

kellék

1999 Filozófiai folyóirat 13. szám

Tartalom

Heidegger – Das Man

Szerbhorváth György	Szia, Heidegger	7
Martin Meyer	Helyrehozott szerelem?	15
Seyla Benhabib	A 'világ' fogalma	23
Fehér M. István	Heidegger, Mitsein, Demokratie	35
Hans Sluga	Heidegger és a háború utáni német filozófia	53
Tamás Gáspár Miklós	Tisztogató, Freiburg 1933	65

Recenzió

Demeter Szilárd	Az utolsó Pompeji	71
Ludwig Wittgenstein	Előadások az esztétikáról (B.B.)	73
Neumer Katalin	Gondolkodás, beszéd, írás (Gy. I.)	77
Mezei Balázs	A lélek és a másik (Gy. I.)	79
Tengelyi László	Élettörténet és sorseseemény (Gy. I.)	81

Szia, Heidegger

SZERBHORVATH GYÖRGY

1992 őszén szereltem le a jugoszláv hadseregből, és nem voltam valami ragyogó állapotban. A katonaságban nemcsak konzerveken éltünk, de pszichoszexatívakon és – ami még rosszabb – elég naturalista élményeken is. Alig egy hetet maradtam itthon (Kishegyes, Szerbia), és *felutaztam* Pestre, úgynevezett tanulmányokat folytatni, felkészülni az egyetemi felvételre. S noha szociológiára jelentkeztem, a filozófia akkortájt még jobban érdekelt. Az első könyv, az első komolyabb könyv, aminek kábé egy hónappal leszerelése után nekiültem, Heidegger *Lét és idő*-je volt. Saját könyvtáram része volt már 1990 óta, Szegeden vettem a bejegyzés szerint november másodikán, de ha kezemben volt is, különösebb benyomást nem tett rám, fogalmam sem volt, mi az a Heidegger, a lét meg az idő. Aztán, grafitceruzával a kezemben, nekiveselkedtem. Ha jól emlékszem, vagy másfél hónapba telt, míg átrágtam magam rajta. Súlya a grafitportól duplájára nőtt. Szinte a Bibliámmá vált. Ma azért megkérdőjelezem, hogy érthetem-e belőle bármit is, mert ma se nem emlékszem a mondandóra, se nem érdekel. A divatos frázisok ugyan máig bennem ragadtak, főleg a *Sein zum Tode*, ez mindig nagyon tetszett, voltaképp még érték is belőle valamit, meg egyezek is, de a kézhezállóság meg a kéznéllevőség meg a többi szarás, nos, nem tudom, akkor mit zabáltam rajta. Ma *Heideggert, aki után egy teljes háborús és háború utáni generáció loholt, és akit már életében elhalmozott visszataszító, bornírt disszertációival, mindig csak a schwarzwaldi háza padján ülve látom, mellette asszonya,*

*amint perverz kötőörjögésében szakadatlan gyapjúzoknikat köt urának saját heideggerbirkáiról enkezével nyírt gyapjújából. Heideggert képtelen vagyok másként látni, mint schwarzwaldi kerti padján, mellette asszonya, aki egy életen át totálisan uralkodott felette, aki összes zokniját kötötte és sapkáit horgolta és kenyerét sütötte és ágyneműjét szőtte, még szandáljait is maga suszterolta össze. Heidegger egy giccsfej...*¹

De az még semmi, hogy a Lét és idő-t úgy babusgattam, mint egy csajt (és ami még rosszabb: a csajok helyett), de írni is elkezdtem, ilyen heideggeriánus nem-tudom-már-miket, eszmefuttatásokat, cetlikre, össze-vissza lapokra, kitépett akármikre, buszjegyekre, ezzel is imitálva, hogy nekem már közöm van a filozófiához, ez már komoly dolog, én meg komoly ember vagyok. Mi több, egyik haverommal, aki éppen filozófiát tanult (ma számítógépes szakember, és abszolúte nem foglalkozik filozófiával, értelemszerűen Heideggerrel meg végképp nem), levelezésbe is fogtunk, egzisztencializmus, Sein zum ehhez meg amahhoz, ontológia, fenomenológia. Szerintem én semmit sem értettem az egészhez, ebben biztos vagyok, igaz, írni már akkor is tudtam, és ahhoz esetleg eléggé meggyőzően, hogy mondataim olyan mondatoknak tűnjenek, amelyek mondanak is valamit; ma biztos vagyok benne, hogy az egész részemről egy nagy humbuk volt, meg sem merem nézni azokat a leveleket, jegyzeteket, elszörnyednék, elszégyelném magam, pedig be kell vallanom, hogy Heidegger végül is meggondolkoztatott, akármennyire is fals, hibás módon gondolkztatott meg, és akármennyire is utálok ma őt meg az egész nyavalyát, mégis hálával tartozom a Heidegger-iparnak, a Heidegger-üzemnek (ahogyan Weber nyelvén mondhatnánk). *Ténylegesen Stifter újra és újra csak Heideggerre, erre a nevetséges, kispolgári, térdnadrágos nácilócira emlékezett. Ahogyan Stifter a legarcátlanabb módon elgiccsesítette a magas irodalmat, ugyanígy elgiccsesítette Heidegger, a Schwarzwald-filozófus Heidegger a filozófiát.* Ezen azonban valahogyan túl tudom tenni magam, nekem Heidegger azért kellett, hogy elinduljak, nem pedig azért, hogy értsem, hogy csodáljam, hogy higgyek neki, hogy építkezzek belőle. Szerencsére ez az egyoldalú szerelem nem tartott túl sokáig, mert felfedeztem magamnak Habermast meg a német szociológiai tradíciót, ami sokkal izgalmasabbnak tűnt, az irodalomról nem is beszélve most. De Heidegger arra jó volt..., vagyis nem is Heidegger volt a jó, hanem a Heidegger-diskurzus, hogy meg- és belássam, mennyire

