunkban?

E kérdéseknek megfelelően a tanulmány első részében tehát azokat a fogalmakat fogjuk vizsgálni a *Lét és idő* alapján, melyek segítségével a fenti kérdések megválaszolhatók. Ilyen fogalom az önmaga (*Selbst*), a megértés (*Verstehen*), az értelem, a cselekvés és a döntés – mindezt a *Lét és idő* korszakának perspektívájából. A tanulmány második részében pedig a rekonstrukció eredményét da-seinanalitikai gyakorlatra vonatkoztatjuk.

Az értelem fogalmát tehát, ahogy minden valamirevaló filozófiai fogalmat, összefüggésekbe helyezve érdemes és lehet rekonstruálni és értelmezni. Az a fogalmi háló, amely a *Lét és idő*ben és az akkoriban tartott egyetemi előadásokban a kontextuális értelmezést lehetővé teszi a következő:

1. az önmaga (*Selbst*)¹
2. megértés (*Verstehen*) és értelem (*Sinn*) kapcsolata
3. cselekvés (*Handlung, Praxis, Besorgen, Fürsorge*)
4. döntés (*Entschluß*), választás (*Wahl*)

ÖNMAGA

Az „önmaga” fogalmát Heidegger Kierkegaardra és Jaspersre támaszkodva vezette be. Heidegger hajlamos a valódi forrásait, ha nem is eltitkolni, de jelentőségükhöz képest alábecsülni. Kierkegaarddal és Jasperssel kapcsolatban minden bizonnyal ez a helyzet. Jaspersre három alkalommal hivatkozik Heidegger a *Lét és idő*ben, az egyik helyen a halál és a határszituációk összefüggésére,² a másik helyen az egzisztenciális antropológia jelentőségét hangsúlyozva,³ a harmadik helyen pedig – Kierkegaarddal összefüggésben – a pillanat jelentőségét emeli ki.⁴ Kierkegaardra is három helyen hivatkozik. A szorongás fogalma kapcsán említi először,⁵ az egzisztencia problémáját tárgyalva másod-

¹ A „Selbst” terminust többnyire az „önmaga” vagy ritkábban, ha a kontextus ezt megköveteli, az „önmagunk” szóval fordítottam magyarra.

² „Jaspers a halált a 'határszituáció' általa kidolgozott fenoménjét követve ragadja meg, mely határszituáció túl van a 'beállítódások' és 'világképek' minden tipológiáján.” (SZ. 249., magyarul: 289.)

³ Az egzisztenciális antropológia „irányában először K. Jaspers látta meg és hajtotta végre egy világnézettan feladatát. Lásd *Psychologie der Weltanschauungen*. 3. kiad. 1925. Azt a kérdést veti fel, hogy mi az ember, és ezt abból kiindulva határozza meg, ami lényegszerűen lehet (lásd az első kiadás előszavát). Ebből világossá lesz a 'határszituációk' alapvető egzisztenciál-ontológiai jelentősége.” (SZ. 301. sk., magyarul: 349.)

⁴ Vö. SZ: 338. ,magyarul: 391.

⁵ „S. Kierkegaard jutott legmesszebbre a szorongásfenomén analízisében, mégpedig szintén az ere-

szor,⁶ harmadszor pedig a pillanat fogalma kapcsán, ahogy már említettük, Jaspers-szel együtt.⁷ Az „önmaga” fogalmát nem említi egyikük kapcsán sem,⁸ csak az „egzisztencia”, „egzisztenciális” fogalmait.⁹

Heidegger az „önmaga” fogalmát nem szubsztanciális, dologi jellegű azonos-ságként fogja föl, hanem a különböző viszonyulásaink által történeti módon folyamatosan létrejövő képződményként. Ahogy megfogalmazza a *Lét és időben*: „az önmaga sem szubsztanciaként, sem szubjektumként, hanem az egzisztencián alapul” (SZ. 332., magyarul: 384.) Az önmaga létmódját az önmagán (saját magán) való túllépés jellemzi, ezt Heidegger úgy fejezi ki, hogy a *Dasein* transzcendens. „A transzcendencia, az ittlét túl-lépése teszi lehetővé, hogy mint létező a létezőhöz viszonyuljon, legyen az meglévő, a másik ittlét, vagy az önmaga. [...] A transzcendencia teszi lehetővé a létezőhöz való visszatérést, úgyhogy ezen alapul a lét előzetes megértése.” (GA 24. 426., magyarul: 371.) Az öntúllépés azt jelenti, hogy mindig van különbség önmagunkon belül, nemcsak a válságok következtében lép fel hasadás, hanem inkább az önmaga hasadásként van. Az ön-maga létmódja az önmagán belüli különbség. „Csak annak a létezőnek, amelynek létszerkezetéhez hozzátartozik a transzcendencia, van meg a lehetősége, hogy ön-maga legyen. Sőt, a transzcendencia az előfeltétele annak, hogy az ittlét egy ön-maga jellegével (*Charakter eines Selbst*) rendelkezik.” (GA 24. 425., magyarul: 370., v.ö. *WGM*, 34. sk., magyarul: 137.)

Az önhasadás tehát nem a válság terméke, hanem az ön-maga létmódja. A válság lehetősége ezen alapul, amely persze szétfeszítheti ezt a hasadékot. Az ember

dendő bűn problémája 'pszichológiai' expozíciójának teológiai összefüggésén belül.” (SZ. 191., magyarul: 224.)

⁶ „A 19. században S. Kierkegaard kifejezetten megragadta és behatóan átgondolta az egzisztenciaproblémát mint egzisztenszt. Az egzisztenciális probléma azonban idegen tőle [...] Ezért az 'épületes' írásaiból filozófiailag többet tanulhatunk, mint teoretikus vizsgálódásaiból, kivéve a szorongás fogalmáról szóló értekezését.” (SZ. 235., magyarul: 274.)

⁷ „S. Kierkegaard látott a legmélyebben bele a pillanat egzisztenss fenomenéjébe, ami nem jelenti egyben azt is, hogy ennek megfelelően az egzisztenciális interpretáció is sikerült volna neki. Foglya marad a vulgáris időfogalomnak, és a pillanatot a most és az örökkévalóság segítségével határozza meg.” (SZ. 338., magyarul: 391.)

⁸ Jaspers a Heidegger által olvasott és recenzált *Psychologie der Weltanschauungen* című művében visszatérően foglalkozik az ön-maga kérdéssel. Kétségtelen, hogy Jaspers fogalmisága e korai műben bizonytalanabb jellegű, mint például a *Lét és idő*. Jaspers mindenesetre így ír a kérdésről: „Az ember, amennyiben egzisztál, mindig fragmentum. A lélek totalitása mintegy be van szorítva egy lehatárolt időszakba, határolt térbeli, történeti, szellemi szituációba. [...] Ami az individuum, a szubjektum, az ön-maga, mindig problematikus. Az ember nem tudja, hogy mi ő. [...] Ami az ön-maga, az oly kevésbé végérvényes, és oly kevésbé megragadható, [...] hogy inkább ellentétek alakját veszi föl.” (Jaspers 1994. 380. sk.) Jaspers ezeket az ellentétpárokat sorolja föl: „a vágyam és az objektív érvényesség, önkény és a dolog maga, személyiség és mű, az érdekem és a dolgok lefolyása, individuum és közösség, polgár és állam, egyes élet és sors, élet és törvény, szabadság és szükségszerűség, az individuális és az általános emberi, lélek és isten, lélek és világ.” (uo. 381., v.ö. még 411. sk.) Jaspers azt is világossá teszi, hogy az ön-maga fogalmát Kierkegaardra támaszkodva használja (v.ö. uo. 419-432.). Kierkegaard pedig pl. egy helyen így ír az ön-maga létmódjáról: „[d]e mi az ön-maga? Az ön-maga olyan viszony, amely önmagához viszonyul, vagy a viszonyban az, hogy a viszony önmagához viszonyul; az ön-maga nem viszony, hanem az, hogy a viszony önmagához viszonyul.” (Kierkegaard 1993. 19.)

⁹ Heidegger egzisztencializmushoz való viszonyáról lásd írásomat Schwendtner 2023.

létének idői módja ezt az önkívülletet erősíti, idői értelemben is mindig túl vagyunk önmagunkon,¹⁰ múltként és jövőként is vagyunk: a saját és őseink traumái, választásai bennünk élnek tovább, de a terveink is a jelenben is hatnak ránk. „Az időiség nem már valami előzőleg létező, amely csak kilép önmagából, hanem lényege az *eksztázisok* egységében való időiesülés.” (SZ. 329., magyarul: 380.)

Ugyanakkor a másokkal való együttlét, vagy egyszerűen a világban-való lét is az önmaga túllépésként létezését jelenti. „Az ittlét mint olyan önmagához-vizonyuló-lét (Dasein als solches ist *Zu-sich-sein*), másokkal való együttlét, valamint a kézhezállónál és a meglévőnél való lét. Az önmagához, a *másokkal* és a *meglévőnél* struktúramozzanataiban folyamatosan a *túllépés*, a transzcendencia *jellege* rejlik.” (GA 24. 427. sk., magyarul: 372.)

MEGÉRTÉS ÉS ÉRTELEM

A megértés azért kulcsfontosságú az önmaga létmódjában, mert az önmaga az önmagához és a világhoz való viszonyként van. *Ez a viszony pedig alapvetően nem más Heideggernél, mint megértés.* A megértés ennek megfelelően mindig ön- és világmegértés: „az önmegértésben a világban-való-létet is megértjük, amivel a másokkal való együttlét és a világonbelüli létezővel való bánásmód meghatározott lehetőségei is előre megmutatkoznak. Az önmegértésben mint világban-való-lenni-tudásban egyformán eredendően egy *világot* is megértünk.” (GA 24. 394., magyarul: 344.)

A világ heideggeri nyelven nem más, mint értelemösszefüggés. A világ értelmek hálózata, melyek hozzáférést jelentenek a létezőkhöz, melyek körülvesznek bennünket. A megértés ugyanakkor létmegértés, vagyis nem az egyes létezőket értjük meg, hanem e létezők létét, mozgásteret hozva létre ahhoz, hogy az egyes létezőkkel találkozzunk. A világunkat alkotó értelmek így a létezők létre vonatkoznak a heideggeri filozófiában.

Mi tehát az értelem ebben a perspektívában? Heidegger definíciószerűen választ ad erre a kérdésre, amely azonban nem könnyen érthető. „Az *értelem a kivetítésnek (Entwurf) az előzetes birtoklás, előretekintés és az előzetes fogalmiság által strukturált szempontja* (Woraufhin), *amelyből valami mint valami érthetővé válik.*” (SZ. 151., magyarul: 181.)

Az Entwurf kifejezést többféleképpen fordították kivetés, előrevetés (Vajda Mihály, Fehér M. István), lehet még projekció, kivetítés, tervezet is; a következőkben kivetítésnek fogom fordítani. A kivetítés az, ahogy már eleve a világban vagyunk, ahogy a jövőbeli lehetőségek számunkra elrendeződnek. Nem a terv-készítés az elsődleges értelme a fogalomnak, hanem éppen a transzcendencia, hogy túl vagyunk már magunkon, többek között a jövőre vonatkoztatjuk magunkat.

¹⁰ *Az időiség az eredendő magán- és magáértvalóan 'magán-kívüli'.* Ezért a jövő, a voltság, a jelen jellemzett fenomenéjeit az időiség *eksztázisainak* nevezzük.” (SZ. 329., magyarul: 380.)

Úgy is mondhatnánk, hogy az emberi transzcendenciát a kivetített értelmek strukturálják, konkretizálják. *Nem általában vagyunk túl önmagunkon, hanem az értelmek mentén.*

Az előzetes birtoklás, előretekintés és az előzetes fogalmiság együttesen konstituálja azt az *orientációs/ kilátó pontot*, ahonnan *valamit mint valamit* érthetővé tudunk tenni. *Ezt az orientációs/kilátó pontot nevezi Heidegger értelemnek*, amelyre vonatkoztatottan tudjuk a világ dolgait, beleértve önmagunkat érteni, és értelmezni. Az értelem ennyiben olyan strukturáló mozzanat, mely nélkül emberi viszonyulás elképzelhetetlen. A lényege, hogy mintegy előre van vetve, rajtunk túl, de általunk képez orientációs pontot, mely a dolgokhoz való gyakorlati és szellemi hozzáférést egyáltalán lehetővé teszi.

Hogyan keletkeznek az értelmek? Heidegger szerint az ember világgépző (*weltbildend*),¹¹ vagyis az értelmeket mi képezzük. Az értelmek vagy belőlünk, pontosabban a mi saját „önmagunk”-jából jönnek, vagy a mások „önmagájá”-ból. *Máshonnan nem jöhet értelem a heideggeri fenomenológiában. A Lét és idő Heideggere távol tart a fenomenológiától bármilyen teológiai megoldást. A Lét és idő* alapfelfogását módszertani individualistának lehet tekinteni, vagyis csak individuális önmagákból, egzisztenciákból származhatnak értelmek. Vagy a sajátunkból, vagy máséből, harmadik lehetőség nincs.

Az akárki (*das Man*) mások által létrehozott és ránk kényszerített értelmekből táplálkozik. *A kollektivizált értelmek mögött Heidegger eredeti értelemképzéseket sejt és keres*, elsősorban filozófiai dimenzióban.¹² A kollektíve ránk kényszerített értelmeket is valaki valamikor létrehozta, csak éppen nem mi. Minden értelem végső származási helye az individuális önmaga, kontrollálatlan értelemképződés persze van az önmagán belül, sőt, nélkülözhetetlen része az értelemképződésnek.

Egy életproblémával szembesülve az értelemképződés tipikusan úgy zajlik le, hogy mintegy körülötte forognak a gondolataink, a körülményeket megteremtjük a vívódáshoz, ám maga az értelem képződése spontán, kontrollálatlan folyamat. Hasonló játszódhat le a terápiás szituációban is. Abban egyetértek Fazekas Tamással, hogy kivételes esetben a terapeutának meg kell mondania ezt az értelmet,¹³ ám szerintem *a spontán értelemképződést mindig segítenie kell. A páciens önmagájából kell jönnie az értelemnek, a terapeuta pedig támogató, kísérő szerepet játszhat ebben a folyamatban.*

¹¹ Vö. GA 29. 74-76. §

¹² Lásd pl. az úgynevezett Natorp-esszé kifejtését (*PIA*).

¹³ „Csak kivételes esetben, azaz egy vész helyzetben adunk konkrét tanácsot, ezt a Daseinanalízis 'beugró gondoskodásnak' nevezi. Különböztetjük az elébe ugró gondoskodás által a kliensnek az ő saját lételeményeit láthatóvá tenni. A beugró gondoskodásnak a veszélye a manipuláció. Ezért nagyon óvatosnak kell lennünk. A beugró gondoskodás lehet egy tanács vagy feladat, ami elsődlegesen 'értelem' ad egy szuicid hajlamú ember életének, legalábbis egy rövid ideig.” (Fazekas 2023)

CSELEKVÉS

Heideggernél a cselekvés kérdése már csak azért sem magától értetődő, mert ebben az esetben is jószerevével lemond a hagyományos fogalmiságról: a *Lét és időben* például egyáltalán nem szerepel a „Handlung” kifejezés, a „Handeln” is csak ritkán, hasonlóan a praxishoz (Praxis). Heidegger olyan cselekvésfogalommal szeretne dolgozni, amely mind az aktivitás és a passzivitás, mind pedig a teoretikus és a praktikus ellentétét megelőzi, illetve átfogja. Az alternatív kifejezéseket az emberi ittlét gondstruktúrájára tekintettel választja a filozófus, a „*Besorgen*” (gondoskodás)¹⁴ és a „*Fürsorge*” (gondozás)¹⁵ fogalmi hivatottak az emberi ittlét cselekvési módjainak, pontosabban benne-létének sokféleségét megragadni.

Az elemzésünk kiindulópontjaként szeretném jelezni, hogy értelmezésem szerint a különböző emberi cselekvéseket az önmaga megnyilvánításaként érthetjük meg. Az *önmaga* különböző konstitúciós rétegei vesznek részt a különböző cselekvésekben, attól függően, hogy milyen típusú cselekvést hajtunk végre. Az önmaga, a mi saját önmagunk, más módon involválódik például fűnyírás közben, mint egy baráti beszélgetés során. Minden esetben szükség van arra, hogy az önmaga megfelelő szeletét beleadjuk a cselekvésbe, ha ezt nem tesszük meg, akkor álmodozva belenyírhatunk a virágágyásba, vagy a barátunk észreveszi, hogy nem vagyunk igazán jelen a beszélgetésben.

Az önmaga ugyanakkor csak aszerint képes cselekvésként megnyilvánulni, ahogy az önmegértésben önmaga számára adódik. A cselekvés megértett szituációkban zajlik, s a cselekvés alanya a megértett önmaga; kertészkedő, tevékenykedő lényként, illetve barátként értjük magunkat a fenti példákban. Az önmegértés ugyanakkor elsajátított értelmek mentén mehet végbe. Minden megértés elsajátított értelmeket tételez fel.

A cselekvés típusa dönti el, hogy milyen módon veszi igénybe az *önmagamat*. A másik emberre vonatkozó cselekvés (*Fürsorge*) esetében is erről van szó, önmagunk megnyilvánításáról értelmek mentén. Az értelmeknek mindvégig konstituens szerepük van, jól látható ez abban az esetben, amikor átvett, nem elsajátított értelmekről van szó.

Ezeket nevezi Heidegger nyilvános értelmezettségeknek (*öffentliche Ausgelegtheit*). Ebben az esetben nem önmagunkat, hanem annak pótlékát nyilvánítjuk meg, melyet Heidegger akárkinek (*das Man*), illetve akárki-önmagának (*Man-selbst*) nevez. Az akárki analízise pontosan megmutatja, mennyire

¹⁴ A gondoskodás „sokfélesége a következő felsorolással mutatható meg: dolgunk van valamivel, előállítunk valamit, elintézzünk és ellátunk, felhasználunk valamit, feladunk és veszendőbe hagyunk valamit, vállalkozunk, érvényesítünk, felderítünk, kérdezősködünk, szemügyre veszünk, megbeszélünk, meghatározunk” (SZ. 56. sk., magyarul: 76.).

¹⁵ A gondozás fogalma, kifejezetten a másik ember vonatkozásában végrehajtott cselekvést jelenti: „az egymásért-, egymás-ellen-, egymás-nélkül-lét, az egymás mellett elmenés, az egymással-semmit-sem-kezdés, a gondozás lehetséges módjai.” (SZ. 121., magyarul: 148.)

döntő Heidegger számára, hogy milyen természetű az az önmaga, amely éppen a cselekvés alanyává válik. Lehetségesnek tartja, hogy egy pótlék önmaga váljon a cselekvés alanyává.