¹ A dőlt betűs idézetek Thomas Bernhard *Régi mesterek* c. művéből származnak (Budapest: Palatinus, 1998).

hülye vagyok, és hogy mennyi mindent meg kellene tanulni. No-ha *Heidegger keresztül-kasul szellemtelen, híján a fantáziának, híján bármifajta érzékenységnek, ősnémet filozófiakérődző, folytonosan vemhes filozófiatehén, aki évtizedeken át legelt a német filozófián, kacér lepénykéket hagyva maga után Schwarzwaldban. Heidegger úgymond filozófiai házasságszédelgő volt*, arra mégis jó, hogy az ember rajta keresztül bevezesse magát a filozófia világába, az okosnak tűnő emberek világába. Egyszer, 1993 tavaszán még Szegedre is leutaztam két hétvégére, mert már említett fil.szakos barátom örömmel újságolta, Vajda Mihály Heideggerről fog szemináriumot tartani. Rohantam az első vonattal Szegedre, és habár nem sokat értettem a tárgyból, erőt mégis merítettem belőle, arra, hogy olvassak és tanuljak. Vajda *Derrida: Heidegger és a kérdés* c. könyvéről tartott szemináriumot, amely Heidegger náci kapcsolataival is bőven foglalkozik; én magát a könyvet megszerezni sem tudtam, csak annyit tudhattam róla, amit az órákon hallottam, és mondanom sem kell, ma már az égvilágon semmire sem emlékszem. Egyszer szóltam bele a beszélgetésbe, valami olyasmit vettem közbe, hogy a musztángok is ismerik az öngyilkosság fenomenjét, tehát nemcsak az emberek, de hogy ennek mi köze lehetett a Heideggerkérdéshez, tényleg fogalmam sincs, gondolom, össze-vissza beszéltem, de persze akkor is éreztem, mikor elhallgattam, hogy hülye vagyok. És ha az ember hülyének érzi magát, hülyének meri érezni magát, tanulatlannak, butának, akkor az mégiscsak jó, van honnan elindulnia. Így indultam el én is, és nem mintha nem tudom én hova értem volna el, valahová mégiscsak, és Heideggernek ebben nagy szerepe van. Persze szégyenlősen emlékszem vissza, ahogyan az ember szégyenlősen emlékszik vissza az első csókra is, ha az eléggé félresikerült. Szóval valahogy így állnak a dolgok. Amikor a Vajda-féle szeminárium tartott, és melyen inkább Vajda nyögözött le engem, mintsem Heidegger (főleg, hogy Vajda – a Lukács-tanítvány Vajda – még sört is fizetett nekünk, és egyszerű, de kellemes kocsmai beszélgetést folytattunk), szóval ezidőtájt Magyarországon sorra jöttek ki a Heidegger-irományok, úgy könyv formájában, mint a folyóiratok hasábjain. Amelyik lap nem hozott valamit Heideggertől, az a szemünkben nem is számított folyóiratnak. Ha folyóirat, akkor Heidegger, ez volt a jelszó. Közbe kell vetnem, hogy ekkoriban indult be a Thomas Bernhard-nagyüzem is, ha folyóirat, akkor Bernhard, ez is egy jelszó volt, könyvei sorban jelentek meg, nagy öröömre, igaz, én már katonakoromból ismertem Bernhard pár munkáját, mert szerbre sokkal korábban fordítani kezdték műveit,

ahogyan Heidegger sem volt sose tabu Jugoszláviában. De a Heidegger-divat Magyarországon, és főleg az, hogy Heidegger náci-múltja került az érdeklődés homlokterébe, mégsem tekinthető véletlen eseménynek, mégsem írható pusztán annak számlájára, hogy korábban ideológiai okokból nem alakulhatott ki Heidegger-kultusz Magyarországon, hanem közrejátszott itt az is, hogy a múltat át kellett értékelni, hogy így fejezzem ki magamat. *Heideggert még ma sem látják teljességgel át, és bár a heideggertehén lesoványodott, a heideggertejet mindmáig fejik. Heidegger kirojtosodott térdnadrágjában hazug todtnau-bergi gerendaháza előtt, már csak a lelepleződés nekem, fekete schwarzwaldsipkájában a kispolgáragy, amelyben végül is újra meg újra csakis német gyengeelméjűség forrott.* Sok komcsi és félkomcsi számára ugyanis nagy elégtételt jelenthetett, hogy századunk egyik legnagyobb filozófusa sem tudott ellenállni a gonosznak, hogy ő sem látta a náci totalitarizmus voltaképpen milyenségét. És ekkor elkezdődött a nagy mérícskélés: a 1933-as rektori beszéd („A német egyetem önmegnyilatkozása”; ez is megjelent magyarul 1992-ben) az igazi Heidegger, vagy pedig a nevezetes Spiegel-interjú Heideggere az igazi Heidegger, amiben Heidegger szépen kimosta magát. És mérícskélünk: ha valaki a gáton lapátolt a náci éra vége felé mint áldozat, akkor ezzel felmentődik-e ama felelősség miatt, amit viselnie kell a náci éra elején mondott idiotisztikus náci-beszédei miatt. Igen vagy nem, lapátolt, tehát nem, a lapátolás nem áldozatiság, tehát igen, igen, nem, igen, nem, ment a diskurzus. És az ember maga is mérícskélteni kezdte saját magát is, a magyarországiak egy része amiatt, amit a szoci érában tett vagy nem tett, én meg például azért, amit a jugoszláv hadsereg tagjaként tettem vagy nem tettem. Ezért jött talán annyira kapóra Heidegger. Okos ember ne menjen a jégre; okos ember is lehet náci; egy náci is lehet illedelmes, mégse érényes; a filozofálás és a demokratikus gondolkodásmód nem jár együtt; mindenki tévedhet; mindenki tévedhet, de ha egy filozófus téved, ráadásul ekkorát, akkor el kell-e vetnünk filozófiáját is; náci beszély-e a Lét és idő; nem is volt náci Heidegger, ő nem is úgy képzelte, hanem amúgy; ment a diskurzus Heidegger nácizmusáról, közben a diskurzus résztvevőinek egy része mindenképpen saját magára gondolt, arra, hogy lemoshatja-e magáról korábbi bűneit, hogy az elkövetett hibákért való meglakolás, a szégyen hogyan kerülhető el, miként lehetne győzedelmesen kikeveredni az ügyből, valahogyan úgy győztesként, ahogyan Heideggernek sem ártott meg a dolog, karrierje tovább ívelt a háború után is, budoárfilozófus lett, kedvenc, hivatkozott és elismert szerző, pedig