DÖNTÉS

Hogy melyik és milyen önmaga válik a cselekvés alanyává, az Heidegger szerint elsősorban a döntéseinken múlik. Többszintű döntést különböztet meg Heidegger: az elsőfokú döntést,¹⁶ döntést arról, hogy éppen mit teszünk, hogyan cselekszünk; s a másodfokút, amely már önmagunkról szól, arról, hogy miként viszonyuljunk magamhoz.

Ez a másodfokú döntés, mely arról szól, hogy magunk által megragadjuk önmagunkat, az igazán érdekes a témánk szempontjából. Végső, metaszintű döntésről van szó, melyet Heidegger végső, és véges szabadságunk talaján meghozott döntésként értelmez, amely nem más, mint önmagunk választása, a választás választása. Önmagunk választása valójában viszony kialakítása önmagunkhoz.

E döntés két, egymással összekapcsolódó mozzanatot tartalmaz. *Először is annak a habitusnak a választásáról van szó, hogy nyitott maradok önmagammal, cselekedeteimmel szemben.* Ha úgy tetszik, az igazsághoz tartom magam önmagammal kapcsolatban, akkor is, ha kellemetlen igazságról van szó. *Másodszor önmagunk választásáról is beszélhetünk e döntés kapcsán, mintegy annak meghatározásáról, hogy kik is vagyunk.*

Ami az első pontot illeti, Heidegger kulcsfogalma az eltökéltség (*Entschlossenheit*). Az eltökéltséget értelmezhetjük úgy tehát, hogy önmagunk választásának döntését habitussá tesszük: kitartok az önmagammal szembeni nyíltság mellett. Ahogy Heidegger ezt megfogalmazza: „az eltökéltség az ittlét kinyitottságának kitüntetett módja.” (SZ. 297., magyarul: 344.) Az eltökéltség mint nyitottság azt jelenti tehát, hogy ragaszkodom ahhoz az eredeti nyitottsághoz, amely engem mint embert jellemez. Az eltökéltség révén megpróbálok mindenhez hozzáférni, amit eddig tettem, milyen döntéseket hoztam, milyen viszonyokban éltem, stb.

Az önmagunkkal szembeni nyitottság választása természetesen összefügg azzal, hogy úgymond önmagunkat választjuk. Az önmaga – mint láttuk – semmiképpen sem dologi természetű, amely készen vár ránk. Az önmaga inkább nyitott vonatkozásrendszer, amely tele van törésekkel, ellentmondásokkal, önmagunk választása így semmiképpen sem egyszerű folyamat. A nyitottság növelése, az igazsággal való szembenézés segíti ugyanakkor, hogy „önmagunk legyünk”. A nyitottságom megteremtése lehetővé teheti, hogy felismerjem, válasszam, megteremtsem önmagammat, a saját lehetőségeim holdudvarában.

¹⁶ Az elsőfokú és másodfokú döntés fogalmát nem használja Heidegger, de mégis így különbözteti meg a döntéseket.

Látnunk kell azonban azt is, hogy értelemadás nélkül nincs önmaga, nincs választás. Önmagunk választása az értelemek meghatározásán, harcán keresztül vezet. Ha meghatározom magamat, valamilyen értelem, illetve értelemek mentén tudom ezt megtenni. A végső döntés ugyanakkor kívül van a heideggeri filozófiában minden normativitáson. Heidegger megoldása emiatt decizionista jellegű: Carl Schmitttel szólva a döntés a semmiből jön,¹⁷ annak, hogy kit választunk abból a sokdimenziós, ellentmondásos vonatkozás-rendszerből, melyet önmagának nevezünk, nincs normatív oldala. Egy hosszabb idézet segíthet megérteni ezt az összefüggést:

„Az ittlét, ha megéri a hívást, engedi, hogy legsajátabb önmaga a maga választott lenni-tudásából eredendően *önmagából cselekedjék*. Csak így lehet felelősségteljessé. Faktikusan azonban minden egyes cselekvés szükségképpen ‘lelkiismeretlen’, nemcsak azért, mert nem kerül el a faktikus morális bűnbeesést, hanem azért, mert semmis kivetülésének semmis alapján s másokkal való együttlétben már mindenkor az adósukká lett.” (SZ. 288., magyarul: 334.)

A „lelkiismeretlenség” ebben az összefüggésben éppen a külső normativitás elutasítását jelenti. A decizionista jellegű döntés-fogalomnak súlyos politikai következményei vannak,¹⁸ ugyanakkor az élet értelmével kapcsolatos kérdés szempontjából is van jelentősége. Ha lelkiismeretlenül választhatjuk mindig újra és újra önmagunkat, akkor az életünk koherenciája kérdéssé válhat. Heidegger megoldása nem érzékeny arra a nehézségre, hogy miként tudom egyben tartani az önmagamat, a korábbi cselekedeteim értelmét és jelentőségét, melyeket az akkori önmagamból hoztam.

Egy irodalmi példán szeretném megvilágítani a problémát. Shakespeare *III. Richárdja* elején a főhős így nyilatkozik:

„És csúfságomat magam magyarázom:
Én, mivel nem játszhatom a szerelmemt,
Hogy eltöltsem e csevegő időt –
Úgy döntöttem, hogy gazember leszek.
S utálok e kor hiú gyönyörét.” (Shakespeare 1961: 354.)

Shakespeare a drámát úgy fejezi be, hogy III. Richárdot szellemek kínozzák ál-mában, amikor felébred a következőket mondja:

„Irgalom, Jézus! Álom volt csupán.
Hogy kínzol gyáva lelkiismeret! [...]
Magamtól félek? Nincs itt senki más.

¹⁷ „Születése időpontjában a döntés független lesz észbeli megalapozottságától és önálló értékre tesz szert. [...] Normatív szempontból a döntés a semmiből születik meg.” (Schmitt 1992. 16.)

¹⁸ Schmitt és Heidegger is közel került a nácihoz 1933-ban, v.ö.pl. Mehring 2016. 42. skk.

Én vagyok én. Richárd Richárd barátja.
 Tán gyilkos van itt? Nem. Dehogynem: én.
 Hát futni! Magamtól? Van okom erre:
 Különben bosszút állok. Magamon?
 Szeretem magamat. Miért? Talán
 A jóért, amit én tettem magammal?
 Nem, sajnós nem. Gyűlölöm magamat
 Minden elkövetett gaztettemért.
 Gazember vagyok. Nem, nem! hazudok.” (Shakespeare 1961. 482. sk.)

Shakespeare pontosan ábrázolja a decizionista döntés nehézségeit. Ha norma nélkül döntök, akkor a szembenézés e döntéssel rendkívül nehezzé válik. Gloster hercege magát választotta a benne rejlő lehetőségek közül: gazember leszek! Miután e választott önmaga-cselekedetek sorát hajtotta végre, már súlyos valóságként nehezedik e cselekedetek emléke a királyra. Figyeljük meg ugyanakkor, hogy mennyire fontosak azok az értelemek, melyekkel Richard meghatározza magát: „gazember leszek”. Egy élet választott értelmét látjuk működésben: Gazember leszek, hogy sikeres lehessen, s elhódítsam a trónt, melyet különben nem szerezhetnék meg. Gloster hercege értelmet adott az életének. Ez az értelem be is teljesedett, már királyként mondja „gazember vagyok”. Ám ez az értelem súlyos terhet jelent, mely elől nem tud menekülni. Az önvonatkozás jelzései egyértelműek: „Hogy kínoz gyáva lelkiismeret! [...] Szeretem magamat. Miért? Talán a jóért, amit én tettem magammal? Nem, sajnós nem. Gyűlölöm magamat minden elkövetett gaztettemért. [...] Hát futni! Magamtól? Van okom erre.”

Richárdnak tehát a saját maga által választott értelemmel kell megküzdenie. E feladat rátör, nem tud menekülni előle. Életének választott értelme – az elkövetett bűnök súlyával megterhelve – elviselhetetlen Richárd számára. Szinte meghasad a személyisége a teher alatt. „Magamtól félek? Nincs itt senki más. Én vagyok én. Richárd Richárd barátja. Tán gyilkos van itt? Nem. Dehogynem: én.” *Keresi az ellenértelmet, de nem talál számára is hihető megoldást.* Valójában a bűnök elkövetésével szétzilálta azt az önmagát, amely az értelemképzés forrásául szolgálhatna. Ott maradt a korábban megteremtett értelmekkel, és a belőlük sarjadt tettek emlékeivel, melyek viszont szabályszerűen széthasítják az önmagáját, amely teljesen szétesett ennek következtében.

Milyen következtetéseket vonhatunk le ebből a példából? Azt gondolom, hogy értelem nélkül nincs emberi élet. Nem „az élet értelme” nélkül, hanem a saját életem *értelme nélkül.* *A saját életünknek kell, hogy legyen értelme, illetve értelmei, különben széthullunk.* Az önmagunk, cselekedeteink, döntéseink értelemmel telítettek, értelem nélkül elgondolhatatlanok. Richárd választott magának értelmet: gazember leszek, cserébe megkapom a hatalmat. Ez az értelem azonban megvalósítva visszahullt az értelem kitalálójára, nem bírja a súlyát

elviselni, s ami nagyon fontos, nem talált alternatív értelmet, mely helyettesítené, értelmezné az elsőt és más életpályát nyithatna számára.

Az értelmet csakis az önmaga tudja létrehozni, igenelni, sajátként tekinteni. A korábbi cselekedeteim értelme és következményei viszont rombolhatják az önmaga integritását, emiatt e ponton Heidegger decizionizmusa nem biztos, hogy irányadó lehet a daseinanalízis számára.¹⁹ Lehet-e Heidegger koncepcióját úgy értelmezni, hogy mégis egy normatív elemet beleviszünk, de az egész nem idegen Heideggertől? A döntés első értelméhez térnek vissza: *annak választása, hogy nyitott maradok önmagammal, cselekedeteimmel szemben*. Normatív módon ezt úgy fogalmazhatnánk át, hogy élj úgy, hogy cselekedeteiddel és annak következményeivel együtt tudj létezni. Más szóval: élj úgy, hogy nyílt lehess önmagaddal szemben, ne kelljen hasítanod, ne kelljen hazudnod magadnak. Ehhez viszont elsősorban olyasmire van szükség, amit lelkierőnek, vagy énerőnek neveznek a pszichológusok. Hozzá kell tenni, hogy ez az adott társadalom kérdése is, összetöri-e az ilyen embert, megfosztja-e az életlehetőségeitől, vagy hagyja élni.

Most már metaszinten válaszolhatunk arra a kérdésre is, hogy magának az életnek mi az értelme. E perspektívából tekintve meg tudunk fogalmazni *egy formális választ: tartsuk egyben és ápoljuk önmagunkat (a cselekedeteinkkel együtt) úgy, hogy az önmagunk fenn tudja tartani az eleven viszonyát a választott értelmeihez. Védjük, óvjuk magunkat olyan döntésektől, melyek szétzilálják az önmagánkat, vállalhatatlanná, egyben tarthatatlanná téve azt. Továbbá gyakoroljuk magunkat, működtessük az önmagánkat, aktívan létezzünk a választott értelmeink mentén*.

E ponton tud leginkább a daseinanalízis a folyamatba kapcsolódni. Végül is nem kell mást tennie, mint amit az ember daseinanalízis nélkül is megtehet, vagy inkább meg kellene tennie: kritikus analízise annak, hogy miként „értjük” önmagunkat és a világunkat. Abból, ahogy értjük önmagunkat, másokat és a világot, komoly értelmező munka eljutni oda, hogy mely értelmekek vezetnek látens módon az életünket. Az eljárásmódot, ahogy megtaláljuk az értelmekeket egy adott életben, cselekvésben.²⁰

Ennek az értelmezésnek lehet egy szembesítő, tisztító szerepe ön- vagy baráti analízisként is és terápiás daseinanalízisként is. Ha úgy tetszik, folyamatos feladat értelmezniünk az életünket, hogy azonosítsuk a benne rejlő hallgatólagos értelmekeket. Az emberi egzisztencia összes fő vonatkozásában az értelmekek kulcsszerepet játszanak.

¹⁹ Heidegger ontológiai felfogása nem tud számot vetni azzal, hogy elkövethet az ember olyan dolgokat, melyekkel utólag már nem képes szembenézni, vagyis az ember korábbi tettei felszámolhatják az illető nyitottságát és elevenségét.

²⁰ Heidegger így határozza meg a megértés, értelmezés és az értelem kapcsolatát: „Minden értelmezés a megértésen alapul. Amit az értelmezésben tagolunk, s ami a megértésben egyáltalán tagolhatóként előrajzolódik, az az értelem.” (SZ. 153., magyarul: 184.)

Az önmaga mint véges, szabad, transzcendens létező, az értelmek forrása, melyek révén önmagát egyáltalán értheti, vagyis egyáltalán önmagaként egzisztálhat. Az önmaga ugyanakkor folyamatosan olyan interszjektív erőterben mozog, amelyben mások értelmeket kényszerítenek rá.

Mindenfajta *praxis* az önmaga értelemmel telített megnyilvánítása. A cselekedetek értelem által vezéreltek, s így visszamenőlegesen értelmezik a cselekedetek alanyát, vagyis azt az önmagát, amely a cselekedetet elindította.

Nemcsak a konkrét cselekedetek igényelnek döntéseket, hanem léteznek másodfajú *döntések* is, melyek az önmagára magára vonatkoznak. Két alaptípusa van ennek a döntésnek: Önmagunk választása és a nyitottság választása. Ha csak az első értelemben fogjuk fel a végső egzisztenciális döntést, mint önmagunk választását, akkor belecsúszhatunk abba a nehézségbe, amit Shakespeare III. Richárdja mutatott meg: Úgy dönthetek, hogy a siker kedvéért gazember leszek, ám egy ilyen döntés hosszú távon az ember önfelszámolásához vezethet. Viszont a második értelem ennek az egzisztenciális döntésnek, hogy a nyitottságot választjuk önmagunkkal szemben, megvédheti az egzisztenciát olyan típusú döntésektől, mint amilyeneket Richárd hozott.

Az önmagunkkal, döntéseinkkel és a nyitottság vállalásával folytatott értelmezési küzdelembe lép be a terapeuta, aki nem apellálhat másra, mint önmagunkra és az önmagunkban, illetve az életünkben rejlő értelmekre. A terapeuta ugyanakkor nem kívülről hozza az értelmeket, hanem jó esetben megtalálja az illető életében. Szembesíti ezekkel, adott esetben megmutatja az ellentmondásokat, romboló összefüggéseket, stb. A terapeuta csakis hozott anyagból, a páciens önmagájából dolgozhat, arra apellálhat, nem találhat ki értelmeket, de megtalálhatja azt az értelmet, amely mentén értelmes élet kialakítható.

IRODALOMJEGYZÉK

Martin Heidegger művei

GA 9

Wegmarken, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, magyarul: Útjelzők. Osiris, Budapest, 2003 (ford. Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Koczinszky Éva, Korcsog Balázs, Pongrácz Tibor, Tózsér Endre, Vajda Károly, Vajda Mihály)

GA 24

Die Grundprobleme der Phänomenologie. hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975, magyarul: *A fenomenológia alapproblémái*, Osiris/Gond-Cura Alapítvány, Budapest, 2001, (ford. Demkó Sándor)

GA 29/30

Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983, *A metafizika alapfogalmai*, Osiris, Budapest, 2004, (Ford. Aradi László, Olay Csaba)

PIA

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). hrsg. von H.-U. Lessing, *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Vandenoever & Ruprecht in Göttingen, 6/1989, 237-93., magyarul: Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére). *Existencia*, VOL. VI-VII./1996-97/ Fasc. 1-4., 7-51.

WGM

Wegmarken. hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976, magyarul: Útjelzők, Osiris, Budapest, 2003 (ford. Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Koczinszky Éva, Korcsog Balázs, Pongrácz Tibor, Tózsér Endre, Vajda Károly, Vajda Mihály)

SZ

Sein und Zeit. Niemeyer, Tübingen, 1993. magyarul: *Lét és idő* Osiris, Budapest, 2001 (ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István)

További irodalom

Jaspers, Karl 1994. *Psychologie der Weltanschauungen*, Piper, München, Zürich.

Kierkegaard, Soren 1993. *A halálos betegség*, (ford. Rác Péter, Göncöl Kiadó, Budapest.

Mehring, Reinhard 2016. „Nemzetiszocialista filozófia, Heidegger és a Schmitt-kritika”, In: Gedő Éva, Schwendtner Tibor *Filozófia és nemzetiszocializmus. Értelmezések és kontextusok*. L'Harmattan, Budapest.

Schmitt, Carl 1992. *Politikai teológia*. Ford. Paczolay Péter), *ELTE Állam és Jogtudományi Kar, Budapest*.

Shakespeare, William 1961. *III. Richárd*, In: Összes művei. II. kötet, Királydrámák. Ford. Vas István, Európa Könyvkiadó, Budapest 349-490.

Schwendtner Tibor 2023. Egzisztenciafilozófia volt-e valaha a *Lét és idő*? Olay Csaba (szerk.) *Klasszikus egzisztencializmus*. L'Harmattan, Budapest. 45-59.

EGZISZTENCIAFILOZÓFIA VOLT-E VALAHA A *LÉT ÉS IDŐ*?¹

SCHWENDTNER Tibor

Heidegger meglepően sokszor tér vissza a kérdésre, s minden alkalommal egyöntetűen hangsúlyozza: a *Lét és idő* nem egzisztenciafilozófia. 1930-tól kezdve rendszeresen jelennek meg ezek a megjegyzések az egyetemi előadásokban, meg nem jelentetett kéziratokban, a gondolati naplóiban és olyan fontos tanulmányában is, mint a *Levél a humanizmusról*. Miért tulajdonított ennek a „félreértésnek” ekkora jelentőséget, miért ez a határozott ellenkezés? Mi lehetett a jelentősége a fiatal Heidegger számára az egzisztencia bűvszavának, s ezt később miért akarta elhárítani magáról?

E kérdéseket úgy próbáljuk meg kifejteni, hogy először nyomon követjük és rekonstruáljuk Heidegger utólagos önértelmezését, az egzisztenciafilozófiai opció szenvedélyes elvetését. A tanulmány második részében pedig arról lesz szó, hogy milyen strukturális szerepet játszottak bizonyos „egzisztenciafilozófiai” kulcsfogalmak és motívumok a *Lét és idő*ben. Végezetül reflektálni szeretnénk arra a szerepre, melyet az „egzisztenciafilozófia” pro és kontra Heidegger gondolati fejlődésében játszott.

EGZISZTENCIAFILOZÓFIA? SEMMIKÉPPEN!