milyen gané náci volt ő is, gondoltuk sokan. Én azonban sokáig el sem hittem Heidegger náciságát, kerestem a mentőövet, találni is véltem, ma azonban biztos vagyok náciizmusa átéltségében, abban, hogy lelke mélyén náci volt. *Lejáratottabb filozófust nem ismerek nála. Heidegger el van intézve, ami a filozófiát illeti, holott tíz éve még ő volt a nagy gondolkodó, ma már csak úgyszólván pszeudointellektuális háztartásokban, pszeudo-intellektuális társaságokban kísért, természetes álságosságukhoz hozzáadva a magáét, a művit.* Hirtelen mindenhol Heidegger került a középpontba, bemarta magát a középpontba, mindenhol róla beszéltünk, és pszeudo-intellektualizmus ide vagy oda, az ember mégis emberebbnek érezte magát, éppen azért, mert a Heidegger-ügy kapcsán demokrácia és totalitarizmus, filozófia és demokrácia, filozófia és totalitarizmus kérdése került terítékre, és erre azt mondani, hogy ez semmi, azért igazságtalanság. Ami számomra, ami magamban mint tanulság leszűrődött és megmaradt, az egy elég egyszerű mondat: tudás és demokrácia nem járnak együtt. Abból, hogy gondolkodsz, hogy sokan gondolkodnak, hogy tudsz, s hogy nő a tudás mennyisége, még véletlenül sem lesz demokrácia, ilyen recept nincs, sőt mi több, minél kevesebb gondolat, annál nagyobb demokrácia. Gyerekes, de igaz, talán igaz. Ahogyan az is igaznak tűnik, hogy a Heidegger-féle utángondolkodóknak, a Heidegger-féle elméldőknek, filozófusoknak mindig nagyobb az esélyük arra, hogy kibeszéeljék magukat a legkellemetlenebb helyzetekből is, hogy elhitesseék másokkal, hogy az ő múltjuk tiszta, az ami meg piszoknak látszik, meg nem is piszok, csak annak tűnik, mert ők már akkor is... Végül is a Heidegger-kérdésben előkerülő argumentációs logika kezdett el érdekelni, és ez indított el arra az útra, hogy manapság behatóbban foglalkozzam avval, miképpen mentegetődznek in concreto errefelé az öregemberek, a nagy irodalmárok, nagy gondolkodók, akik mindegyike, legalábbis a legjava, bűdös kommunista volt, nagy jugoszláv baloldali alak, aki hitt Titó bácsinak, aki hitt a szebb és boldogabb jövőben, aki építette saját karrierjét, építette vikendházát a tengerparton (lakást építeniük nem kellett, azt kaptak az államtól), és most, hogy kissé, ha nem is annyira, mint a többi posztszoci országban, változott a helyzet, hogyan állítják ki saját bizonyítványukat, ez kezdett el érdekelni. És én itt, Vajdaságban igyekeztem egy ilyen Heidegger-ügyet csinálni, igyekeztem előmozdítani annak ügyét, hogy átbeszéljük ugyanazokat a dolgokat, amelyeket átbeszéltek valamelyest Magyarországon is (ha nem is nagy eredménnyel – de ezt mérni úgyse lehet, ne feledjük!). Hogy nehogy az áldozatokat nyilvánít-