Legjobb tudomásom szerint² az 1930/31-es egyetemi Hegel előadásibaiban foglalkozott először azzal a kérdéssel, hogy egzisztenciafilozófiának lehet-e tekinteni a *Lét és idő*t. Ott írja:

„Ha a filozófia feladatát a tézisnek rendelem alá: filozófia nem tudomány – olyan feladatkijelölést adok, amely így csupán negatív jellegű, a könyvem címe, Lét és idő által azonban a feladatkijelölésem pozitivitása világosan előtűnik. A filozófiát eszerint nem szabad rajongásnak, valamiféle világnézeti elképzelésnek és e nézetek meghirdetésének kiszolgáltatni, mint amely most az »egzisztenciafilozófia« előkelő nevét viseli, amely számára minden fogalmi és tárgyi probléma pusztá technikává

¹ A tanulmány első megjelenési helye: Olay Csaba (szerk.) *Klasszikus egzisztencializmus*. Budapest: L'Harmattan. Köszönetemet fejezem ki Olay Csabának a másodközlés jogáért.

² Egy ilyen típusú kérdést nehéz egyértelműen eldönteni, mindenesetre a szövegek áttekintése után erre jutottam.

és sematikává silányul. Soha nem jutott az eszembe, hogy »egzisztenciafilozófiát« hirdessek meg. Inkább a nyugati filozófia legbensőbb problémájáról van szó, a létre vonatkozó kérdéstről [...]»³

Két fontos motívum már kirajzolódik ebből az elhatárolódásból. Egyrészt a korszak egzisztenciafilozófiáitól való éles elhatárolódás. Ekkor még nem jelent meg Jaspers három kötetes *Philosophie* című műve, s kérdés, hogy gondolhattott-e Heidegger – barátságuk ellenére⁴ – Jaspersre. Ha a levelezésüket nézzük, egyértelmű nemmel válaszolhatnánk, hiszen Heidegger egyenrangú filozófusként beszél itt Jaspersszel, s 1931 végén már Jaspers könyvének bizonyos fejezeteinek olvasása után⁵ például azt írja, hogy e mű nagyságának láttán bebizonyosodott, hogy érdemes volt békén hagynia a barátját a mű írásának éveiben.⁶ Bárhogyan is van, Heidegger számára fontos motívum volt mindvégig, hogy elhatárolja magát más korabeli filozófiai irányzatoktól és kísérletektől. A másik motívum tartalmi jellegű, és ez is végigkíséri az egzisztenciafilozófiától való elhatárolódás egész időszakát. Itt a fő állítás az, hogy a *Lét és idő*, ahogy már a címe is jelzi elsősorban a létkérdéssel foglalkozik. Minden más azonosítás, névadás félreértéshez vezet.

A következő, 1931/32-es téli szemeszterében tartott, Platón barlanghasonlatát értelmező egyetemi előadásaiban lényeges új motívumot is felvet Heidegger egy rövid kis megjegyzésben. Itt arról van szó, hogy számára mi mindent nem jelent a filozófia, s az utolsó, ötödik pontként⁷ a következőket írja: a filozófia számomra „nem egzisztenciafilozófia, hanem kérdezőként fogom fel, amely az ittlétet, az embert, a létmegértést az alapjaiban átváltoztatja (von Grund aus verwandelt)».⁸ A filozófia az ittlétet „alapjaiban átváltoztatja” – mondhatnánk, hogy ennek is van köze az egzisztenciafilozófiához, hiszen az egzisztencia önmegértésének kitüntetett módja a filozófiai kérdező. Miért így állítja szembe Heidegger a saját törekvéseit az egzisztenciafilozófiával?

Az egyik lehetséges válasz, hogy itt egy rosszul kifejtett egzisztenciafilozófiával vitatkozik, de ez nem tűnik kielégítőnek, hiszen Heideggernek az egzisztenciafilozófiával magával van problémája. Inkább arról lehet szó, hogy Heidegger éle-

³ GA 32. 18.

⁴ Heidegger és Jaspers kapcsolata a húszas évek elején kezdődött, lásd ehhez mindenekelőtt levelezésüket: Martin Heidegger – Karl Jaspers *Briefwechsel 1920-1963*. Szerk.: Walter Biemel – Hans Saner. Piper, München, Klostermann, Frankfurt am Main. 1992. Lásd továbbá Bernd Weidmann. „Liebender Kampf” und „deutsche Universität”. Die gescheiterte Freundschaft zwischen Karl Jaspers und Martin Heidegger. In Thomas Jung – Stefan Müller-Dooch (szerk.). *Prekäre Freundschaften. Über geistige Nähe und Distanz*. Fink Verlag, München, 2011.

⁵ „Ön nemcsak a talajt, a leggazdagabb horizontot és a tartás biztonságát érte el, hanem az egyértelmű bátorságot is, hogy ott valóban állni tudjon” Heidegger, M. – Jaspers, K.: i. m. 144.

⁶ „Az Ön műve utólagos igazolását adja annak, hogy igazam volt az elmúlt két évben, amikor önt nem zavartam. Uo.

⁷ Az első négy pont a következő: kultúrjelenség, egyes személyiségek mint szellemi alkotók önkifejtése, egy tudomány, tudástartomány a tudományok rendszerén belül, világnézet. GA 34. 115. sk.

⁸ I. m. 116.

sebben megkülönbözteti az egzisztenciafilozófia által felfogott egzisztenciát és az ittlétet, ahogy ő maga érti. E tekintetben érdekes az a *Fekete füzetekbe*⁹ írt korai bejegyzés 1931-ből, mely nyíltabban beszél Heidegger filozófiai motívumairól.

„Alig vették észre, hogy [...] az egzisztencia elszigeteltségének a hangsúlyozása csak ellenlökés (Gegenstoß) az itt-lét különböző félreértelmezéseivel szemben: »tudat«, és »szubjektum« és »lélek« és »élet«. Nem vették észre, hogy nem az egzisztáló egyes elszigeteltsége (die Einzelheit des existierenden Einzelnen) a probléma, hanem csak egy véletlenszerű átmenet az itt-lét egyedüllétéhez (Allein-heit), melyben a lét össz-egysége (All-einheit) történik.”¹⁰

Az egzisztencia eszerint egy felszínibb, hétköznapiabb réteget jelent, mint az ittlét, vagy inkább itt-lét, ahogy sok helyen Heidegger írja. Ha a *Lét és idő* meghatározásából indulunk ki, akkor nehezen értjük, hogy Heidegger mire gondol, hiszen a 4. §-ban definíciószerűen írja, hogy „[m]agát a létet, amelyhez az ittlét így vagy úgy viszonyulhat és mindig viszonyul is, egzisztenciának nevezzük”.¹¹ Vagyis az egzisztencia nem más, mint az ittlét léte, eszerint nem lehet szó arról, hogy az ittlét mélyebb, elementárisabb szintet képvisel, mint önnön léte. A *Lét és idő* pozíciója szerint tehát értelmetlen az egzisztencia és az ittlét közötti különbségtéves. Mi történhetett? Mi változhatott meg a 1927 és '31 között?

E fordulat értelmezése döntő fontosságú az egész problematikánk szempontjából. Heideggernek az 1929/30-as téli szemeszter során tartott előadásiban (*A metafizika alapproblémái*, GA 29/30) már egyértelműen azonosítható az a fordulat, amely az egzisztencia és az ittlét közötti különbség megtételét lehetővé teszi. Ezekben az előadásokban Heidegger az ittlét történelmivé válásának feltételeit is próbálja végiggondolni a világgézés fogalmának bevezetésével. A metafizikát ugyanis olyan világgézésként értelmezi, amely révén az emberben rejlő itt-lét történetivé válhat.

Az itt-lét elérése és „felébredése” a metafizika működésbe hozásának legfőbb feltétele. A metafizikai „fogalmak eredeti és egyetlen összefüggését már maga az ittlét alapította. Az összefüggés elevenése attól függ, mennyire jut el az ittlét önmagához [...]. Az összefüggés önmagában történeti, elrejtve az ittlét történetébe. [...] a belső fogalmi összefüggés magának az ittlét történetének az összefüggése, amely történelemként változik”.¹² A metafizika az ittlétből mint történelemből történik meg, a bennünk rejlő ittlét – amennyiben történelemmé válik – forrása lehet a gondolkodás radikális megújulásának.

⁹ Heidegger gondolati naplójából általában azokat a részleteket szokták idézni, melyek a *Weltjudentum*ról, vagy nemzetiszocializmusról szólnak, pedig telis-tele van olyan önreflektív megjegyzésekkel, melyeknek egyértelműen filozófiai jelentőségük van.

¹⁰ GA 94. 21.

¹¹ SZ. 12, magyarul: 28.

¹² GA29/30. 432, magyarul: 366.

A világgézés (Weltbildung) fogalma jelzi azt a dimenziót,¹³ amelyben a metafizikai gondolkodás történelmivé válhat. A metafizika annyiban válhat történelmivé, amennyiben képesít bennünket arra, hogy „belebocsátkozzunk a világ működésének történésebe”.¹⁴ Mit is jelent ez? Hogyan bocsátkozhat be a metafizika a világgézés folyamatába? Heidegger plasztikus kifejezést használ ennek leírására. A metafizikai cselekvés szerinte „Hineinhandeln in das Ganze”, vagyis be-cselekvés az egészbe.¹⁵ Az emberben rejlő itt-lét válhat történelemmé, amennyiben sikerül az eredeti, előrevetésként, tervezetként (Entwurf) működő alapmozgását¹⁶ – a metafizikai ráhangolódás és gondolkodás révén – világgézéssé, tulajdonképpen egy új történelmi világ létrehozásává formálni.

Heidegger az „egzisztenciafilozófia” által felfogott egzisztenciát minden biztonnal túlságosan individuálisnak, a saját életvilágába involválódottnak tekinti. Ezzel szemben az 1929–36-os időszak aktivizmusa az emberben rejlő itt-létre helyezi a metafizikai történelemalkotás terhét.¹⁷ Heidegger gondolati fejlődésére, sőt gondolati váltásaira mindvégig tekintettel kell lennünk. 1929-et az aktivista fordulat kiinduló évének tekinthetjük, 1936-ot pedig e korszak végének, az aktivizmus megkérdőjelezésének, a léttörténelmi gondolkodás kezdetének.

Azt, hogy 1936 mély fordulatot jelent Heidegger gondolkodásában¹⁸ és a politikához fűződő viszonyában,¹⁹ abból is láthatjuk, hogy a korábbinál sokkal in-

¹³ „Az interpretáció egésze visszatérés lett egy eredetdimenzióba, egy olyan alaptörténelembe, amelyről most azt állítjuk, hogy benne *világgézés* történik.” I. m. 509., magyarul: 428.

¹⁴ GA 29/30. 510, magyarul: 428.

¹⁵ Uo.

¹⁶ „A tervezet mint a megnevezett történelmi őssztruktúrája a világgézés alapstruktúrája. [...] A tervezet történelmében képződik a világ, azaz a tervezésben valami kitör és előtör a lehetőségekhez, és így betör valami valóságosba mint olyanba [...]. Az emberben lévő *itt-lét* őt kivétlen állandóan előreveti a lehetőségekbe, és így a valóságosnak *veti alá*. [...] Az ember történelem, vagy inkább a történelem az ember.” I. m. 527, 531, magyarul: 441, 445.

¹⁷ E szövegben már elindul az egzisztenciafogalom – a *Humanizmuslevelet* megelőlegező – átértelmezése is: „Ez az őseredeti fajtájú létező, mely előretört azon létezőre, melyet *ittlétnek* nevezünk, ahhoz a létezőhöz, amelyről azt mondjuk, hogy *egzisztál*, azaz ex-istit, léteének lényegében egy önmagából való kilépés, anélkül, hogy elhagyná magát.” I. m. 531, magyarul: 445.

¹⁸ 1936 nemcsak Heidegger gondolkodásában, hanem életében is fordulópontot jelentett. A *Fekete füzetek* alapján ma már pontosan nyomon követhetjük, hogy miként távolodott el a nemzetiszocialista gyakorlattól, s erre az új helyzetre markáns választ adott a filozófiájában is. Az úgynevezett „Kehre” valódi gyökere a filozófus egzisztenciális-politikai szituációjának és önértelmezésének radikális átalakulásában rejlik. Heidegger gondolkodói fejlődésének korszakolásáról, a késői filozófia kezdetének datálásáról lásd még Schwendtner Tibor *Heidegger és a nemzetiszocializmus*. Budapest, L'Harmattan, 2016, 157. skk.

¹⁹ A náci rezsim megszilárdulásával, totalisztikus jellegének nyilvánvalóvá válásával és egyre egyértelműbb háborús terveivel való szembesülés következtében Heidegger eltávolodott a nemzetiszocialista gyakorlattól, s megpróbálta saját egzisztenciális pozícióját is átgondolni. A *Fekete füzetek* híven bemutatja ezt az átalakulást. A nemzetiszocialista gyakorlattól így ír: „Ami politikailag jogos és nagy, a népet önmagához visszahozni, világnézeti önkényessé és kicsivé válik – a nép bálványozásává [...]. A nép e »népies« elállatiasítása és mechanizálása nem látja, hogy a nép csak az itt-lét alapján »van«, amelynek az igazságában nyílik csak meg természet és történelem – egyáltalán világ [...]” GA 94. 223. „Hová zuhanunk? Vagy ez már csak nem is zuhanás, mert az magasságot és mélységet feltételez [...]. Nincs is zuhanás már, hanem csak elhomokosodás és elsvárosodás?” I. m. 278. sk. Saját pozícióját pedig így jellemzi: „csakis a feladat – nem törődni a visszaéléssel, nem figyelni a félreértelmezésre, közömbösnek lenni a hatástalansággal szemben. Távoltság minden üze-

tenzívben kezdett el saját múltjával, elsősorban a *Lét és idő*vel foglalkozni. Nemcsak újraolvasta a fiatalkori főművét,²⁰ hanem két írását is a *Lét és idő*nek szentelte még abban az évben,²¹ s a következő évtizedekben is időről időre visszatér a művéhez,²² illetve más fontos írásaival való önkritikus-önátértelmező foglalatokodáshoz.²³ Figyelemre méltó, hogy a külön ennek a témának szentelt írásokon túl naplójegyzetekben, egyetemi előadásokban és önálló írásokban is időnként visszatér a *Lét és idő*höz és a főművének időszakában született más írásokhoz.

Az egzisztencialista értelmezést továbbra is a félreértelmezések sorába utalja, ahogy írja „a *Lét és idő*ről szóló egész »szennyirodalom« [...] feladja a [*Lét és idő*] saját szintjét és a meghaladottban való elsüllyedést jelenti”.²⁴ Heidegger több ilyen meghaladott megközelítésmódot sorol fel, melyek a *Lét és idő* valódi lényegi törekvéseit félreértelmezik: „Az eljárás: 1. transzcendentális (a lehetőség feltételei), 2. ontológiai (mivel az előzetesen adott létezőre irányul), 3. fenomenológiai (az első és második ponttal összefüggésben az előzetesen adott fenomenológiailag megfelelő a hozzáférésben és a tervezetben), 4. egzisztens (az egzisztenciális alapfeltártságra irányuló), 5. hermeneutikai (értelmező! »értelem«, megértés – sőt sürgetően!), 6. fundamentál-ontológiai (*megalapozás – matematikai!*).”²⁵

E vázlatos szöveg értelmezése igen tanulságos lehet számunkra, ha a késői Heidegger egzisztenciafilozófiával szembeni ellenállását szeretnénk megérteni. A fenti öt eljárásmodot Heidegger a kis szövegrészlet címében alaptévedéseknek (die Grundtäuschungen) nevezi. A felsorolt megközelítésmódok nyilvánvalóan a *Lét és idő* legfontosabb önmeghatározásait tartalmazzák. Mint jól ismert, maga Heidegger nevezi a filozófiáját ontológiának, fundamentálonológiának, fenomenológiának és hermeneutikának, ő beszél a lehetőségfeltételekről, s ő nevezi az eljárását egzisztenciális analitikának. Az erről szóló „szennyirodalommal” vélhetően az a baja, hogy anélkül kapaszkodik egyik vagy másik meghatározásba, hogy azonosulna a végső törekvéssel, melyet Heidegger visszamenőleg a főművének tulajdonít. „Ha egyáltalán van értelme nevet adni valamely filozófiának, akkor e névadásnak ahhoz kell igazodnia, amin egyes egyedül minden múlik – jelen esetben a lét (Seyn) igazságára és magára a létre (Seyn) vonatkozó kérdés.”²⁶ A *Lét és idő* összes kortárs és mai interpretációja, amely hermeneutikaként, fenomenológiaként, transzcendentálfilozófiaként, ontológiaként, illetve

meléstől, tartózkodás mindennemű közvetlen segítségtől, átláthatatlannak maradni; maszkok” I. m. 305. Mindegyik idézett bejegyzés 1936-ból való.

²⁰ „10 év után először »újraolvasva« (1936)” GA 82. 5.

²¹ *Laufende Anmerkungen zu "Sein und Zeit"* és *Eine Auseinandersetzung mit "Sein und Zeit"* GA 82. 7–157, 159–203.

²² Lásd 1941-ben a *Zur Erläuterung von "Sein und Zeit"*, 1945-ben pedig a *Der Weg. Der Gang durch "Sein und Zeit"* című szövegeket GA 82. 270–340., 342–374.

²³ GA 82. 407–576.

²⁴ I. m. 10, vö. i. m. 275. skk.

²⁵ I. m. 11, vö. i. m. 182, 211. sk.

²⁶ I. m. 9.

egzisztenciafilozófiaként határozza meg azt, alaptévedésként mutatkozik, mert mindegyik elfedi a Seyn igazságára vonatkozó eredeti irányultságot. Ezt az eredeti irányultságot Heidegger persze visszaolvassa a *Lét és idő*be, mintha már akkor is a „Seyn igazságát” kutatta volna, és a fent említett dimenziói a gondolkodásának egyértelműen szekundér jellegűek lettek volna.