sák ismét bűnössé, a bűnösök meg áldozatokként állíthassák be magukat, ahogyan az végbemegy mind a mai napig is itt, vajdmagy körökben; hogy nehogy már az ex-komcsi vezető most azt szajkózhassa, hogy ő már akkor is a magyar ügyért dolgozott, és nem is volt komcsi, hanem igazi magyar volt ő. És azt kell látnom, hogy ezek az emberek simán megússzák az ügyet. Ahogyan *Heidegger vásári kókler a filozófiában, aki csakis lopott holmit vitt a vásárba, minden ami Heideggertől való, másodkézből való, az utángondolkodó prototípusa, akiből a saját gondolatokhoz hiányzott ténylegesen minden, de minden*; szóval ugyanígy ezek a vajdmagy nagy emberek is nagy nullák, korábban Magyarországon is úgy tűnt, hogy nagy és igaz emberek ők, de nem azok, ebben biztos vagyok. Ahogyan Heidegger *a század legelkényeztetettebb német filozófusa, egyidejűleg a legjelentéktelenebb*, ugyanígy egy halom vajdmagy szerző, irodalmár, szabadúszó gondolkodó is igen el lett kényeztetve a szoci rendszerben, de most, hogy ma már nem az a szoci rendszer van, rögtön kiderült, mennyire jelentéktelenek ők úgy a jugoszláviai kultúrában, mint az egyetemes magyar kultúrában. De ahogyan Heidegger, ők is ragyogóan el tudták adni magukat. *Heidegger a németek papucs- és hálósipkafilozófusa, semmi egyéb*, és a vajdasági magyar kultúra tragédiája is az, hogy akiket a legnagyobb ászokként állítottak be a kulturális életben, azok dettó papucs- és hálósipkafilozófusok, marionettbábuk, akik szintén abban a hitben halnak majd meg, akárcsak Heidegger, hogy valami nagyot tettek le az asztalra, amiért az utókor hálaája mindig kísérni fogja őket, amiért hírnevük sose fog elhalványodni, és az örökkévalóság részévé válnak. Ahogyan *elég volt egyetlen heideggeri sor a mélységes undorhoz*, ugyanígy elég egyetlen egy sort elolvasnom ezektől a nagy vajdmagy szerzőktől, hogy mélységesen megundorodjam, ha nem is tőlük, de az általuk konstruált valóságtól mindenképp, bár az az igazság, hogy nem e Sein zum Undor-ban telnek napjaim, nagyszerűen túl tudom tenni magam ezen, és az apró örömöknek és egészen más témáknak élek inkább, mással foglalkozom és másképpen, és egyszerűen nem érdekelnek, ahogyan Heidegger sem érdekel már. Jobb kocsmában ülni és kocsmai sportokat üzni, jobb a parasztok nyavalygásait hallgatni, jobb a legbutább lányokkal is beszélgetni, és mégjobb csak úgy udvarolgatni, bele a semmibe, mint az ilyesmivel folytonosan törődni; megpróbálok normális életet élni, hogy nehogy elhülyüljek mint ők; megpróbálok mindent mérlegelni és semmibe sem hirtelen belevágni, hogy aztán később meg kelljen bánnom, hogy mentegetődnöm kelljen, mosakodnom, magya-

rázkodnom. Megpróbálom rendbe szedni az én privát életemet, és lehet, hogy Heideggernél is az a kulcs, hogy ez nem sikerült neki, nem tudom, nem ismerem a biográfiáját, nem is érdekel, ezt csak úgy mondom, mástól hallottam. A szerkesztő, hogy felkért, írjak már valamit lapjába e kérdésről, megemlítette, hogy a Lét és idő-ben csupán egyszer szerepel a szeretet szó; az előbb pedig egy teológiát hallgató barátom (a Józsi), miután ezt a momentumot elmondtam neki, azt állította, hogy az Ószövetségben is csupán egy-kétszer szerepel ez a szó (így, ebben a formában) – nos, nem tudom, minkettőnek igaza van-e, vagy éppenséggel egyiknek sincs igaza, a lényeges, hogy természetesen lehet akörül matatni, Heidegger életművére, elhülyülésére a náci éra előtt és alatt mennyire hatott ki a nő-ügye, a nő-ügyei, a felesége, ami(k)ről/akiről egy fikarcnyi információm sincs valójában. *Mégsem lehet merő véletlenség, hogy Heidegger, akárcsak Stifter, elsősorban begörccsölt nőszemélyek kedvence volt és maradt, miként buzgólkodó apácák, s ápolónők fálják Stiftert, akár a tejbepapit, fálják Heideggert is. Heidegger még ma is a német nővilág kedvence. Heidegger nőfilozófus, a német filozófiai étvágy számára különösképpen alkalmas menzafilozófus, egyenesen a tudósszerpenyőből.* Persze lehet ekörül matatni, végül is Nietzsche-t is egyetlenegy félrekúrás, minek során szifilisz-t kapott, s amibe végül bele is rokkant, térítette úgy és arra a filozófusi pályára, ahogyan és amelyre került; aztán az is biztos, hogy Peter Handke éppen akkor írta legszerbpartibb propagandaművét úgy 1995 tájt, amikor (tán újra) megnősült, és a nászútja valójában a fasiszta Szerbiában volt, persze, Freud óta minden a farok körül forog, és hogy alpárian szellemeskedjem itt, már ha ez szellemeskedés, azt kell mondjam, Heideggert is az foglalkoztatta, hogy időben (minél hamarabb, minél gyakrabban) belespriccelje a lét abba a kis micsodába; nem tudom, ebben én így nem hiszek, ez vulgáropszichoanalitikus nyavalygás és így tovább, de az életét, azt rendesen elbaszta végül, mert *Heideggernek udvartartása volt Todtnaubergben, és elvárta, hogy szakadatlan szent tehénként tiszteljék filozófiai schwarzwaldpiedesztálján.* Még egy híres és rettegett északnémet folyóiratszerkesztő is nyitva felejtett szájjal, áhítattal térdelt elé, mintha a lemenő nap sugarainál Heidegger a szellem oltáriszentséget osztogatná, és nekem ez már untig elég, hogy elfelejtsem Heideggert, engem ő abszolúte nem érdekel már, szép volt, jó volt, de rossz rágondolni, erre az egyetemi professzora, ahogyan elmenekül, illetve úgy teszi, mintha elmenekülne az erdőbe, a magányba, hisz ő filozófus vagy mi a franc, és verseket is ír, jézusmária, azok a versek

Szerbhorváth György

mindenél beszédesebbek, olvashatatlanok, szóval engem már az egész nem érdekel, szia, Heidegger.