Az egzisztenciafilozófiától való elhatárolódás tehát átfogóbb stratégiába illeszkedik, a léttörténeti gondolkodás kidolgozásával párhuzamosan ugyanis új filozófiai múltat is próbál Heidegger magának teremteni. A visszatekintő önértelmezés egyik eszköze az erős szelektálás a korábban jelen lévő gondolati tendenciák között. A hermeneutikai, fenomenológiai, transzcendentálfilozófiai és egzisztenciafilozófiai tendenciák visszaszorítása, eltörlése, a lét igazságára vonatkozó – eredetileg persze tényleg meglévő – gondolati szál mértéktelen felerosítása. A filozófiai múlt ilyen átírása a harmincas évek közepétől mindvégig jelen van Heidegger munkásságában.²⁷ Például az összkiadás alapelve (Ausgabe letzter Hand) is ezt a szellemiséget tükrözi, ezen alapelv szerint ugyanis csakis a szerző által írt, illetve javított legutolsó verziót tartalmazza a kiadás, a többi pedig egyáltalán nem jelzi a szövegben.²⁸

Heidegger önátértelmezésében ugyanakkor vannak olyan pontok, melyek kifejezetten az egzisztenciafilozófiai megközelítésmódot érintik. A *Zur Erläuterung von "Sein und Zeit"* című 1941-es írásában Heidegger a korábinál részletesebben fejti ki az egzisztenciafogalommal kapcsolatos önértelmezését. Érdemes hosszabban idézni a szövegből:

„hogy a Lét és időben az egzisztencia fogalma használatban maradt – az azonnal bevezetett terminológiai megkülönböztetés ellenére, mely elhatárolta az »egzisztenciális« (existentiale) és az »egzisztens« (existentielle) egzisztenciafogalmat –, félreértésekre adott alkalmat. Az »egzisztens« egzisztenciafogalom Kierkegaardnál és Jaspersnél az ember önmagá-jának önlétét (das selbstseiende Selbst des Menschen) jelenti, amennyiben az egzisztencia önmaga számára [...] morális-praktikus módon érdekelt. Az »egzisztenciális« egzisztenciafogalom az ember önmagalétét jelenti, amennyiben az nem a létező önmagá-ra vonatkozik, hanem az embert jelenti, amennyiben lényege szerint az egészében vett létező létére vonatkozik, és a létre való eksztatikus vonatkozásából nyeri el saját lényegét.”²⁹

²⁷ E tendencia okait véleményem szerint csak tágabb összefüggésben, Heidegger politikai-egzisztenciális pozíciójából lehet értelmezni. Lásd ehhez Schwendtner Tibor: „Filozófiatörténet – politika – életrajz. Heidegger életművének paradigmatis értelmezési módjai.” *Erdélyi Múzeum*. 2021/4, 76–89.

²⁸ Heidegger és fia, Hermann Heidegger 1973 őszi állapodtak mega Klostermann Kiadóval abban, hogy nem kritikai kiadásról, hanem „Gesamtausgabe letzter Hand”-ról lesz szó Friedrich-Wilhelm von Hermann: „Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand.” *Heidegger Studien* 1986/2, 153–171, 153. E kiadási eljárásról lásd a *Fekete füzetek* szerkesztőjének *Die letzte Hand des Zauberers* című írását. Peter Trawny: „Die letzte Hand des Zauberers” *Neue Zürcher Zeitung* 2015. április 15.

²⁹ GA 82. 287.

A kissé nehézkes megfogalmazásokból azért kirajzolódik Heidegger önátértelmezési stratégiája. Kierkegaardhoz és Jaspershez köti az egzisztenciafogalom „egzisztens” értelmezését, mely úgy tartalmazza az önmagához való viszonyulást, hogy eközben az emberi praxisra vonatkozik. Ez lenne állítólag az egzisztens egzisztenciafogalom a *Lét és idő*ben. Heidegger azonban a *Lét és idő*ben nem így tesz különbséget. Az egzisztens és az egzisztenciális szembeállítása inkább módszertani jellegű, *ugyanazt a tárgyat* nézhetjük ontikusan, a hétköznapi megértés szintjén és ontológiai módon, a filozófiai megértés szintjén. Ahogy a *Lét és idő* 4 §-ában Heidegger megfogalmazta:

„Az egzisztencia kérdése mindig csak az egzisztálásban tisztázható. Az ennek során irányt szabó önmegértést nevezük egzisztensnek. Az egzisztenciakérdés az ittlét ontikus »ügye«. Ehhez nem szükséges az egzisztencia ontologikus struktúráját teoretikusan átlátni. E kérdés annak elemzésére szolgál, hogy mi konstituál egzisztenciát. E struktúrák összefüggését nevezük egzisztencialitásnak. Ennek analitikája nem egzisztens jellegű, hanem egzisztenciális megértés.”³⁰

Heidegger különbségtételéből az következne, hogy Kierkegaard és Jaspers megragadt a hétköznapi gondolkodás szintjén, és nem filozófiai módon közelít az egzisztencia problematikájához. Ez a feltételezés viszont nehezen tartható. Ha például Kierkegaard azt írja, hogy „[d]e mi az Én? Az Én (Selv, Selbst) olyan viszony, amely önmagához viszonyul, vagy a viszonyban az, hogy a viszony önmagához viszonyul; az Én nem viszony, hanem az, hogy a viszony önmagához viszonyul”³¹, akkor nem a hétköznapi, hanem a filozófiai megértés szintjén mozog. Heidegger is ugrópontnak használta az ontikus, hétköznapi önmegértést az ontológiai megértés kidolgozásához, amely azonban továbbra is a cselekvő önmaga leírásait tartalmazta. Heidegger a *Lét és idő*ben nyilvánvalóan ontológiai leírását adja a hétköznapi, cselekvő egzisztenciának,³² s a Selbst ontológiai-fenomenológiai megragadása nem pusztán a létre való eksztatikus vonatkozásából állt (vö. SZ. 65. §), bár kétségtelenül a *Lét és idő* alapcélja a lét

³⁰ SZ. 12., magyarul: 28.

³¹ Søren Kierkegaard: *A halálos betegség*. Ford. Rác Péter, Göncöl Kiadó, Budapest, 1993, 19.

³² Ha e kérdés mentén olvassuk újra a *Lét és idő* egyes részeit kezdve a hétköznapi tevékenykedés leírásával, folytatva nyilvánosság értelmezésével a lelkiismeret hívásáig, nyilvánvaló, hogy mindvégig ontológiai értelmezéssel van dolgunk, amely bemutatja az ittlétet a különféle praxisai során az önmagához való viszonyában. Különösen világos lehet ez az összefüggés, ha Heidegger igazság- és kinyitottság-fogalmára gondolunk. Ahogy a 44. §-ban írja: „Az ittlét »az igazságban« van. E ki-jelentés ontológiai értelmű. [...] A legeredendőbb, mégpedig a legtulajdonképenibb kinyitottság, amelyben az ittlét mint lennitűdás lehet, az *egzisztencia igazsága*” SZ: 222., magyarul: 258. sk. A lennitűdás az egzisztencia minden cselekvési szintjén döntő konstituens elem. Vagyis bármit is cselekszünk, bárhogy is viszonyulunk a dolgokhoz, emberekhez, az egzisztencia igazsága és persze nem-igazsága működésbe lép. Ebből viszont az következik, hogy a Heidegger által felvázolt 1941-es megkülönböztetés a *Lét és idő* gondolati szintjén nem állja meg a helyét.

értelmére vonatkozó kérdés kidolgozása volt az emberi ittlét egzisztenciális analitikáján keresztül.³³

Heidegger 1941-es önátértelmezésének legfontosabb eleme tehát, hogy a *Lét és idő*ben alkalmazott egzisztencia-fogalom dimenzióiból csak a létre vonatkoztatottságot őrizze meg.³⁴ A filozófus a szubjektivitás és az énség fogalmait állítja szembe a létre vonatkoztatott eksztatikus egzisztenciával, de ez így félreviszi az értelmezést. A szubjektum és én fogalmait valóban visszautasítja a *Lét és idő*ben, viszont mint nemsokára látni fogjuk, az ittlét ontológiai-transzcendentális értelmezése csak egy oldalát jelenti a fő mű egzisztencia-felfogásának. Emiatt, ha Heidegger 1941-ben azt írja, hogy az „énség” és az „öntudat” fogalmiságával szemben „az ember önmagaságának az eksztatikus ittlétre való alapozása minden szubjektivitás és a szubjektivitás minden lehetőségének meghaladását jelenti”,³⁵ akkor fontos értelemrétegeket hagy figyelmen kívül, melyek a *Lét és idő*ben még konstituens szerepet játszottak.

Az 1946–47-es *Humanizmuslevél* ezt az értelmezési irányt viszi tovább. A második világháború vége és a német összeomlás után Heidegger lehetőséget kapott,³⁶ hogy nagy nyilvánosság előtt bemutassa a már 1936-tól kialakult lét-történeti gondolkodását és az új történeti-politikai szituációban is pozicionálja magát. E nagy hatású írás egy fontos aspektusát képezi, hogy az eddig kéziratokban megfogalmazott *Lét és idő* újraértelmezés most nyomdafestéket láthatott. Az egzisztencia-fogalom és az egzisztenciafilozófia kérdése azért is előtérbe került, mert Sartre *Egzisztencializmus humanizmus* című írása³⁷ jelentette az apropót a megszólaláshoz.³⁸

Heidegger az egzisztencia fogalom átértelmezését a szó alakjának megváltoztatásával is nyomatékosítja, azt „Ek-sistenz”-nek írva az eddig általa is használt „Existenz” helyett.³⁹ Az ek-szisztencia a korábbi ön- és átértelmezéseknek megfelelően már teljes mértékben a létmegértésre van vonatkoztatva. „Az ittlétnek

³³ Heidegger jól ismert meghatározása szerint: „a *fundamentálonológia* – az egyetlen, amelyből az összes többi ontológia eredhet – az ittlét egzisztenciális analitikájában keresendő” SZ 13, magyarul: 29.

³⁴ Vö. GA 82. 294.

³⁵ I. m. 302, vö. még 294, 305. skk.

³⁶ 1946 november 10-én Heidegger levelet kapott francia barátjától, Beaufret-től amely felkérést tartalmazott, hogy a filozófus a következő kérdésre reagáljon: „Hogyan adhatunk a »humanizmus« szónak újra értelmet? [...] Hogyan tudjuk a kaland elemét, amely minden kutatásnak szárnyakat kölcsönöz, megmenteni, anélkül, hogy a filozófiát egyszerű kalandorrá változtatnánk?” Idézi Denker 2017, 9.

³⁷ Vö. Jean-Paul Sartre: *Exisztencializmus*. Ford. Csatlós János, Hatágú Síp Alapítvány, 1991.

³⁸ Vö. Rüdiger Safranski: *Egy németországi mester. Heidegger és kora*. Ford. Rác Péter – Schein Gábor – Tatár Sándor, Európa Kiadó, Budapest, 2000, 504. skk.

³⁹ Az ek-szisztencia szóalak utal ki-állásra, az eksztatikus időmódokra és az ittlét transzcendenciájára, arra, hogy az ittlét létmódja az önmagán túl létezését lényegileg foglalja magába. Ez az önmagán túl létezés egyben a lét igazságába, vagy tisztásába (Lichtung) való belépést jelenti. „Az eksztatikusan elgondolt ek-szisztencia sem tartalmilag, sem formája szerint nem fedi le az existenciát. Az ek-szisztencia tartalmilag a lét igazságába történő ki-állást (Hin-aus-stehen) jelenti” GA 9. 326., magyarul: 304.

ez a »léte«, és csak ez az ek-szisztencia az, amely a lét igazságában való eksztatikus benne állás alapvonásával rendelkezik. Az ember eksztatikus létezése az ek-szisztenciában rejlik, ami eltér a metafizikusan elgondolt egzisztenciától.⁴⁰

Negatív értelemben az ek-szisztencia fogalma elhatárolást jelent „a személy önmaga-létének etikai-egzisztens” fogalmával szemben,⁴¹ vagyis az egzisztencia társadalmi, közösségi, erkölcsi involváltságát teljesen kizárja a szó jelentéstartományából, történeti értelemben pedig kizárja most már Kierkegaard és Jaspers mellett Sartre-ot is, akire vonatkoztatottan részben meghatározza a pozícióját. „Sartre viszont így fejezi ki az egzisztencializmus alaptételét: az egzisztencia megelőzi az esszenciát. [...] Sartre alaptétele az existencia elsőbbségéről az essentiával szemben igazolja az »egzisztencializmus« megnevezést, mint ehhez a filozófiához illő nevet. De az egzisztencializmus alaptételének a legcsekélyebb köze sincs a *Lét és idő* fent említett tételéhez [...]”.⁴² Figyelemre méltó, hogy a háború utáni szituációban való önmeghatározás kiegészül a *Lét és idő* utólagos átértelmezésével és az attól való bizonyos fokú elhatárolódással is.

Pozitív értelemben pedig Heidegger terminológiailag is megerősíti, hogy az egzisztencia vonatkozásában is az ontológiai értelmezési síkot tartja egyedül érvényesnek. Az ek-szisztencia eksztatikus módon van kinyitva a lét igazságának irányába, vagyis a Seyn⁴³ történeti mozgásába van beleállítva.⁴⁴ Az ek-szisztencia lét igazságára való nyitottsága a feltétele annak, hogy legyen egyáltalán léttörténet. „Ha ugyanis az itt-létet mint az emberlét teremtő alapját tapasztaljuk meg és ezzel tudomásul vesszük, hogy az ittlét csak *pillanat* (Augenblick) és történelem, akkor e perspektívából kell a megszokott emberlétet úton-létként meghatározni. [...] Az ember az út.”⁴⁵ E kitüntetett pillanat az esemény (Ereignis). Az esemény nem más, mint az ek-szisztencia, vagy itt-lét átfordulása,⁴⁶ a lét gondolásának új alapítása. A Seyn történetének igazi fordulata az esemény: „a Seyn eseményként van/lényegül” (das Seyn west als das Ereignis).⁴⁷

Heidegger gondolkodásában 1936-ban bekövetkezett fordulat egyik fő vonása az volt, hogy a szinte szélsőségesen aktivista beállítódása a másik végletbe, várakozó, passzív pozícióba váltott. A *Humanizmuslevél*ben is ez a passzív, várakozó, ráhagyatakozó⁴⁸ beállítódás dominál. Az ek-szisztencia előkészül és várakozik, de csak válaszolni tud, ha a lét megszólítja. „A gondolkodás a létnek

⁴⁰ I. m. 325. sk., magyarul: 303.

⁴¹ I. m. 318, magyarul: 297.

⁴² I. m. 328, magyarul: 305.

⁴³ Heidegger az akkori nyilvánosságnak szánt írásaiban nem használja a Seyn fogalmát, de a jóval később megjelent kéziratai alapján bátran használhatjuk itt is az y-os alakot.

⁴⁴ Korábban láttuk, hogy Heidegger már az 1929/30-as előadásában elindult ezen az úton, de akkor még sokkal a világképző ittlét történelmi aktivitását tételezte.

⁴⁵ GA 65. 323.

⁴⁶ Heidegger naplőbejegyzése még 1937/38-ból: „Az itt-létté való átalakulás, mint a lét igazságának a megvalósítása – ez az egyetlen célom” GA 94. 239.

⁴⁷ GA 65. 236.

⁴⁸ A ráhagyatkozás (Gelassenheit) fogalma az 1945 utáni filozófia egyik kulcsfogalma, amely megerősíti és az új politikai-történelmi szituációba illeszti a heideggeri gondolkodást, vö. *GE*.

az ember lényegéhez való vonatkozását teljesíti be. A gondolkodás nem csinálja, és nem eszközli ki ezt a vonatkozást. A gondolkodás úgy nyújtja át a létnek e vonatkozást, mint amit a lét adott neki (übergeben). [...] A gondolkodás a létnek való engedést (Lassen) viszi végbe.⁴⁹

EGZISZTENCIAFILOZÓFIAI MOTÍVUMOK A FIATAL HEIDEGGERNÉL

Igaza van-e a késői Heideggernek, amikor elutasítja a feltételezést, hogy a *Lét és idő* egzisztenciafilozófia lenne? A rövid választ egyszerűen meg tudjuk fogalmazni: *igen is, meg nem is*. Igen, hiszen soha nem azonosította így magát, mindig is óvatos volt, amikor meghatározta saját filozófiáját. Igaz, hogy a törekvéseit sokféleképpen elnevezte: őstudomány, eredettudomány, fenomenológia, hermeneutika, ontológia, egzisztenciális analitika, de éppen ez a sok elnevezés utalt arra, hogy nem kívánja rögzíteni, irányzattá kalapálni a gondolkodását. A *Lét és idő*ben adott filozófiai önmeghatározása gyakorlatilag az összes felsorolt mozzanatot magában foglalja, ez is jelzi a fiatal Heidegger pluralitásra való törekvését: „A filozófia egyetemes fenomenológiai ontológia, mely az ittlét hermeneutikájából indul ki, ennek számára mint az *egzisztencia* analitikája számára minden filozófiai kérdés ott végződik, ahonnan *ered*, s ahová *visszatér*.”⁵⁰

„Izmus”-ként azonosítva nyilvánvalóan nem nevezhetjük a *Lét és időt* egzisztenciafilozófiának vagy egzisztencializmusnak. Mégis zavarba ejtő, hogy Heidegger milyen intenzíven tiltakozik később éppen ez ellen az összekapcsolás ellen. Mintha egy olyan mozzanat lenne itt érintve a fiatalkori gondolkodásából, melyet különös szenvedéllyel szeretne eltüntetni, melyet még diszkusszióra is alkalmatlannak szeretne nyilvánítani. Meg tudjuk-e találni azt az egzisztenciafilozófiával kapcsolatba hozható pontokat a fiatal Heidegger gondolkodásában, melyek később már terhesnek, kiküszöbölendőnek bizonyultak?

Elemzésünket a tágabb perspektívából kezdjük. A *Lét és idő* emberképét különböző szemléletmódok együttes jelenléte jellemzi, melyek bizonyos tekintetben kiegészítik, vagy akár támogatják egymást, más vonatkozásban azonban komoly feszültséget is generálnak a filozófiai építmény egészében. Három fő ilyen tendenciát, jelentésréteget lehet megkülönböztetni: az ember 1. társadalmi lény, 2. elszigetelt szabad egzisztencia, 3. metafizikai lény.⁵¹

⁴⁹ GA 9. 313, magyarul: 293. Werner Marx a *Heidegger und die Tradition* című könyvében érzékelten mutatja be az emberi ittlét sajátosan „passzív” viszonyát a léthez a késői Heidegger léttörténeti gondolkodásában. Werner Marx: *Heidegger und die Tradition*. Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1961. 212. skk.

⁵⁰ SZ. 38., magyarul: 56.

⁵¹ *Husserl és Heidegger. Egy filozófiai összecsapás analízise* című könyvemben részletesen írtam e három típusról. L'Harmattan, Budapest, 2008: 92. skk, 153. skk.

Társadalmi lény, amennyiben társadalmilag konstituált viszonyokban egzisztál, hagyományok által közvetített, közös, pragmatikus módon strukturált világban tevékenykedik, a közösségi uralmi viszonyok meghatározó jelentőségűek számára. Társadalmi lényként hajlamosak vagyunk feloldódni és elveszíteni önmagunkat a hagyományosan adott normatív viszonyokban.⁵² *Az ember szabad egzisztencia*, amely elszigeteltségében találhatja meg legsajátabb lennitudását, a szabadságot, hogy önmagát válassza. E képessége ugyanakkor szembeállítja a társadalmilag konstituált világgal, s kiderül számára, hogy a legsajátabb léte éppen hogy nem társadalmi jellegű, hanem elszigetelt szabad önmaga,⁵³ amely ennek a szabadságnak a révén mindig újraelsajátíthatja saját magát. *Az ittlét metafizikai lény*, vagyis az emberi ittlét e létmegértése révén túlmutat önmagán. „Az ittlét ontikus kitüntetettsége abban rejlik, hogy ontológiai módon *van*.”⁵⁴ A filozófia nem kívülről, vagy felülről érkezik az ember életébe, hanem az emberi lét eleve filozófiai, a filozófiai tevékenység ennek az alapvető szintnek a fogalmi kibontását jelenti.⁵⁵

Heidegger gondolati fejlődése szempontjából döntő jelentőségű, hogy a *Lét és időben e három értelmi réteg egyike sem vált hegemónná*. A szabad, elszigetelt egzisztencia perspektívája döntő konstituens elem a *Lét és idő* gondolati struktúrájában. A filozófia személyes ügy, a faktikus élet megnyilvánulása,⁵⁶ a szabad egzisztencia önelsajátításért folytatott küzdelme és a filozófia kibontakoztatása összetartozik.⁵⁷ *A metafizikai, ontológiai perpektíva nem dominálja az egzisztencia útkeresését*. Ezek inkább olyan pólusait jelentik a filozófiának, melyek egymásra nem visszavezethető módon konstituálják gondolatok kifejlését. A filozófiai tevékenység személyes ügy, melynek során a saját faktikus életünket, tapasztalatainkat mozgósítjuk, s tesszük bizonyos értelemben a gondolkodás mérlegére. Az élet szavatolja a filozófiát és a filozófia szavatolja az megélt életet.

Ennyiben az „egzisztenciafilozófia” szerves részét alkotja a *Lét és időnek* és az azt megelőző és előkészítő filozófiának. Természetesen nem az egzisztenciafilozófiához mint irányzathoz való lehorgonyzást jelenti ez a kapcsolódás, hanem

⁵² „Távolságtartás, átlagosság, nivellálás – konstituálja az akarói létmódjaként azt, amit »a nyilvánosságként« ismerünk. Mindenekelőtt ez szabályoz minden világ- és ittléértelmezést, és mindenben igaza van” SZ. 127., magyarul: 154.

⁵³ „Az elszigeteltség nyilvánvalóvá teszi, hogy [...] a másokkal való minden együttlét csődöt mond, ha a legsajátabb lennitudásra megy ki a játék” I. m. 263, magyarul: 306.

⁵⁴ SZ. 12, magyarul: 28.

⁵⁵ „A filozófiai kérdésnek efféle alapirányulása a kérdéses tárgyra, a faktikus életre nem kívülről van ráhelyezve és ráerőltetve, hanem a faktikus élet egyik alapmozgásának a megragadásaként értendő [...]” PIA. 238., magyarul: 9.

⁵⁶ „A filozófia [...] a *faktikus élettapasztalat* egyik eleme” GA 59. 36.

⁵⁷ Egy korai előadásában Heidegger ezt így fogalmazta meg: „A *hermeneutikai bevetésre (Einsatz)*, mint egy lapra, fel van téve minden; [...] ez a bevetés egy alaptapasztalatból jön létre és nő ki, azaz itt olyan filozófiai éberlétből (Wachsein), amelyben az ittlét saját magával találkozik. Az éberlét filozófiai, ami azt jelenti: eleven egy eredeti önértelmezésben, amelyet a filozófia önmagáról magának adott, olyképpen, hogy az az ittlét önmagával való találkozásának egyik döntő lehetőségét és módját alkotja” GA GA 63. 18.

inkább arról van szó, hogy a heideggeri filozófiának, mint összetett struktúrának egyik szervező elvévé vált az „egzisztenciafilozófiai” szemlélet.

ÖSSZEZEGÉS

A késői Heidegger elutasítását is jobban tudjuk értelmezni az itt vázolt összefüggésben. Abból a feszültségteli egyensúlyi rendszerből, amely a *Lét és időt* jellemezte, egy elemet, a metafizikai, ontológiai értelemréteget kiemelte és egyre inkább dominánssá tette. Ez az átalakulás két lépésben és két időszakban történt meg.

Az első fordulat 1929 környékén – valószínűleg többek között a gazdasági világválság kirobbanásával összefüggésben – történt meg. Ezt a fordulatot történelmi dimenziójú aktivizmus jellemzi, amely a faktikus életvilág elsajátítása és a személyes, individuális önmegértés helyett a világképzés a világképzés történelmi dimenziójára tette a hangsúlyt. Az ittlét mint világképző lény a létmegértése, a létre való nyitottsága következtében történelmi cselekvésre hivatott. Heidegger aktivizmusát jól jellemzi a „Hineinhandeln in das Ganze” fordulat. A metafizika cselekvés, belecselekvés az egészbe. Az ittlét a világképző képessége révén történelmi főszereplővé válhat, ha eljön a pillanat (Augenblick).

A másik, sok tekintetben jelentősebb fordulat 1936–37 táján következett be. A náci politikai rendszer stabilizálódása, a háborús készülődés, a totalisztikus-propagandisztikus elemek döntővé válása Heideggert elidegenítette az eredetileg lelkesen üdvözölt politikai berendezkedéstől. Az 1929-től tapasztalt filozófiai aktivizmus az ellenkezőjére fordult, az eseményre (Ereignis) való előkészítő várakozássá változott. Az 1929–35 között előtérbe kerülő metafizika ellenfogalommmá válik, ugyanakkor a létkérdés megmarad nemcsak központi, hanem szinte kizárólagos témának. E fordulat külsődlegesebb jele, hogy Heidegger 1936-tól sokkal intenzívebben foglalkozik saját múltjával, korábbi filozófiájával, különösen a *Lét és idővel*. E vizsgálódások során az egzisztenciafilozófia kérdése hangsúlyosan kerül elő, és az elutasítás még markánsabbá válik: Heidegger tévedésként, tévútként állítja be, hogy a *Lét és időt* „egzisztenciafilozófia”-ként értsék. A léttörténeti gondolkodás számára az egzisztencialista perspektíva teljesen idegenné vált, *emiatt a filozófia és a faktikus élet összetartozásának gondolata terhelessé vált Heidegger számára*. Ennek a szemléletbeli fordulatnak visszamenőleges alkalmazása azonban nyilvánvalóan meghamisítja a *Lét és idő* eredeti gondolatvilágát.

BIBLIOGRÁFIA

Martin Heidegger művei

GA 9

Wegmarken. hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976. magyarul: Útjelzők, Osiris, Budapest. 2003 (ford. Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Koczinszky Éva, Korcsog Balázs, Pongrácz Tibor, Tózsér Endre, Vajda Károly, Vajda Mihály)

GA 29/30

Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit. hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main. 1983. *A metafizika* alapfogalmai, Osiris, Budapest, 2004, (Ford. Aradi László, Olay Csaba)

GA 32

Hegels Phänomenologie des Geistes. hrsg. von I. Görland, Klostermann, Frankfurt am Main. 1980.

GA 34

Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. hrsg. von H. Mörchen, Klostermann, Frankfurt am Main. 1988.

GA 59

Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks, hrsg. von C. Strube, Klostermann, Frankfurt am Main. 1993.

GA 63

Ontologie (Hermeneutik der Faktizität), hrsg. von K. Bröcker-Oltmans,

GA 65

Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis), hrsg. von F.-W. von Herrmann Klostermann, Frankfurt am Main, 1989.

GA 82

Zur eigenen Veröffentlichungen, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main. 2018.

PIA

„Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)”, hrsg. von H.-U. Lessing, *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften*, Vandenoock & Ruprecht in Göttingen, 6/1989, 237–93., magyarul: „Fenomenológiai Arisztotelész-interpretációk (A hermeneutikai szituáció jelzésére).” *Existencia*, VOL. VI–VII./1996–97/ Fasc. 1–4, 7–51.

SZ

Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen. 1993, magyarul: *Lét és idő*, Osiris, Budapest. 2001. (ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István)

GE

Gelassenheit, Neske, Pfullingen. 1959, magyarul: „Ráhagyatkozás.” *Magyar Filozófiai Szemle* 1981/1–2. (ford. Szent-Iványi István)

Heidegger, Martin/Jaspers, Karl 1992. *Briefwechsel 1920-1963*. hrsg. von W. Biemel und H. Saner, Piper, München, Klostermann, Frankfurt am Main.

További irodalom

- Denker, Alfred 2017. Martin Heideggers „Brief über den Humanismus.” Eine biographische und werkgeschichtliche Einordnung. In *Heidegger und der Humanismus. Heidegger Jahrbuch 10*, Alber Verlag, Freiburg/München.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von 1986 Die Edition der Vorlesungen Heideggers in seiner Gesamtausgabe letzter Hand. *Heidegger Studien /2*, 153–171. <https://doi.org/10.5840/heideggerstud1986211>
- Kierkegaard, Søren 1993. *A halálos betegség*. Ford. Rác Péter, Göncöl Kiadó, Budapest.
- Marx, Werner 1961. *Heidegger und die Tradition*. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.
- Safranski, Rüdiger 2000. *Egy németországi mester. Heidegger és kora*. Ford. Rác Péter – Schein Gábor – Tatár Sándor, Európa Kiadó, Budapest.
- Sartre, Jean-Paul 1991. *Existencializmus*. Ford. Csatlós János, Hatágú Síp Alapítvány.
- Schwendtner Tibor *Husserl és Heidegger* 2008. *Egy filozófiai összecsapás analízise*. L'Harmattan, Budapest.
- Schwendtner Tibor 2016. *Heidegger és a nemzetiszocializmus*. L'Harmattan, Budapest.
- Schwendtner Tibor 2021. „Filozófiatörténet – politika – életrajz. Heidegger életművének paradigmaticus értelmezési módjai.” *Erdélyi Múzeum*. 4, 76–89. <https://doi.org/10.36373/em-2021-4-8>
- Trawny, Peter 2015. „Die letzte Hand des Zauberers.” *Neue Zürcher Zeitung*, április 15.
- Weidmann, Bernd 2011. „»Liebender Kampf« und »deutsche Universität«. Die gescheiterte Freundschaft zwischen Karl Jaspers und Martin Heidegger”. In Thomas Jung, Stefan Müller-Doohm (Hrsg.) *Prekäre Freundschaften. Über geistige Nähe und Distanz*. Fink Verlag, München. <https://doi.org/10.30965/9783846751046>

AZ ÁLOM JELENTŐSÉGE BINSWANGERNÉL ÉS FOUCAULTNÁL*

SZUMMER Csaba

„Olyan szövegből/Vagyunk, mint álmaink, s kis életünk/Álomba van kerítve.”
(Shakespeare: *A vihar*)

A daseinanalízis három pilléren nyugszik: a husserli fenomenológián, a heideggeri fundamentálonológián, végül az álomelemzésen. Jelen tanulmány a daseinanalízis álomkoncepcióját, közelebbről pedig Binswanger és Foucault álomfelfogását tárgyalja, kiindul pontként a *Lét és idő* egzisztenciális analitikájára támaszkodva.

A HEIDEGGERI GONDSTRUKTÚRA ÉS AZ ÁLOM

Binswanger originalitását mi sem mutatja jobban, mint hogy Freuddal szemben fenomenológiai pozíciót vesz fel, ugyanakkor Husserltől¹ és Heideggertől² eltérően felismeri az álom jelentőségét az emberi lét egzisztenciális analitikájában és az ember gyógyításában. Binswanger, majd Binswanger nyomán a terápiás daseinanalízis az emberi egzisztenciát látja megjelenni az álomban, amit, ahogyan Uta Jaenicke megállapítja, az álom „egyszerre feltár és elleplez” (Jaenicke 1996. 97)³. Mint ismeretes, Binswanger a *Lét és idő* hatására írja meg *Álom és egzisztencia* című tanulmányát, a daseinanalízis első publikált dokumentumát. Ugyanakkor Heidegger egzisztenciális analitikája a *Lét és idő*ben nem terjed ki

* A tanulmány megírását az OTKA „Affektivitás, fantázia, emlékezet: nem-intencionális tudatformák Kanttól a fenomenológiáig” című, 138745 számú pályázata támogatta.

¹ Ahogyan Nicola Zippel megállapítja, Husserl az álmodás kifejezést „voltaképpen negatív értelemben használja, szembeállítva azt a fenomenológia autentikus kutatási területével, azaz a transzcendentális szubjektivitás éber életével” (Zippel 2016. 181). Zippel Husserl négy szövegét emeli ki az álom kapcsán: a *Husserliana* XXIII. kötetét; a Héringnek írt egyik levelet; egy 1933 tavaszára datálható kéziratot; végül egy 1920-as években publikált szöveget, amely a *Husserliana* XXXIX. kötetének 17. függelékében jelent meg.

² Másutt amellet érvelek, hogy Heideggernek *nincsen* álomkoncepciója (lásd Szummer 2023b).

³ Jaenicke szerint az álmoknak, abból következően, hogy „el vannak zárva a hétköznapi világtól, megvan az a privilégiumuk, hogy explicit módon szembesítenek minket azzal”, ami ontikus és ontológiai szempontból meghatározó jelentőségű a számunkra (Jaenicke 1996. 97). „Az álmok aktuális ontikus problémáinkat testesítik meg, miközben rámutatnak azok ontológiai vonatkozásaira is” (uo).

az álomra⁴, hiszen az emberi ittlét⁵, a létmegértő létező *átlagos mindennapiságából* indul ki. A *Dasein* álmódó létmódja azonban jelentősen különbözik a *Dasein* éber létezésétől.

Heidegger a gondstruktúrában foglalja össze az ittlét lényegszerkezeti hármasságát: a *Dasein* „fundamentális ontológiai jellemzői az egzisztencialitás, a fakticitás és a hanyatlás-lét” (Heidegger 2004. 225). E három egzisztenciális meghatározottság szétválaszthatatlan módon egységet alkot (uo). Az egzisztenciát így definiálja Heidegger: „Magát a létet, amelyhez a jelenvalólét így vagy úgy viszonyulhat, és mindig viszonyul is, *egzisztenciának* nevezzük” (Heidegger i.m. 28 – kiemelés az eredetiben). A *Dasein* már eleve ki volt és „állandóan ki lesz szolgáltatva az egzisztenciának. [...] Mint belevetett az *egzisztenciába* van belevetve” (Heidegger i.m. 320 – kiemelés az eredetiben). Az ittlét

világban-benne-léte fakticitása révén eleve a benne-lét meghatározott módjaiba szóródott, vagy forgácsolódott teljesen szét. A benne-lét módjainak sokfélesége a következő felsorolással mutatható meg: dolgozunk van valamivel, előállítunk valamit, elintézzük és ellátunk, felhasználunk valamit, feladunk és hagyunk veszendőbe menni valamit, vállalkozunk, érvényesítünk, felderítünk, kérdezősködünk, szemügyre veszünk, megbeszélünk, meghatározunk ... A benne-lét e módjainak létjellege [...] a gondoskodás / Besorgen/. (Heidegger i.m. 76 – kiemelés az eredetiben.)

Az ittlétet ontológiailag-ontikusan „az jellemzi, hogy létével és léte által ez utóbbi feltárul előtte. A létmegértés a jelenvalólét egyik létmeghatározottsága. A jelenvalólét ontikus kitüntetettsége abban rejlik, hogy ontológiai értelemben van.” (Heidegger i.m. 28 – kiemelés az eredetiben.) Másrészt a *Dasein* léte egyben *hanyatló-lét* is, az ittlét „lényegszerkezetéhez tartozik a *hanyatlás*” (Heidegger

⁴ Van egy másik olyan létezési dimenzió is, amelyet Heidegger a *Lét és idő*ben nem vizsgál, Binswanger számára azonban alapvető jelentőségű. Ez a szeretet, amit Binswanger *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* című könyvében tárgyal. A könyv 1942-ben jelenik meg. A zollikoni szemináriumokon Heidegger a könyv kapcsán kijelenti, hogy Binswanger *félreértette a Lét és időt*, mert az ontikus jelenségeket ontológiaiakként értelmezte (Heidegger 1987. 115; 190-192). Binswanger a *Grundformen* későbbi kiadásaiban készségesen elismeri tévedését, azonban könyvét a *Lét és idő* „termékeny félreértésének” nevezi (Binswanger 1993. 5). Elismeri tehát, hogy a *Grundformen*ben leírt fenomenológia „csupán” antropológia, vagyis az ontikus és egzisztenciális szinten marad, nem pedig fundamentálon-tológia.

Joeri Schrijvers (2017) ugyanakkor amellet érvel, hogy Binswanger ezzel csupán udvariassági gesztust tett Heideggernek. Schrijvers szerint valójában arról van szó, hogy Binswanger a *szeretet* fenoménjával egy olyan *ontológiai* dimenziót von be vizsgálódásaiba, amelyről a *Lét és idő* nem ejt szót. Binswangernek a *Grundformen*hez írt 1962-es előszavát idézi, ahol Binswanger ezt mondja: „[...] a Heidegger és közöttem lévő eltérések nem annyira abból erednek, hogy én a fundamentálon-tológiát antropológiailag értelmezem, mint inkább abból, hogy éppen ellenkezőleg, *ontológiailag* [...] próbálok megérteni a szeretetet. És Szilasi megállapítása [ebből a szempontból] is helyesnek bizonyul: új tapasztalási módokat bevezetve sikerül új tapasztalási lehetőségeket körvonalazni.” (1993. 5 – idézi Schrijvers 2017. 491, kiemelés az eredetiben.)

⁵ A *Dasein* az ittlét, emberi ittlét, ritkábban – átvéve Szabó (2012) kifejezését – a *létmegértő létező* terminusokkal fordítom magyarra, a *Lét és idő*ből vett idézeteknél megtartva ugyanakkor a *jelenvalólét* terminust.

i.m. 258 – kiemelés az eredetiben). Az ittlét világban-benne-való-önmagát-előző-létében „lényegszerűen benne foglaltatik az *ahhoz* a kézhezállóhoz kötött hanyatló *lét*, amelyről a jelenvalólét a világon belül gondoskodik” (Heidegger i.m. 226 – kiemelés az eredetiben). Az ittlétnek a maga átlagos mindennapiságában a sajátlagos (*eigentlich*) létezési módját, az Önmagát fel kell adnia. Ennek egyik oka instrumentális természetű, az ittlét belevetettsége az eszközvilágba: „Hogy az eszközvilágba 'beleveszve' 'valóban' munkához láthassunk és az eszközökkel tevékenykedhessünk, ahhoz az Önmagát el kell felejteni” (Heidegger i.m. 408). A másik ok társadalmi jellegű, az akárki (*das Man*) szinte ellenállhatatlan konformista nyomása. Az ittlét „mindenekelőtt akárki, és többnyire az is marad” (Heidegger i.m. 157). A mindenkori jelenvalólét „Mint akárki-önmaga, *szétszóródott* az akárkibe, és még meg kell találnia magát” (Heidegger i.m. 156 – kiemelés az eredetiben).

Az álomban az ittlét éppen úgy faktikusan egzisztál, mint éberén, a *Dasein* léte az álomban is világban-benne-lét⁶, azonban más módon az, mint éberén. A különbségek leginkább talán a következő három mozzanatban ragadhatók meg.