Helyrehozott szerelem?

Martin Heidegger és Hannah Arendt levelezése*

MARTIN MEYER

Hogy Martin Heidegger filozófus és Hannah Arendt társadalomtudós között az 1925–26-os években rövid, de szenvedélyes kapcsolat állt fenn, régóta tudjuk. Most azonban előtűnik állnak a levelek, amelyek ezt a szereelmet kísérték. S hasonlóképp nyomon követhetjük, hogyan fejlődött tovább a levelezés 1950-től 1976-ig, Hannah Arendt haláláig.

Martin Heidegger korszakalkotó művében, a *Lét és idő*-ben, amely a jelenvalólétet annak fundamentális irányadásaira való tekintettel kérdezi ki, a „szeretet” szó egyetlen egyszer fordul elő: egy lábjegyzetben, a keresztény teológia egyik lényegi jegyének tárgyalásakor. Nem véletlen, írja Heidegger, hogy a szorongás és a félelem jelenségei mindig akkor kerültek be annak látókörébe, amikor elsődlegessé vált az ember Istenhez való viszonyulása, és a kérdésfeltevést a hit, a bűn, a szeretet és a megbánás irányította. – Ennyi, nem több. A következő paragrafusokban a szerző „a jelenvalólét léte mint gond” felé fordul, s habár ott akarásról és vágyakozásról is szó esik, a szeretet jelensége – szántsándékkal? – elkerüli a figyelmét.

* *Neue Züricher Zeitung*, Samstag/Sonntag, 19./20. Dezember, 1998, Nr. 295. Recenzió. Hannah Arendt – Martin Heidegger: *Briefe 1925 bis 1975*. Aus den Nachlässen herausgegeben von Ursula Ludz. Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1998.

Két évvel a *Lét és idő* megjelenése előtt, 1925. február 21-én, Hannah Arendt fiatal egyetemi hallgató megkapja professzora egyik levelét. „Drága Hannah! Miért sokkal gazdagabb a szerelem minden más emberi lehetőségnél, és miért édes teher az érintettek számára?” Legjobban maga a filozófus magyarázza ezt el. „Mert abban lényegülünk át, amit szeretünk, és mégis mi magunk maradunk. Szeretnénk továbbá köszönetet mondani a szeretett lénynek, és nem találjuk, mi elégítené ki azt.” Így kezdődik egy titkos kapcsolat Marburgban, ahol Martin Heidegger tanít. Már ezek a mondatok is cselt sejtetnek, fejtörést okozva a címzettnek, amennyiben függőben hagyják, ki is volna hát konkrétan a szeretett lény, és kinek a köszönetmondása is fut zátonyra az elégtelenségen. Hannah mindazonáltal „fogadja be” életébe „a jóindulat, a kedvesség, a hit, az asszonyi mindig-csak-ajándékozás forrását” – ami már csak azért is több, mint egy atyai barát kívánsága, mert a szerző hat nappal később nagyon világosan beisméri: „Lesújtott rám a démoni”.

*

Végre tehát magunk is meggyőződhetünk róla, honnan indult sok évvel ezelőtt a híresztelés, hogy Heideggernek, a hűséges férjnek és gondos apának 1925 és 1926 között viszonya volt Hannah Arendt-tel. Hogy szerelmes és vágyakozó leveleket küldött neki, hogy cédulákat juttatott el hozzá, amelyek kedvező alkalmakról értesítették. „Nagyon örülnék, ha ma (szombaton) este háromnegyed kilenckor eljönnél hozzám. Ha világosság van a szobámban, otthon vagyok.” – Hogy ezenfelül hasznot húzott ebből a szenvedélyből a munkája számára, mivel, nem alaptalanul, úgy vélte, egyszerre okos és formálható beszélgetőtársnőre lelt.

Ami viszont ebből az időszakból nem áll rendelkezésünkre, azok a szeretett nő levelei és válaszai: Heidegger megsemmisítette őket. S a levelezés csak 1950-től veszi fel tulajdonképpeni ritmusát, miután Hannah Arendt meglátogatja tanárát Freiburgban. Akkor az már nemcsak a híres gondolkodó, hanem egyúttal az az ember, akinek hírnevét a nemzetiszocializmus melletti kiállása terheli – az egykori társnő ezzel tiszttában van ugyan, mindazonáltal saját maga számára is ártalmatlan színben tünteti fel. A hajdani szerelem a hűség és a tisztelet olyan magjait vetette volna el, amelyek nem tették lehetővé, hogy bármit is „korrigálandónak” tarthasson? A csodálat mindenestre megmarad – talán kevésbé az ember, mint inkább a műve iránt, és Hannah Arendt komolyan gondolja, amikor végül úgy ítél és azt írja, hogy

Heidegger az a filozófus, aki meghaladta és lezárta a filozófiát mint a klasszikus metafizika tudományát.

A „tan” egyvalakié; ám az élet – vagy pontosabban: a megélés – nem tud elszakadni Hannah-tól. Amikor 1925 februárjában marburgi szemináriumán felfigyel a hallgatónőre, Heidegger harminchat éves, Arendt tizenhét évvel fiatalabb. A professzor, akinek öntudatossága saját kételyeit is fölényesen magába építi, a pátosz légkörében mutatkozik – úgy a gondolkodásban, mint a szerelemben, úgy a tanítás gondolatgazdagságában, mint a „férfias” határozottságban. „A férfias kérdezés tanuljon alázatot az egyszerű odaadásban, az egyoldalú foglalatosság tanuljon széleslátókörűséget a női lét eredendő egész-voltában.” – Ezt egészen elfogulatlanul írja Hannah-nak, és, lévén hogy továbbra is hasonlóan folytatja, ő bizonyára nem mondott ellent neki.

Heidegger varázsa – nemcsak Hannah Arendt számára – abban gyökerezik, hogy a szellemet közel viszi a földhöz, a világszerűséghez. Óvakodik ezzel szemben attól, hogy „világnézetest” műveljen. Mindamellet bekérül az „életfilozófia” irányvonalába, amennyiben – még a *Lét és idő* előtt, de a főművet előrevetítve – a jelenvalólétnek, az ember egzisztenciájának gondol utána. Amit Hannah-nak átad, azt egyúttal önmaga és a világ számára adja át. Amit képekben – az elemekében, a természetében, a múlandóiban és az örökkévalóiban – ragad meg, az mindig sors is, „történelmi sors” (Geschick). „Amikor tombol a vihar a kunyhó körül, ’a mi viharunkra’ gondolok – vagy járom a csendes utat a lavina mentén.” S a szeretett nő valahol érzi, hogy mindezt, bár neki is szól, másnak és másoknak is szánták.

*

Így ejti rabul Heidegger a fiatal nőt. Így önti formába kor-szemléletét neki, aki csaknem hasonlóan gondolkodik. Itt már minden megvan: a felületesség kultúrájának kritikája, az egyetemi „üzem” kritikája; az egyszerű élet, a behavazott táj, a „nap, vihar és ég” közelségének dicsérete. Habár hangsúlyozza, hogy a történelem lényegére és értelmére irányuló kutatásait „csak tudományos-fogalmi úton” próbálja meg előrevinni, érezteti Hannah-val az iskolafilozófia iránti megvetését. Ő a Magányos, a rejtőzködő gondolkodó, és Hannah lehet a kiválasztott, akinek feladatairól beszél.

Meg kell elégednie ennyivel – a kitüntetésként érthető bensőségességgel, amelynek azonban a kispolgári titokzatoskodás felé mutató oldala is van. 1925 áprilisában Heidegger két előadást tart Kasselben. Örül neki, hogy Hannah is menni akar.

„Kinn a Wilhelmshöhe kastélynál” lakik, „nagyon előkelően”, s eközben nincs ideje arra, hogy Hannah-ért menjen. Az útmutatás: „... az előadás után – mint mostanában naponta – elbúcsúzom az ismerősöktől és a házigazdától, és az 1-es villamossal a végállomásig, Wilhelmshöhebe utazom. – Te talán – feltűnés nélkül – a következő szerelvénnel érkezel. Azután újra visszaviszlek.” – A jó rendezés többet ér, mint a jóhiszeműség; Gottfried Benn cinikus aranymondása, minden megkapó vonás ellenére, itt is érvényes.

Hannah Arendt ekkor egy rövid elbeszélést ír neki, *Árnyak* címmel. Az elbeszélés természetesen önarckép hivatott lenni – de irodalmi ambíciójával, Hermann Broch-ra emlékeztető felhangjaival egyúttal egy kicsit több is. A szerző feldúltságáról beszél, az elátkozottságról és az abszurdról; sőt – ezúttal a szeretett férfi stílusában –: valamiféle „önmagára-nehezedő létről”. A szorongás rabul ejti, és úgy érzi, gyötri az irodalom és a kultúra, ami „a szemérmertlenségig szálnalmasan tengeti látszat-létezését, oktanul, elszigetelt önteltségében”. Imígyen a fiatal női virágzás árnyai: befeléfordulás, melankólia és esztétikai ujjgyakorlat keveréke.

*

Erre a címzettnek válaszolnia kell. Könnyen felfedezhette, hogyan építette be szövegébe Hannah az ő gondolkodását – a belevetettség hangulatát, a „szorongásra való hanyatlottságot”, a civilizációval szembeni ellenérzést. Ámde mit tesz ő? Csak hivatkozás-szinten beszél a novelláról, és azon igyekszik, hogy egyszerűen kiverje Hannah fejéből az efféle érzéseket. Lelkének mélye napfény legyen; a meghasonlás és a kétségbeesés „soha nem hívhat életre olyasmit, mint a Te szolgáló szerelmed a munkámban.” Sőt mi több: „Nem szeretnélek, ha nem hinném, hogy nem *Te* vagy az, hanem zavarok és csalódások, amelyek egy talajtalan és kívülről behatoló önboncolás eredményei.”

Hirtelen túl közel ért hozzá. Heidegger úgy akarja őt, ahogyan neki van rá szüksége: mindig a finom nőiesség változatlan tulajdonságaival, ragyogó szemekkel, tiszta homlokkal, jóságos, riadt kezekkel. Az ő nagy szerelme lehet, aki mellett később is hitet fog tenni. De soha nem szabad vele úgy viselkednie, mint saját filozófiájának válaszoló tükörkép. Mert ez a filozófia rokonszenvet és alárendelődést kíván; a párbeszédet nehezen viseli.

És az már talán túlságosan sok is, amikor Hannah *A varázshegyről* mesél neki. Thomas Mann világát Heidegger nem szenvedheti, következésképpen a maga módján hárítja el a témát. Habár „az ábrázolás nagysága” hallatlan, amit az „idő”-re vonat-

kozólag kapott tőle, „nem valami lenyűgöző”. Ezután még kétszer utasítja el – kétségtelenül: a kontextus megemlézése nélkül – ezt a világot. Itt van először is, általánosságban, a „fáradt ironizálás” attitűdje, amit bírál. Valamivel később schwarzwaldi kunyhójában való időzéséről tudósítja Hannah-t. „Nagyritkán találkozom egy favágóval – szanatóriumi vendégek és hasonló társaság nem terem errefelé.” – Sejtí már, hogy el fogja veszíteni?