1. Mindenekelőtt az ittlét éber létmódjával szemben a *Dasein* álombeli létezési módja *nem* gondozó-gondoskodó lét, az álomban az ittlét nincsen beleveszve az eszközvilágba, az eszközösszefüggések hálózatába. Az álomban a *Dasein* világban-benne-léte fakticitása révén nem „szóródott, vagy forgácsolódott teljesen szét a benne-lét” korábban felsorolt meghatározott módjaiba, az álomban nem „előállítunk valamit, elintézzük és ellátunk, felhasználunk valamit, feladunk és hagyunk veszendőbe menni valamit [...]” etc. (Heidegger i.m. 76).

2. A második különbség, hogy az álom, ahogyan Hérakleitosz mondja, saját világ, ἴδιος κόσμος, amellyel elhagyjuk a közös világot. „Az ember szabad egzisztencia, amely elszigeteltségében találhatja meg legsajátabb lennitudását, a szabadságot, hogy önmagát válassza”, jellemzi Schwendtner a *Lét és idő* antropológiájának egzisztencialista rétegét⁷ (Schwendtner 2023. 56 – kieme-

⁶ A zollikoni szemináriumokon Heidegger még csak nem is érinti az álom témáját. Medard Bosshoz írt 1972. március 2-i leveléből ugyanakkor kiderül, hogy az álmot világban-benne-létnek tekinti: „Felébredni annyit jelent, hogy az ember azzal a világgal találkozik, amelyet ébren megszokott. Az ébrenlét világát a dolgok és emberek, a velük való kapcsolat identikus folyamatossága (*identisch sich-durchhalten*) jellemzi. Felébredni nem mást jelent, mint ugyanarra a világra ébredni. Az álomban nem találkozunk ugyanazzal, legfeljebb hasonlóval, az úgynevezett sztrereotip álmok esetén. Ugyanaz a személy ébred fel álmából, és ugyanaz marad... az álomvilág nem tekinthető egy magánvaló objektív világnak, fordítva, az álomvilág a világban-való-léthez tartozik.” (Heidegger 1987. 228–229 – idézi Heller 2011. 161.)

⁷ Ettől a rétegtől a szubjektivitást elhagyó gondolkodói fordulata után Heidegger eltávolodik, mégpedig úgy, hogy *átértelmezi* saját ezzel kapcsolatos gondolatait. A *Humanizmus-leveél* jó példa erre az intenzív átértelmezési munkára. Schwendtner három rétegét különbözteti meg a *Lét és idő* axiomatikus módszerességgel lefektetett heideggeri antropológiának: az ember *társadalmi lény, szabad egzisztencia*, végül pedig *metafizikai lény*. „A Lét és időben e három értelmi réteg egyike sem vált hegemonná” (Schwendtner 2023. 55). E jelentésrétegek „bizonyos tekintetben kiegészítik, vagy akár támogatják egymást, más vonatkozásban azonban komoly feszültséget is generálnak a filozófiai építmény egészében” (uo). A késői Heidegger nem csupán egy másfajta ontológiát dolgoz ki, hanem ezzel összefüggésben a szabadságnak is egy finomabb, lágyabb felfogását körvonalazza, amely az engedésen (*lassen*) és a ráhagyatkozáson (*Gelassenheit*) alapul.

lés az eredetiben). A halálhoz való előrefutás elszigeteli az egzisztenciát, az elszigetelés pedig „nyilvánvalóvá teszi, hogy a gondoskodás alatt állóhoz kötött minden lét és a másokkal való minden együttlét csődöt mond, ha a legsajátabb lenni-tudásra megy ki a játék” (Heidegger i.m. 306). Az álmodó egzisztencia helyzete a halálhoz viszonyuló lét előrefutásához hasonlítható, amennyiben az egzisztencia nem áll az akárki konformista nyomása alatt, számára nem „az akárki körvonalazza a világ és a világban-benne-lét legközelebbi értelmezését” (Heidegger i.m. 157), vagyis az álomban a *Dasein* nem oldódik fel abban, amit az akárki általában csinál, tesz, mond. Az álomban közvetlenül „én ’vagyok’ a saját Önmagam értelmében”, nem pedig „a mások az akárki módján” (uo).

3. Végül az éber létmód temporalitása ugyancsak nem érvényesül az álomban. Husserl szerint „Aktuális visszaemlékezések és visszaemlékezések iteratív szintézise révén nyerem [...] múltamat és napomat, mint az éber periódus egységét” (*Husserliana XXXIX*, 587. – idézi Torma 2013. 256). Az emlékezési folyamatok azonban jellemző módon nem terjednek ki az álmokra, következtettképpen az álmok nem tagolódnak be az éber én élettörténeti egységébe.⁸ Az álomban így szertefoszlik az ittlét éber létmódjainak az időbelisége, annak „az eszközösszefüggésnek az emlékezetben megtartása”, amelyről „gondoskodva a jelenvalólét egy lehetőségre vár” (Heidegger i.m. 414 – kiemelés az eredetiben).

Az eddigiek legfőbb tanulsága, hogy az emberi ittlét álombeli létmódja nem hanyatlás-lét. Vegyük észre ugyanakkor, hogy az előre-vetülő-megértés, vagyis az egzisztencialitás éppen úgy jellemzi az ittlét álombeli létmódját, mint éber létmódját. Az ittlét lényegszerkezeti hármasságából, a gond struktúrájából az előre-vetülő-megértés biztosítja az emberi ittlét, a létmegértő létező szabadságát, a sajátlagos (*eigentlich*) létezésének lehetőségét: „[...] az önmagát-előző-létben mint a legsajátabb lennitudáshoz viszonyuló létben rejlik az autentikus egzisztens lehetőségekre való szabad lét lehetőségének egzisztenciális-ontológiai feltétele” (Heidegger i.m. 227 – kiemelés az eredetiben). Noha Binswanger és Foucault szövegszerűen nem hivatkozik a *Lét és időre*, álmokonceptiójuk azt implikálja⁹, hogy az előre-vetülő-megértést, az egzisztencialitást látják érvényesülni az ittlét álmodó létmódjában is, mi több, úgy gondolják, ez a létmód szabadabban hagyja érvényesülni az egzisztenciát, mint a *Dasein* éber létmódja.

⁸ Husserl leírása azonban csak akkor fogadható el, ha a visszaemlékezésbe az intencionális, akaratlagos emlékezés mellett beleértjük a spontán értelemképződést is. Ahogyan Szabó megállapítja, az idő „változás: nemcsak szedimentáció, hanem szétszakadás és diszperzió is. A jelenek nemcsak ismétlik a felhalmozódott perceptuális, nyelvi, gondolkodásbeli értelmet (*sens*), hanem újra és újra megváltoztatják, új értelem (*sens*) irányába térítik ki”. (Szabó 2005. 80.)

⁹ Foucault deklarálja is, hogy eltekint „a *Sein und Zeit* paragrafusszámokkal ellátott összefoglalásától”, és helyett „egy kevésbé szigorú” bevezetést ír, „amely nem lesz több a *Traum und Existenz*hez írt széljegyzetek gyűjteményénél” (Foucault 2000. 15).

AZ EGZISZTENCIA MEGJELENÉSE AZ ÁLOMBAN
BINSWANGERNÉL

Álom és egzisztencia című tanulmányával, amelyet egy svájci irodalmi lapban jelentet meg 1930-ban, Binswanger útjára bocsátja a daseinanalízist, azt a sajátos terápiás irányzatot, amely elsősorban a korai Heidegger egzisztenciális analitikáján, kisebb részt pedig – az 1950-es évektől kezdődően, Medard Boss munkásságának következtében – a késői Heidegger léttörténeti gondolkodásán¹⁰ alapul¹¹. Binswanger szerint az álom főszereplője nem az álmodó egyén, hanem az egzisztencia.¹² Binswanger az álom példáján mutatja meg: Heidegger egzisztenciális analitikája anélkül is alkalmazható az ember önértelmezésében, hogy – Foucault szavaival – „feloldódna valamiféle filozófiában” (Foucault 2000, 16). A *Dasein* álmodó létmódjában mintegy érzeki formában jelenítődik meg az egzisztencia: „Jobban elmélyedve az álom manifeszt tartalmában – ami újban, Freudnak a látens álom rekonstrukcióját célzó korszakalkotó felfedezése következtében túlságosan is a háttérbe szorult – megtanuljuk, hogy helyesen értékeljük az érzés és a kép, a létezésre hangoltság (*Gestimmt sein*) és a képi ábrázolás szoros kapcsolatát az álomban” (Binswanger 1986. 88). Binswanger tézise szerint az álom a *Dasein*nak, a létmegértő létezőnek az a sajátos létezési módja, amelyben az álmodó „saját létével szembesül”. Az álom létmódjában „érezhetjük a *Dasein* lüktetését, szisztolójét és diasztolójét, kitágulását és depresszióját, emelkedését és süllyedését” (Binswanger 1986. 86), miközben a *Dasein* „sem azt nem tudja, hogy ’hogyan’ történik vele az álom, sem pedig azt, hogy ’mi’ történik vele” (Binswanger i.m. 102).¹³

Freuddal szemben Binswanger az álom mozzanatait fenoméneként kezeli¹⁴,

¹⁰ Heidegger léttörténeti gondolkodásával kapcsolatban lásd Schwendtner 2013.

¹¹ Holzhey-Kunz ezt írja egykori mestere, Boss álláspontjáról: „Feltehetjük /.../ a kérdést, hogy miért állítja szembe egymással Boss a fenomenológiát és a hermeneutikát, miközben Heidegger leszögezi, hogy az emberi létezés területén a fenomenológia szükségképpen hermeneutikai, mivel az egzisztenciális jelenségek ’rejtettek’ és ’álruhában’ mutatják magukat. A válasz erre a kérdésre nem nehéz: Heidegger maga ejtette a hermeneutika koncepcióját nem sokkal azután, hogy a *Lét és időt* megjelentette. Késői meditatív gondolkodása Husserl hitét finomítja, amely szerint a fenomenológia közvetlen intuíció. Boss daseinanalízise teljes egészében Heidegger késői gondolkodásán alapul.” (Holzhey-Kunz 1996. 94.)

¹² Binswanger olykor a *Dasein* terminust alkalmazza az egzisztenciára is.

¹³ Amikor megfejt az álmot, „csak akkor csinál valamit az ember. Amit azonban csinál, az nem élet – az egyén nem tud életet csinálni – , hanem történelem. Az álmodó ember [...] élet-működés; az éber ember ’élet-történelmet’ alkot. [...] A saját életének a történelmét [...]” (Binswanger i.m. 104 – kiemelés az eredetiben.)

¹⁴ Ez azonban nem jelenti azt, hogy Binswanger és a daseinanalízis ne értelmezné az álmokat. Ahogyan Uta Jaenicke megállapítja, a daseinanalitikus álomértelmezés nem abban különbözik Freud pszichoanalízisétől, hogy az utóbbi valamilyen „rejtett jelentést” keres az álomban, míg az előbbi nem. Mindkettő ezt teszi. A különbség onnan ered, hogy „milyen mögöttes struktúrát keresünk [...] és mi a célunk, amikor az álom értelmébe hatolunk” (Jaenicke 1996. 105). Freud célja, hogy az egyén rejtett vágyait tárja fel.

Hasonlóképpen beszél a pszichoanalízis és a daseinanalízis viszonyáról Jaenicke mestere, Alice Holzhey-Kunz is: „Amikor mellett érvelek, hogy a hermeneutika fontos szerepet játszik a daseina-

vagyis nem tételez fel mögöttük valamilyen rejtett, álcázott értelemszférát, és különösen nem a vágy kvázi-naturalisztikus freudi világát. Amikor egy álomban zuhanunk vagy repülünk, ezek a képek nem vezethetők vissza pszichológiai magyarázatokkal egy másik, „mélyebb” jelentés-szintre. „A nyelv, a költő képzelete és – mindenek előtt – az álom” a *Dasein* ontológiai struktúráját jeleníti meg, ontológiai szempontból itt „elértük a feneket”, figyelmeztet Binswanger, implicit módon elutasítva a freudi mélyhermeneutikát (Binswanger 1986. 83). Az álmokban a létmegértő létező saját létezésének színe elé van idézve. Minden álomnak ez az ontológiai lényege, állítja Binswanger. Egyik betege például ezt álmodja:

[...] végtelen tengerparton sétáltam, a hullámverés soha véget nem érő robajának nyugtalansága kétségbeesésbe kergetett. Arra vágytam, hogy képes legyek megállítani az óceánt, és nyugalmat kényszeríthessek rá. Ekkor megpillantottam egy magas embert, széles karimájú kalappal a fején, aki a homokdűnéken keresztül tartott felém. Bő köpönyege volt, kezében bot és egy nagy háló. [...] Amikor odaért hozzám, kinyitotta hálóját, befogta vele a tengert, és odatette elém. Döbbenet fedeztem fel, ahogyan a tenger a hálóban lassan haldoklik. Baljós nyugalom szállt meg, láttam a hálóban lévő hínárt, az állatokat és a halat, ahogyan lassan ijesztő barna színt öltenek. Zokogva vettem magam a férfi lábaihoz, könyörögtem, hogy engedje szabadon a tengert – már tudtam, hogy a nyugtalanság életet, a csönd pedig halált jelent. Ekkor feltépte a hálót, és szabadjára engedte a tengert, engem pedig ujjongó boldogság kerített hatalmába, hogy újra hallhattam a dübörgő hullámverést. Ekkor felébredtem! (Binswanger i.m. 102.)

Ebben az álomban Binswanger értelmezésében először az élet kiszámíthatatlan mozgalmasságától való félelem jelenik meg, valamint az a vágy, hogy a beteg ettől megszabaduljon; ezt követően az álom azt a felismerést ábrázolja, ami szerint ez a halállal lenne egyenértékű; majd az élet kiszámíthatatlan mozgalmasságának az elfogadása reprezentálódik, befejező mozzanatként pedig az ebből következő elementáris erejű boldogság átélése (Binswanger i.m. 104).

FOUCAULT AZ ÁLOMRÓL ÉS A KÉPZELETRŐL

Az *Álom és egzisztencia* francia megjelenéséhez két és fél évtizeddel később írt hosszú bevezető tanulmányában a fiatal Foucault egyrészt pontosítja Binswanger egzisztencialista álomkoncepcióját, másrészt történeti kontextusba helyezi Binswanger vállalkozását, valamint kísérletet tesz arra, hogy tisztázva a képi jelentés és a diszkurzív értelem viszonyát, az álom alapján felvázolja a képzelet általános fenomenológiai elméletét. Annak ellenére, hogy Foucault később elha-

nalízisben, ugyanakkor azt is hangsúlyozom, hogy a *dasein*analízis közel áll a pszichoanalízishez [...]”. Pontosabban „a pszichoanalízis hermeneutikai elméletéhez a tudatos és tudattalan célokról, és a szubjektív tapasztalatok személyes jelentéséről.” (Holzhey-Kunz 1996. 93.)

tárolja magát ettől az írásától, és a daseinanalízistől általában¹⁵, értékes adalékokkal szolgál a daseinanalízishez és a képzelet fenomenológiai elméletéhez. Eltérően a címben sugallttól, írja Foucault, az *Álom és egzisztencia* tárgya nem annyira „az álom és az egzisztencia, mint inkább maga az egzisztencia, ahogyan az önmagának megjelenik és megfejthetővé válik az álomban” (Foucault 2000. 15 – kiemelés az eredetiben). Az álomban az álmodó „rátalál egzisztenciája eredendő mozgására és önnön szabadságára, annak beteljesedésére vagy elidegenedésére” (Foucault 2000. 38). Az álomszféra „jelentésbeli kiváltsága” az, hogy az álomelemzés során lehetségessé válik számomra „az egzisztenciális helyzetem átfogó megértése [...]” (Foucault i.m. 16). A binswangeri álomértelmezéssel Foucault szerint elhagyjuk „az antropológia terepét, hogy átléphessünk az ontológiai vizsgálódás terepére, amely az egzisztencia létmódját mint a világban való jelenlétet tárgyalja” (Foucault i.m. 51). Az álom minden eleme az egzisztenciát ábrázolja, nem csupán az álmodó alanyt megjelenítő álmoképek: „Az álomban minden ’én’-ként jelenik meg, még a tárgyak és az állatok is, az üres tér, a távoli, idegen dolgok is, amelyek benépesítik a fantáziát. Az álom az egzisztencia, amely mélyen behatol a kietlen pusztaságokba, összezúzódik a káoszban, hangzavarban robban ki, alig lélegző vadállatként vergődik a halál hálójában.” (Foucault i.m. 44.) Foucault Novalist idézi: „Amikor azt álmodjuk, hogy beutazzuk az egész világot, vajon nem bennünk van-e ez az egész világ? Az énben és nem máshol lakozik az Örökkévalóság a maga világaival, múltjával és jövőjével. A külvilág árnyékvilág, és folyton a fény birodalmára veti árnyait.” (Foucault i.m. 35-36.) Binswanger tragikus sorsú páciense, Ellen West álmának kapcsán ezt írja Foucault: ezen álmok transzcendenciájában „a világ jelentkezik be az embernél, miközben őt magát is világgá változtatja, és feltölti a fény és a tűz, a víz és a homály minőségeivel. [...] az álom egyszerre mutatja fel a világot a maga transzcendenciájában, és válik ugyanezen világ anyagi elemeinek szubsztanciális modulátorává”, vagyis az álmodó az álomban a világgal az egzisztenciát ábrázolja (Foucault i.m. 33). Noha szövegszerűen nem hivatkozik a *Lét és időre*, Foucault közvetlenül megfelelteti az álmot a gond-struktúra egzisztencialitás-mozzanatának, a jövő-be-vetülő-megértésnek: „Az álom maga az alakuló jövő, a szabaduló szabadság első pillanata, az önmagát előremozgásának egységében birtokba veő egzisztencia egyelőre titokzatos indítólökése” (Foucault i.m. 43). Ugyancsak a *Lét és idő* autenticitás-konceptiójára utal Foucaultnál a halál motívumának az értelmezése: „Álmának legmélyén halálával találkozik az ember”, a halál pedig autentikus formájában nem más, mint „az egzisztencia kiteljesedése” (Foucault 2000. 39).

Binswangertól eltérően Foucault-t az álom nem csupán egzisztenciális perspektívából érdekli, hanem a képzelet fenomenológiájának megértését is reméli tőle.¹⁶ Úgy gondolja, „az egymásra rétegződő tartalmak és egymásnak ellent-

¹⁵ Vö. Smyth 2011.

¹⁶ Számunkra az a „jelentésbeli kiváltság, amit Binswanger az álomszférának tulajdonít, kétszeresen is fontos.” Egyrészt a binswangeri álomelemzés „képessé tesz az egzisztenciális struktúrák

mondó értelmek sokasága és többlete okozza”, hogy az álomban „a jelentések képekbe öltöznek” (Foucault i.m. 17). Freud – Foucault szerint helyesen – jelentések sorát kapcsolja egy-egy álomképhez, figyelmen kívül hagyja azonban azt, hogy a képek *másfajta reprezentációs móddal* bírnak, mint a fogalmak, azaz nem fordíthatók le maradéktalanul a szavak nyelvére.¹⁷ „Közlebről szemügyre véve,” írja Foucault, „az álomban megjelenő értelem korántsem azonos a maga teljes evidenciájában megvalósuló értelemmel, hiszen az álom, amennyire kibontakoztatja, épp annyira cserben is hagyja azt; felkínálja, ám eközben hígítja, körmönfonttá teszi” (Foucault 2000. 17). Freud „pszichologizálja” az álmot, azaz diszkurzív magyarázatokkal próbálja kimerítően visszaadni lényegét, miközben nem veszi észre, hogy a „kép önálló sűrűséggel bír” (Foucault i.m. 17). Freudnál „a feltárt motivációk ugyanabba a pszichológiai szövedékbe csomósodnak bele, mint az éber tudatformák” (Foucault i.m. 26). Binswanger viszont egy olyan, a 19. század második felében félredobott hagyományhoz nyúl vissza, amely nem próbálja az álomtapasztalatot pszichológiai meghatározottságokba gyömöszölni (Foucault i.m. 27). Ezen Hérakleitoszig visszanyúló hagyomány szerint az álom nem egyszerűen képek csapongása, a fantázia meddő játéka, hanem az éber léttől eltérő sajátos *tapasztalási mód* (Foucault i.m. 35). Az álom világa önálló világ, az egzisztencia ősállapota, amikor az még kivetül a világra. „Az álom a világ a hajnal első hasadásakor, amikor az még maga az egzisztencia, s még nem az objektivitás univerzuma” (Foucault i.m. 44). Az álom az álmodó számára önnön világának radikális megtapasztalási módja, ugyanis „az egzisztencia sehol máshol nem jelenik meg világként” (uo). Foucault szerint ezt nem csak a romantika sejtette, hanem már a karteziánus és poszt-karteziánus hagyomány is. Foucault többek között Spinozára hivatkozik, aki Malebranche-hoz hasonlóan magáévá teszi azt a gondolatot, hogy a képzelet a maga „fél-világosságában [...] egy olyan igazság létét jelöli az emberi tapasztalat tartalmán és az általa uralható diszkurzív tudáson túl, amely [...] meghaladja az embert”, mégis az ember felé „fordul és a kép konkrét megnyilvánulásai segítségével felkínálja magát” az ember szellemének (Foucault i.m. 28). Foucault szerint „Az álom a maga transzcendenciájában és transzcendenciája által felfedi azt az eredendő mozgalmasságot, amellyel az egzisztencia, visszavonhatatlan magányában kivetül a világra, amely történetének helyeként állt elő [...]” (Foucault i.m. 35). Foucault koncepciója abban összegezzhető, hogy a képi értelem nem képes ugyan a dolgok diszkurzív megragadására, ám éppen ebből a diffúz intencionalitásból nyeri hatalmát, mivel olyan értelemtartományokba is képes

átfogó megértésére anélkül, hogy eközben feloldódna valamiféle filozófiában.” Másrészt az álomtapasztalatnak megvan az a kiváltsága, „hogy a képzelőerő egész antropológiáját rejtje magában”, írja Foucault nyilvánvalóan a heideggeri egzisztenciális analitikára utalva, és „új meghatározást kíván az értelem és a szimbólum, a kép és a kifejezés közötti viszonyok számára”; az álom létmódja azt igényli, hogy „újfajta módon fogjuk fel azt, ahogyan a jelentések megnyilvánulnak.” (Foucault 2000. 16.)

¹⁷ Freudnál a „jelentésteli kifejezés sajátosan képi, képzelettel dimenziója teljes egészében figyelmen kívül marad” (Foucault i.m. 17).

behatolni, ahová a szavak nem. Röviden: *a képi értelem transzcendálja a diszkurzív értelem hatósugarát.*

KONKLÚZIÓK

Az álom olyan létezési módot képvisel a daseinanalízis számára, amely a *Dasein* éber létmódjánál nagyobb szabadságfokot biztosít az egzisztenciának. Binswanger felismerte, hogy az álmok fenomenológiai módszerrel, azaz pszichológiai oksági magyarázatok nélkül is értelmezhetők, és terápiás hatóerővel alkalmazhatók a *Dasein* egzisztenciális analízisében. Noha Binswanger számára az álom elsődlegesen az egzisztencia megnyilvánulási terepe, *per tangentem* említést tesz az álom képi ábrázolásmódjának sajátosságairól is a predikatív értelemkonstitúcióval szemben. Foucault Binswanger nyomán, azonban Binswanger tanulmányánál precízebben, fogalmilag kidolgozottabban ragadja meg az álom és az egzisztencia kapcsolatát, továbbá felvázolja a képi jelentés és a diszkurzív értelem viszonyát az álomban különösen, és a képzeletben általában.

IRODALOMJEGYZÉK

- Binswanger, Ludwig 1927/1986. Dream and Existence. In Keith Hoeller (szerk) *Dream and Existence. A Special Issue from the Review of Existential Psychology and Psychiatry*. London, Humanities Press. 29-78.
- Binswanger, Ludwig 1993. *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Heidelberg, Asanger.
- Foucault, Michel 2000. Bevezetés Binswanger: Álom és egzisztencia című művéhez. In Michel Foucault *Nyelv a végtelenhez*. Ford. Angyalosi Gergely, Erős Ferenc, Kicsák Lóránt. Debrecen, Latin Betűk. 13-60.
- Heidegger, Martin 1987. *Zollikon Seminars. Protocols – Conversations – Letters*. Ford. Franz Mayr, Richard Askay. Evanston, Ill., Northwestern University Press.
- Heidegger, Martin 2004. *Lét és idő*. Budapest, Gondolat.
- Heller Ágnes 2011. *Az álom filozófiája*. Budapest, Múlt és Jövő Alapítvány.
- Holzhey-Kunz, Alice 1996. What defines the daseinsanalytic process? *Journal of the Society for Existential Analysis*. 8/1. 93-104.
- Jaenicke, Uta 1996. Dream interpretation, the „royal road” to the dreamer’s actual and existential suffering and striving. *Journal of the Society for Existential Analysis*. 8/1. 105-114.
- Schrijvers, Joeri 2017. The Transcendence of Love: Ludwig Binswanger and Contemporary Philosophy. *Bogoslovni vestnik*. 77/3-4. 489–501.
- Schwendtner Tibor 2013. Újraértelmezés a fiókban – Heidegger náciizmuskritikája 1935-1940. *Magyar Filozófiai Szemle*. 57/2. 53-66.
- Schwendtner Tibor 2023. Egzisztenciafilozófia volt-e valaha a *Lét és idő*? In Olay Csaba (szerk.) *Klasszikus egzisztencializmus*. Budapest, L’Harmattan. 45-59.

- Smyth, Bryan 2011. Foucault and Binswanger: Beyond the Dream. *Philosophy Today*. 55/Supplement. 92-101.
- Shakespeare, William 1972. *A vihar*. Ford. Babits Mihály. In *Shakespeare összes drámái. IV. Kötet, Színművek*. Budapest, Magyar Helikon Kiadó. 609-676.
- Szabó Zsigmond 2005. *A keletkezés ontológiája. A végtelen fenomenológiája*. Budapest, L'Harmattan.
- Szabó Zsigmond 2012. Az ontológiai háromszög és az individuáció tengelye a Lét és időben. In Szabó Zsigmond *A libidó antinómiája és más paradoxonok*. Budapest, L'Harmattan.
- Szummer Csaba 2023. *Spontán értelemképződés módosult tudatállapotokban: trauma, álom, pszichedelikus élmény*. Budapest: L'Harmattan
- Szummer Csaba 2024. Az újrafelfedezett álom – Freud, Binswanger és Heidegger álom-konceptiója. *ELPIS*, 2024/1
- Torma Anita 2013. Alvás és éberség Husserl fenomenológiájában. In Varga Péter András – Zuh Deodáth (szerk.) *Kortársunk, Husserl: Tanulmányok a 150 éves Edmund Husserl filozófiájáról*. Budapest, ELTE Eötvös Kiadó. 255-263.
- Zippel, Nicola 2016. Dreaming Consciousness: A Contribution from Phenomenology. *Rivista Internazionale Di Filosofia E Psicologia*. 7/2. 180-201.

ÉRTELEMKERESÉS AZ ÁLMOKBAN

KRÉKITS József

Bár álmaink sokszor értelmetlennnek tűnnek felébredéskor, ismételten végig gondolva legtöbbször kiderül róluk, hogy szinte mindig fontos dologra irányítják rá a figyelmünket a maguk sajátos módján. Talán bevezetésként érdemes az 'értelem' szó tövét megkeresni, ami nem más, mint az 'ért' szavunk, ami az 'ér', 'elér' kifejezés mozzanatos képződménye, valószínűleg honfoglalás előtti ótörök eredetű szó. Talán a „feléri ésszel” szópárosunk mutat rá leginkább ennek igazságára. (De hasonló jelentésfejlődés mutatható ki a német 'begreifen': 'megért, felfog', szó szerint 'kézbe vesz, megfog' kifejezés értelmében, és ide sorolható a latin 'concipere' szó jelentése is.) (Zaicz 2006. 185). Tehát, ha értelmes egésszé áll össze több elérhető adat, akkor mondhatjuk, hogy elértük az értelmét. De miért is érdemes etimologizálni? Azért, mert az álmainkban gyakran megjelenik a szótó, ami legtöbbször valami mozgást vagy mozzanatot fejez ki konkrét formában, pl. egy polc tetején elérjük a befőttest, lekvárt, vagy azt a könyvet, amit szüleink még számunkra ésszel fel nem érhető tartalmúnak tartottak. De utol is érhetünk valakit, aki valami gondolati témában előttünk jár a valóságban, míg az álomban mozgásban. Persze az álomban ez legtöbbször nem kitartó mozgással valósul meg, inkább mozzanatok jellemzőek, melyek képi formában ábrázolnak valamit. Aztán képet kép követ, és így áll össze az álom története, majd felébredve annak narratívája, ha még emlékszünk rá és elmeséljük. Legtöbbször akkor emlékszünk rá, ha érzelmileg hatással volt ránk: vagy azért, mert felébresztett bennünket az álom, vagy már eleve közel volt az ébredésünkhöz. És pont ez az, ami miatt elkezdünk róla gondolkodni, hogy miért is álmodtuk ezt, mit akarhat közölni velünk az álom, mi lehet az értelme? Ahogy ezt kifejtettem, jöttem rá, hogy több, egymással azonos tőből eredő szót is felhasználtam mondanómban, mindegyiknek az 'ér' alapszó a kiindulása (Zaicz 2006. 184). Az 'érint' szó utal a korai anya-gyerek kapcsolatra, melyből érzések, érzelmek keletkeznek. Az *é*rzelmek és az *értés*, *értelem* teszik azután *éretté* a felnőttest, ha sikerül *elérnie* ezt az állapotot a fejlődése során. Amit pedig sikerül *elérnünk*, az *ér* valamit, azaz *értékes* számunkra és *érdemes* rá odafigyelnünk.

Természetesen nemcsak képzőművészeti alkotások, hanem irodalmi, színház- és filmművészeti alkotások esetében is hasonló értelmezési feladatba botlunk, miért ne izgatna bennünket még inkább a saját „álom(film)művészeti” alkotásunk, ahogyan azt Stark András (2008) pszichoterapeuta már több éve felvetette. Sokszor, mint egy krimiben, apró részletekből lehet eljutni a megfejtésig, hiszen a lényeg a részletekben van elrejtve. Arisztotelész (2002) szerint

felvetődhet az emberben a kérdés: „hogyan van az, hogy az egyik dolog éppúgy létrejöhet művészet által, mint véletlenül, önmagában, pl. az egészség, a másik meg nem, mint pl. a ház.” (186). Én a ’véletlen’ helyett ebben a kontextusban inkább a ’spontán’ kifejezést használnám. Ahogyan az egészség vagy a betegség, úgy az álom is egy spontán létrejött alkotásunk. Miként a művész, úgy az álom is akar mondani nekünk valamit, azaz kifejez, állít, figyelmeztet, ígér, állást foglal, tiltakozik, stb. John L. Austin volt az a brit nyelvfilozófus, aki *Tetten ért szavak* (1990/1962) című könyvében megkülönbözteti a csak információt közlő megállapításokat (ún. konstatívumokat, pl. „fúj a szél”) az egyes (vagy többes) szám első személyben kimondott, jelen idejű ígés nyelvi szerkezetektől, a beszédaktusoktól vagy performatívumoktól. Ezek kimondásával nemcsak tényt állapítunk meg, hanem egy cselekvést is végrehajtottunk: pl. azt mondom, hogy „bocsánatot kérek”, ezzel végre is hajtottam a bocsánatkérés aktusát. Tehát a beszédaktusokkal egy *személyközi változást* hozhatok létre abban az esetben, ha a címzett elfogadja a feléje intézett kérést, köszönetet, ígéretet, figyelmeztetést, stb. Míg a konstatívumoknál a felvethető kérdés, hogy igaz vagy hamis a megállapítás, addig a performatívumoknál az őszinteség a megkérdőjelezhető. Persze az 1950-es évek óta sokat fejlődött a nyelvtudomány is, és tudjuk, hogy az általam példaként állított megállapítás („fúj a szél”) bizonyos helyzetben, bizonyos hangsúllyal kimondva lehet indirekt figyelmeztetés, célzás is, kifejezve, hogy „azt tanácsolom, öltözz melegebben”. Ezek lettek a közvetett performatívumok, az álmokban főként ilyenek szerepelnek (Searle 1997).

Ugye az előbb azt mondtam, hogy a beszédaktusok vagy beszédcselekvések *személyközi változást* akarnak létrehozni kimondásukkal, ezt nevezzük illokúciós aktusnak. Ha elfogadásra kerülnek, akkor szerencsénk van, mert pl. megbocsátanak nekünk, elfogadják a javaslatunkat, hitelesítik az ígéretünket, azaz teljesülnek a beszédaktus boldogulási vagy szerencsefeltételei, ezt nevezzük perlokúciónak (Crystal 1998. 166). Ide tartozik a párbajra való kihívás is, hogy aktuálisan utaljak a konferencia Párbajára. Amennyiben visszautasításra lelünk, akkor tovább kell győzködnünk beszédpartnerünket a szándékunk őszinteségéről, komolyságáról.

De hogyan is vonatkozik mindez az álmainkra, tulajdonképpen kit is győzünk meg ilyenkor? Elsősorban saját magunkat. És ezzel nem azt akarom mondani, hogy az álmunkban a másik ember is mi vagyunk, hanem azt, hogy csak akkor tudjuk meggyőzni a másikat, ha mi magunk már biztosak vagyunk a saját igazunk jogosultságában. Azaz lehet az álom egy lételemzés kipróbálása is, felkészülés egy személyközi változás létrehozására. De ha az álmot saját spontán „alkotásunkként” fogjuk fel, amely felébredve befogadóként értelmezésre vár, akkor tulajdonképpen az álom is változást akar kiváltani belőlünk „műélvezők-ből”, ahogyan a művész is ezt szeretné tenni. Az álmokban a verbalitás általában alárendelt szerepet játszik a képi kifejezéshez képest, bár álmunkban is gondolkodunk, akkor is, ha bizonyos információk nem hozzáférhetőek számunkra. Ezért

kell bevonnunk a képaktus fogalmát is, melyről Horst Bredekamp (2020 [2010]) előadásai szólnak, melyekben kifejti, hogy a képzőművész is a beszédaktushoz hasonlóan hatást szeretne gyakorolni nézőjére, és a kép és a címe ugyanúgy változást szeretne elérni valaminek a bemutatásával: „...képaktus alatt [a képnek] az érzésre, gondolkodásra, cselekvésre gyakorolt hatását kell értenünk, amely a kép erejéből és az őt szemlélő, megérintő, sőt halló individuum kölcsönviszonyából jön létre.” (52). A kifejezést először Henri Lefebvre (id.: Bredekamp 2020) szociológus használta először 1961-ben, amikor a kép „aktusáról” beszélt. A „képaktus” kifejezés megjelenése nyilvánvalóan hétköznapjaink egyre telítettebb képáradatára való reakció volt.