Valahogyan, persze *nagyon* a sorok között, ő is ezt akarja. Amikor Hannah Arendt 1926 nyári szemeszterében Jaspershez megy Heidelbergbe, máris *szökevény, la fugitive*. Lassanként visszavonul a „vihar”, és Heidegger boldognak tűnik, hogy Hannah jól megvan ott. A levelezés 1933-as ideiglenes megszakadásáig keletkezett további levelek mit sem árulnak el fájdalomról, sem a szenvedély szenvedéséről. Heidegger egyik utolsó levele megpróbálja kimagyarázni az antiszemitizmusára vonatkozó „híreszteléseket” és „rágalmakat”. Ez azonban próbálkozás marad: a szavak üresen, torzan, őszintétlenül hangzanak.

*

Majd, tizenhét évvel később, a folytatás. Nem lehet csak kíváncsiság, *curiosité intellectuelle*, nem lehet csak a Heidegger gondolkodása iránti csodálat, ami arra indítja Hannah Arendtet, hogy magához ragadja a kezdeményezést, és 1950 februárjában meglátogassa a Mestert Freiburgban. Heidegger egészen nyíltan viselkedik. „Szép volna, ha Ön ma este nyolc óra körül el tudna jönni hozzám”. Egy várakozó „Ön”. Azután, megelőzendő az emlékezést a marburgi időkből való hasonló mondatokra: „Feleségem, akinek mindenről tudomása van, szívesen üdvözléne Önt. Ő azonban sajnos ma este elfoglalt.” Hannah – egyelőre – nem fogadja el a meghívást. Az első találkozásra a szállodájában kerül sor. De az ígézet gyorsan megtörik, s hamarosan meghitt beszélgetésbe merülve találjuk őket.

A beszélgetés továbbszövéődik, visszahozza a személyes hangvételt, elmélyíti a filozófiai kérdéseket, gyakran engedi beszivárogni a hétköznapiakat, még a politikát is érinti. A talány azonban megmarad: hogy ő, aki másokkal szemben annyira kritikusan és talpraesetten, annyira éleselméjűen és nyíltan tudott megnyilvánulni, most újra, mintha mi sem történt volna, tökéletesen ráhangolódik Heideggerre. Elviseli Elfride Heidegger féltékenységi jeleit, még egykori – egykori? – riválisa barátságát is keresi. Fogadja a gondolkodó tanácsait saját munkáihoz, és, éppoly nagylelkűen, mint amennyire naivan, szemet huny Heidegger kötelezettségvállalása fölött a nemzetiszocialisták oldalán: még

csak a kérdést sem teszi fel önmagának, hogy hol felelhetett volna meg Heidegger gondolkodási útja, a *Lét és idő*n innen és túl, a „mozgalom” elképzeléseinek. „Ez az este és ez a reggel egy egész élet igazolása.” Ezt 1950. február 9-én írja Wiesbadenből, minden kételkedés nélkül. Ezen már semmi nem fog változtatni.

Vagy mégis? Legalábbis olyanformán, hogy lassan-lassan valami ennek ellentmondóra is ráébred? Már február 8-án, szintén Wiesbadenből, tudósítja látogatásáról New Yorkban tartózkodó férjét, Heinrich Blüchert. „Úgy tűnik, életünkben először beszélünk igazán egymással... Ma reggel következett aztán még egy vita a feleségével... És ő, aki köztudottan mindig és mindenütt hazudik, ahol csak tud, éppoly nyilvánvalóan jelentette ki – ahogyan az egy kínos, hármásban lefolytatott beszélgetésből kiderült –, hogy soha nem tagadta az eltelt huszonöt év alatt: ez bizony élete szenvedélye volt.”

*

Hannah Arendt-nek szüksége van erre a győzelemre, és tanújául akarja őt. Most, hogy Heidegger hitelesítette és minden életrajz számára jogaiba helyezte ezt a régi szerelmet, egyszerű lesz az egykori kedves számára, hogy a kapcsolatot más síkon továbbvigye. Habár ki nem állhatja Elfridét, barátságos leveleket ír és ajándékokat ad neki: kielégíti a filozófus vágyát a házibéke iránt, és nyomban dicséretben részesül. „Hannah, a huszonöt év visszatérésének és magábatérésének ajándéka mindig újra meg-
rázza gondolkodásomat.” Ami Hannah-nak mindebben alig tűnik fel: hogy igazából még mindig csak tanítvány – a Mester kései művét vezérlő tervek és kísérletek nagy érzékenységgű médiuma.

Ez a kései mű – Heidegger ön- és világértésében – szándéka szerint valami rendkívülit hordozott. Mert a létező létének feltárását már nem az ember jelenvalólétéből kiindulva kellett elvégezni, ahogyan azt a *Lét és idő* kifejtette, hanem a következő lett a tét: a metafizika minden ontológiai meghatározása előtt megtapasztalni a Létet – az új jelölésben: Seyn – mint a Teljesen Mást, a titokzatos rendelkezésre-nem-állót, amelynek történelmi sorsában az ember pásztorrá hívatott. Hölderlin, a preszókratikusok és Eckhart Mester is előfutára e misztikának. – 1950. február 15-én így ír tehát Hannah Arendt-nek: „az embernek meg kell tapasztalnia a Lét (Seyn) legbensőbb hajlatát (Gelenk), amivel beleáll oda, ahol kiállja azt, hogy az igazságosság nem a hatalom funkciója, hanem a megmentő jóság fénysugara.” És lírikusként, csak neki: „Szerelmet mi gondolatba olt: / Lét, mely hozzá már oda-

hajolt. / Szezelem fénje vagy, gondolkodás, / s a báj költ téged hozzá, ragyogás!”**