No, de az álom megalkotója és befogadója is mi vagyunk, azaz pontosítva a hatást kiváltó képaktus (illokúciós aktus) kivitelezője az álombeli önmagam, míg a megvalósult hatás (perlokúció) egyrészt még ugyanitt az álomban, másrészt, ha emlékszünk rá, akkor a már felébredett önmagamban jön létre. Heidegger a Dasein fogalmát, mint ’világban-benne-létet’ használja az emberre, aki itt van, jelen van (Heidegger 2004/1929), de van egy rámutató jelentése is a Dasein szónak bizonyos kontextusban, hogy „Nézd!” (Fazekas 2024, 161), azaz felszólító performatívumként is tekinthetünk rá. (Így talán helyesebb lenne az álomvilágban-benne-lét, illetve az ébren-lét használata, de Heidegger nem fogalmaz meg ilyen állapotbeli különbséget, egységesnek fogja fel a Dasein-t.) A *terápiás ön-hasadás* fogalmát eredetileg Sterba (1934) vezette be a pszichoanalízisbe, mint nem patológiás jelenséget. Egyrészt *átélése* ez a terápia emocionális légkörének, másrészt szabad asszociációkra és álmokra való *ránézés* a terapeuta segítségével. A hatás egybeeshet az álombeli Dasein szándékával, de el is térhet tőle, akár tiltakozást is kiválthat a felébredett önmagamban. Ugyanakkor az álombeli önmagamra is hat az álom, mint *résztvevő, tapasztaló Dasein-re*, és az éber állapotban visszaemlékező *értelemkereső, megfigyelő Dasein-re* is, de mindkettőre más-másképpen. Előbbi szereplőként átéli, utóbbi nézőként szeretné befogadni, megérteni saját álomalkotását, ha emlékszik álmára. Ezáltal több dimenzióban is ön-reflektivitásra ad lehetőséget az álom. Nietzsche írja az álomról, hogy „Anyag, forma, időtartam, színész, néző – ezekben a komédiákban ez mind ti vagytok!” (2021/1881. 112). Több kliensem is beszámolt róla, hogy egy-egy álom képes az egész napjukat befolyásolni akár pozitív, akár negatív irányban. Nem tudhatjuk biztosan, hogy ez csak azokra az álmokra vonatkozik-e, amelyekre emlékszünk, vagy azokra is, amikre nem. Véleményem szerint ez utóbbiak is befolyásolhatják a másnapi hangoltságunkat. Pont az álombeli érintettségünk, involváltságunk az, ami megnehezíti az álom megértését, értelmezését. Az a kérdés, hogy tudunk-e megfelelő távolságot teremteni álmainktól annak érdekében, hogy jelentésüket elérni, érteni, értelmezni tudjuk. Meg tudjuk-e teremteni azt a bizonyos *optimális esztétikai távolságot* álmainktól, melyről egy másik szociológus, Thomas J. Scheff beszél *Katarzisz a gyógyításban, a rituáléban és a drámában* (1979) című könyvében, amelyre Kóváry Zoltán (2020) hívta fel figyelmünket

egy korábbi tanulmányában. Ebben a művében utal arra is, hogy a résztvevő és a megfigyelő állapot kettősségében csak az optimális távolságtartás hozhatja létre a katarzist. Ehhez azt tenném hozzá, hogy valójában a kétféle élménymód integrálása szükséges a terápiában. Természetesen mindkét élménymód mind az álomban, mind az ébrenlétben megfigyelhető, de az álomban az átélés dominál, míg az ébrenlétben az értelemkeresés, ránézés. Ha az álmodó nem képes ezt az optimális esztétikai távolságot megteremteni, akkor vagy megosztja azt mással, segítséget kérve a megértéshez, vagy elhárítja az álmát, értelmetlennek minősítve azt, azaz a lavór vízzel a gyereket is kilötyyinti. Természetesen időnként professzionális terapeuta segítségét kell igénybe venni, mivel a közeli barátok, rokonok sem képesek elfogulatlanul viszonyulni az álomhozóhoz, mert épp a közeli ismeretség gátolja meg az optimális távolságtartás megteremtését. Természetesen nem kutatásról, hanem empatikus megértésről van szó a terápiában. Azaz empátiánkat is egy optimális *távolságtartó közelségre* kell beállítanunk, különben elsodor bennünket a kliens érzelmi átélése. Ez gátolhatja nyitottságunkat, higgadt hozzáállásunkat. Szerencsére a daseinanalízis egzisztenciáléi, valamint settingje segítenek ebben (Condrau 2013). Azzal, hogy többféle perspektívából is ránézünk az álomra az *egzisztenciálék* segítségével, mi magunk teremtjük meg az optimális távolságot attól. Külön elemezzük az álom térbeli felépítését, időbeli lefolyását, beleértve az álmodó álombeli korát is, valamint a testbeli megnyilvánulásait, reakcióit, érzeteit. Az álom hangoltságáról már esett szó, nagyon fontos, hogy milyen érzések kísérik az álombeli eseményeket az álombeli tapasztalatban. Milyen viszonyulásokat vesz fel a másokkal való együtt-létben, milyen mértékben érzi kényszerítve magát bizonyos dolgokra, vagy megéli saját autentikus önmaga-létét, illetve szabad-létét az álomban. Fontos észlelnünk, hogy megjelenik-e a halál, mint lehetőség, vagy elhárításra kerül. Milyen mértékben érzi otthonosnak vagy idegennek azt a közeget, ami-be bele van vetve az álom által. Ez a multiperspektivikus megközelítés mind a kliensnek, mind a terapeutának segít az álomtól megfelelő távolságot felvenni, de nem gátolja az empatikus hozzáállást sem, hiszen pontosítja az álombeli történéseket, miáltal elkerülhetők a félreértések. Csoportterápiában viszont még egy többszörös perspektíva segíti a munkát: egyrészt a „több szem, többet lát” elve, másrészt a többféle asszociáció, gondolat, ami a résztvevők heterogén tapasztalataiból áll össze.

A terápiás keretben a kliens fekvő helyzete és az, hogy a terapeuta csak a perifériás látóterében észleli őt, illetve a kliens sem látja a terapeutát, egyfajta szabadságot biztosít mindkettőjüknek, és meghagyja a lehetőségét annak, hogy ne kelljen a saját mimikájukat állandóan kontrollálni, szabályozni, így sokkal inkább egymás mondandójára, hangjuk érzelmi megnyilvánulásaira tudnak figyelni. A daseinanalízis fontosnak tartja a terapeuta higgadt empátiáját a pszichoterápiában. Semmiképp nem kívánatos, hogy a terapeuta együtt sodródjon a kliense érzelmeivel. Természetesen még ennek ellenére is jöhetnek létre elfo-

gultságok a terapeuta részéről, akár pozitív, akár negatív irányban, mely gátolhatja őt az optimális távolság megteremtésében, de erre jó és erre szükséges a szupervízió, melyet egy terapeuta sem nélkülözhet. A számomra nyújtott szupervízióért Fazekas Tamásnak tartozom köszönettel.

Az elméleti bevezető után jöjjenek a gyakorlati példák.

Egy 40 év körüli férfi kliensem álmát mondanám el, de még ez előtt azt, amit leginkább tudnunk szükséges róla. Az illetőt 14 éves koráig édesanyja fizikailag gyakran bántalmazta és negatívan diszkriminálta öccséhez képest. Ez főként akkor valósult meg, mikor az apa nem volt otthon. Álmában a gyerekkori szülői házban van egyedül a nappaliban. Karácsony van, tudni lehet, hogy ott van a karácsonyfa is, de nincs előtérben. A nappaliban a berendezés nagyjából ugyanaz, mint a valóságban volt gyerekkorában. A szobában bizonyos pontokon nem estek le a tárgyak, ha elengedte azokat, hanem lebegtek. Egy karácsonyfadísz nagyságú, tojás formájú, higanyszínű tárgy lebegett a levegőben, valamint egy összetört karácsonyfadísz szilánkjai üstökös formában álltak a levegőben. Ezeken a helyeken maga is bizsergést érzett a testében. „Meg akartam mutatni a szüleimnek, de attól féltem, hogy nem fognak nekem hinni. Attól is féltem, hogy mire megmutatom, már megszűnik ez a jelenség. Az álmomban olyan 8 éves lehettem, le akartam kamerázni a telefonommal, de aztán mégsem tettem. Az íróasztalfiókot akartam kinyitni, de beragadt a fiók. Aztán a vitrinhez mentem, annak meg el volt törve az üvege, féltem, hogy elvágom vele a kezem. Úgy éreztem, hogy inkább betenni akartam az íróasztalfiókba vagy a vitrinbe valamit, mint kivenni belőlük. Az íróasztal és a vitrin közt volt a fókuszpontja a jelenségnek. Kicsit mágikus jellegű volt ez az egész, jó lett volna, ha megoszthatom édesanyámmal. Éreztem még akkor a meghittségét a karácsonyoknak, olyankor sose kaptam ki. Bizonyos dolgokban voltak az elvárásokban következetességek, de sok esetben nem tudtam, hogy miért vert meg. Néha olyanok voltak az elvárásai, amiket még akkor nem tudhattam jól megcsinálni, pl. ha nem pont élére hajtottam össze a nadrágomat.” A továbbiakban kirajzolódik egy kényszeres és kényszerítő anya képe, aki kifelé egy „csodacsaládot” akart mutatni. Ha vendégek jöttek, mindig fokozódott a feszültség otthon, hogy minden tökéletes legyen. Itt rákérdeztem, hogy nem egy csodát szeretett-e volna bemutatni a szüleinek, rámutatva, hogy volna itt csoda a csodacsaládban, aminek csodájára járhattak volna az emberek. „Fontosságot, jelentőséget kaptam volna” – mondja. Elképzelhetőnek tartotta ezt az értelmét is az álomnak, de éreztem, hogy ez még nem a teljes. Az ülés végén azt vettem fel, hogy ez a levegőben fent maradt karácsonyfadísz mintha annak a vágynak a metaforája lett volna, hogy *maradjon fenn* ez a karácsonyi állapot, *a remény* a jobbra. Azaz a kép a maga konkrétságában mutatja be a csodát és annak szó szerinti fennmaradását, fenntarthatóságát. Se a vitrinbe kitenni, másokkal megosztani, se az íróasztalfiókba eldugni nem sikerült a csodát. A következő órán visszatértünk az álmára, rákérdeztem, hogy miért pont most álmodhatta ezt, van-e valami hasonló most az életében? Igen, mondja, ha a feleségem

teherbe esne, az egy csoda lenne. Három éve próbálkoznak ezzel, de eddig nem sikerült. „Talán ebben ugyanazt a kiszolgáltatottságot éli meg, mint gyerekkorában?” – kérdezem. „Most a legfontosabb dolognak tartom ezt az életemben” – mondja. Itt jutott eszembe a karácsonyról a Megváltó születése. Ők is így várják a gyereket, mint egy csodát, mint a megváltást. Az álom illokúciós aktusa ebben az esetben egy kérdés: „Mi az a csodaszamba menő dolog az életemben, amit meg tudok mutatni másoknak?” Ami persze újabb és újabb kérdéseket vet fel, pl. „Jelenlegi életemben kell-e nekem csodát tenni ahhoz, hogy rám figyeljenek?” Vagy: „A megváltást az életünkbe csak egy gyerek születése hozhatja-e meg?” Esetleg: „Van-e más létlehetőségünk a gyerekvállaláson kívül?” A kérdések egyúttal kérések is, hiszen mindkét szónak a 'kér' a töve. A kérdések illokúciós aktusok, de felfoghatók implicit kéréseként is (információ, magyarázat, vélemény kérés) és mint kérések már besorolhatók az implicit direktívák közé. Ugyanis a kérdés szituációja pedig egyúttal *implicit felszólítás* a válaszadásra. Hasonló jelentésfejlődésre hívja fel a figyelmet John R. Searle (1976) az angolban az 'ask' = 'kér, kérdez' igénél. (A latin 'rogare' igének is kettős jelentése van.) Ezeket a kérdéseket a terapeuta és a kliens közösen teszik fel az álom felszólító jellege alapján, melyet a kliensnek kell megválaszolnia. Azaz az álomban megvalósul a nyelvi aktus és a képaktus analógiája konkretizált formában.

Egy másik 37 éves női kliensem álma: egy lakásban van a szüleivel és a nagypjával és talán a nővérével, de őt nem látja, ahogy az édesanyját sem. Hasonlít a lakás a gyerekkori lakásukra, ahol felnőtt. A nővérén kívül már senki sem él a szereplők közül. Lakásfelújításban vannak, minden le van terítve barna csomagolópapírral, de így is festékpötyös a padló sok helyütt. Ezeket próbálták felkaparni késsel. Kliensem festékhígítót vett elő és ráöntötte a padlóra, hogy könnyebb legyen felszedni a pötyöket. Erre az édesapja haragos arccal odaugrott hozzá, elvette tőle a hígítót és rácsavarta a tetejét. „Én ezt követően gyorsan feltöröltem a hígítót egy ronggyal, mert rájöttem, hogy ebben az országban nem szabad ilyet csinálni, mert ha rájönnek, abból nagy bajunk lehet. Utána újból késsel folytattam a kaparást. Apa nagyon dühös volt, de nem szólt meg, talán félt, hogy azzal is leleplezne engem, ha szólna érte.” Az álom időbeliségére rákérdezve elmondja, hogy ő jelen korú volt az álomban, az édesapja nagyon fiatal volt, 25-30 évesnek nézett ki. Az álom hangoltsága így fogalmazódik meg: „Hiába voltunk együtt, egyedül éreztem magam. Rossz volt, hogy nem szólt meg senki, félttem, hogy lelőnek vagy bezárnak bennünket. Szégyen az nem volt bennem, nem éreztem magam gyereknek.” Az önmaga-lét egzisztenciáléja nagyobbrészt megtartott, de a szabad-léte nagyfokban beszűkült. A testbeliségében is veszélyeztetve érezte magát, olyan mértékben, hogy a halál, mint lehetőség is megjelent. Valójában az élettársával újították fel ebben az időben a saját lakásukat, ez volt az aktuális nappali emlékmaradvány. Az együtt-lét egzisztenciáléja kifejezetten gátolt, egyedül érzi magát, valami külső dologtól való félelem blokkolja a kommunikációt. Beszélni sem szabad egy bekövetkező rossz kö-

vetkezményről. A kliensem csecsemőkorától az édesapja rosszindulatú vérképzőszervi betegségben szenvedett, az orvosok 2-3 évet jósoltak neki. A kliensem 11 éves korában tudta meg a betegségét, addig titkolták előle. A gyerekek persze észlelik azt, hogy valami titok lappang a családban, ami elszigeteli a család tagjait egymástól és a külvilágtól is. Érdekes módon ez a titok, mint kilátásba helyezett büntetés konceptualizálódik az álomban, ahogyan a gyerekek gyakran magukra veszik valamely baj okozását és büntüdtük lesz miatta. Értelmezésem szerint ezt a fagyos hangulatot és a bűnösség érzését szeretné oldani az álomban, hiszen a *hígító egyben oldószer is*. A szabad-lét szimbóluma. Mint pozitívum, benne van az álomban az innováció, a megújulás, felújítás fogalomköre is. A kés helyett oldószer használata felfogható egyfajta renormalizálásnak, azaz nem kell beleszakadni a munkába, lehet könnyíteni a dolgokon, *oldani* a feszültséget. De ezt a család beállítódása nem fogadta el, és valami transzgenerációs történelmi rossz tapasztalat is megjelent az álomban: nem szabad könnyíteni a dolgokon, mert bajba kerülhetünk. Megindultak az asszociációi, kiderült, hogy az édesapja évekig nem igazán vette tudomásul a betegségét, sőt titkolta is, mert sokat dolgozott, sőt fuszott is, talán attól félt, ha kiderül a betegsége, nem kap munkát, de félhetett a fusizás miatti lelepleződéstől is. Az apa végül a kliens 14 éves korában halt meg, jóval túlélve az orvosi prognózist. Halála előtt kliensem is sokat segített neki, mikor már nagyon rosszul volt. A családnak mindig fontos volt a homlokzat, hogy mit gondolnak az emberek, hogy ne érje szó a ház elejét, talán innen is jön a felújítás tematika. Az apa halála után az anya alkoholba fojtotta bánatát, így kliensem magára maradt, nem kapott segítséget gyászában. Az álmok elindították ezt a folyamatot, más álmokkal együtt oldódni kezdett benne a büntudati feszültség és a magára maradottság élménye is fokozatosan csökkent a terápiában. Az illokúciós aktus, ami képileg fejeződik ki: „Szeretném oldani a feszültséget és *felmentésemet kérem* a kényszerek, a büntüdt, a bűnhődés, jóvátétel alól.” Kívánságok kifejeződése, ami az álomban nem ér célt, de a terápia során jóvá hagyható. Ha most megnézzük az illokúciós aktusok fajtáit Searle (1976) szerint, akkor látható, hogy mindkét álom esetében direktívumok, azaz felszólító beszédaktusok az álom konklúziói.¹ Felszólítás válaszára, illetve kérés, melyek el lehet fogadni, vagy el lehet utasítani. Hogy mikor, melyiket tesszük, azt sokféle tényező befolyásolja (Krékits sr. 2006). De ide tartozik a *jóslat* is, amire sokáig használták az álmokat, gondoljunk itt a fáraó álmára, amit a bibliai József fejtett meg.

Végül mire is szólítanak fel bennünket az álombeli performatívumok, képtusok? Azt hiszem, hogy továbbra is ugyanarra, mint ami a Delphoi jósda

¹ Illokúciós aktusok csoportjai Searle (1976) szerint:

- ▶ Reprezentatívumok v. asszertívumok: hit, meggyőződés kifejezése. - Állítások (interpretációk), speciális közlések, közlemények, értesítések, híradások, tanúsítások, tagadások.
- ▶ Expresszívumok: ítélet, elégedettség kifejezése. - Dicsérek, elismerések, rosszállások, elítélések, megbocsátások, beszédritusok.
- ▶ Direktívumok: akarat, vágy, kívánság kifejezése - Kérések, javaslatok, tanácsok, követelések, figyelmeztetések, parancsok, jóslások, tiltások.
- ▶ Kommisszívumok: elköteleződés kifejezése. - Ígérek, felajánlások, elkötelezések, felmentések, eskük.
- ▶ Deklarációk: Beismerések, kinevezések, elnevezések, stb

kapujára volt kiírva: Gnóthi szeauton! – Ismerd meg önmagad! „Ismerd meg önmagadat, és tudni fogod a sorsodat. Mert a sorsod te vagy. Nem külső erők uralkodnak rajtad, az istenek benned vannak, és jellemed, személyiséged alakítja, formálja jövődet. Változtass magadon, és változni fog a sorsod is! Fogadd el magad, és el tudod majd fogadni sorsodat is!” Bár paradoxonnak hangzik, de mégsem az, egyszerre kell mindkettőt megvalósítani: amin nem tudunk változtatni, azt el kell fogadni. A jósdában való alvás és álmodás, majd a papok álomfejtése valószínűleg ugyanazokra a létlehetőségekre mutatott rá, mint a daseinanalitikus álomfejtés.

IRODALOM

- Arisztotelész 2002. *Metafizika*. Fordítás, bevezetés, magyarázat: Halasy-Nagy József Szeged, Lectum.
- Austin, John L. 1990. *Tetten ért szavak*. Budapest, Akadémiai.
- Bredekamp, Horst 2020. *Képaktus*. Budapest, Typotex.
- Condrau, Gion 2013. *Freud és Heidegger (Daseinanalitikus neurózistan és pszichoterápia)* Budapest, L'Harmattan.
- Crystal, David 1998. *A nyelv enciklopédiája*. Budapest, Osiris.
- Fazekas Tamás 2024. Dasein és értelem. Nyíltlét a lényeg iránt. *Daseinsanalyse* 40. 158-163.
- Kőváry Zoltán 2021. Rémalom és sikertelen szublimáció – A lélektani összeomlás anatómiája. *Psychologia Hungarica Caroliensis*, 2020/1. 19-32.
- Krékits József sr. 2006. *Felszólító performatív beszédaktusok*. Budapest, Akadémiai.
- Nietzsche, Friedrich 2021. *Hajnalpír*. Budapest, Helikon.
- Scheff, Thomas J. 1979 *Catharsis in Healing, Ritual and Drama*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Searle, John R. 1976. A Classification of Illocutionary Acts. *Language in Society*, No. 5, 1-23.
- Searle, John R. 1997. Közvetett beszédaktusok. In Pléh Csaba, Síklaki István, Terestyéni Tamás (szerk.) *Nyelv – kommunikáció – cselekvés*. Budapest, Osiris. 565-602.
- Stark András 2008. Álom – filmművészet – pszichoterápia. In Árkovits Amaryll, Osváth Péter (szerk.) *Az álom alagútján. A DREAM-terápia*. Budapest, Pro Die, 65-84.
- Sterba, Richard F. 1934. Das Schicksal des Ichs im therapeutischen Verfahren. *Int. Z. Psychoanal.* 15:456-470.
- Zaicz Gábor (főszerk.) 2006. *Etimológiai szótár. (Magyar szavak és toldalékok eredete)* Budapest, Tinta.