A Heidegger-kutatás az ilyen mondatokban és strófákban, de a technikához és az „állványhoz” (Gestell) fűzött pesszimista kommentárokbán is további – néha másfelé kanyarodó, néha intim – adalékokat vélt találni a Mester „fordulat” utáni gondolkodásához. És ahogyan az ember mindig is látni szeretné: Hannah Arendt így egy további értelemben is a „szeretett lény”, aki ösztönzi Heideggert, és aki előtt a Mester ezt ki is akarja mutatni. Hannah követi őt leveleivel útjain és kerülőútjain, mintha maga sem gondolta volna soha másképp, s végül egy nagy rádióbeszédben Heidegger nyolcvanadik születésnapja tiszteletére megerősíti egy olyan életmű egyedülállóságát, amely sokkal inkább gondolkodás, mintsem filozófia.

*

Heideggernek – neki, kettős értelemben – Hannah újra ott van, ahol mindig is volt. Csak miatta folytatja ezt a sajátságos kettős életet, amelyet kiválasztottságának jutalma terhel. És a „róka”, ahogyan egyszer nevezte őt, ezenfelül felfedez egy másik versenyhelyzetet, egy további háromszöget.

Mert hát ott van még végezetül Jaspers: félig csodált, félig rossz szemmel nézett ellenfele, akinél Hannah Arendt Marburgból való távozása után doktorált egy értekezéssel, amely a szeretet fogalmát tárgyalta Augustinus műveiben. – Most egyfelől kapóra jön neki, hogy Hannah megosztja magát közte és Jaspers között. Másfelől meg akarja neki mutatni, kit illet a korona Németországban. És anélkül, hogy szándékát valaha is, akár csak közvetetten, kinyilvánította volna, udvarolni kezd, ahogyan huszonöt évvel azelőtt is udvarolt neki. Kutatásának legmélyébe csábítja őt, midőn a létet és a létfeledettséget jelöli meg egyedüli és legsajátabb témájaként. A szerelemlről beszél neki leveleiben és költeményeiben.

Így utazik Hannah Arendt még egyszer Freiburgba. Ott lefényképezi Heideggert Minox-készülékével. Ő megfedkedzik az „állványról”, és hagyja magát. Arendt fotókat küld neki magáról, amelyeket ő örömmel fogad. Én és te, szemtől szemben. De ennek is lesz még egy utójátéka. Jaspers 1969 februárjában bekövetkezett halála után Hannah Arendt megkéri ennek egykori

** „Wenn Liebe in das Denken steigt, / hat ihn schon Seyn sich zugeneigt. / Wenn Denken sich der Liebe lichtet, / hat Huld ihm Leuchten zugeeignet.” („Ha a szerelem felemelkedik a gondolkodásba, / a Lét már feléhajolt. / Ha a gondolkodás a szerelem számára világlik, / a báj költ neki hozzá fényeket.”)

Martin Meyer

asszisztensét, Hans Sanert, nem küldene-e Heideggernek néhány halotti képet Jaspersről – ami meg is történik. Vajon pusztán egy „emlékre” vonatkozó óhaj lett volna ez?

És Heidegger saját öregkora? Egyre inkább, ahogy illik, visszahúzódás a csigaházba. Melankólia és fáradtság, kímélet és emlékezés. 1974. június 2-án: „Öregnek lenni és öreggké lenni – a maguk sajátos követelményeit állítják elénk. A világ más arcot mutat, és szükségünk van a higgadtságra.” – Nietzsche megtalálta ehhez a megfelelő aforizmát. Az *Emberi, nagyonis emberiben Öröm az öregségben* cím alatt találjuk: „A gondolkodó és éppígy a művész, aki legjobb önmagát művekbe menekítette, majdnem kaján örömet érez, amikor látja, hogy töri meg és rombolja szét lassan testét és szellemét az idő, mintha egy sarokból nézné, ahogyan egy tolvaj dolgozik a pénzszekrényénél, miközben tudja, hogy az üres, és minden kincs meg van mentve.”

Balogh Brigitta fordítása

A ‘világ’ fogalma
Martin Heidegger *Lét és idő* című
művében*

SEYLA BENHABIB

Hannah Arendt 1924-ben érkezett Marburgba, hogy filozófiát hallgasson. Akkoriban Martin Heidegger, Nicolai Hartmann és Rudolf Bultmann adott elő Marburgban.² Az 1923–24-es téli szemeszter folyamán Heidegger olyan témákat fejtett ki előadásaiban, amelyek később a *Lét és idő* alaptémáit képezték. Arendt látogatta szemináriumait és előadásait, amelyek Arisztotelész *alétheia* (igazság) fogalmát és Platón *Szofistáját* taglalták. És 1925-ben már nemcsak Heidegger tanítványa volt, hanem a szeretője is. Még 1925 őszén elhagyta Marburgot, hogy Husserlnél tanuljon, és nem tért vissza, hanem Heidelbergbe ment, hogy Karl Jasperst hallgassa.

Arendt Heideggerrel szembeni adósságának dekonstruálásához egy 1954-es előadás, „A politika iránti aggodalom a közel-

* A fordítás a Seyla Benhabib, *The Reluctant Modernism of Hannah Arendt* című kötetének (Thousand Oaks, Calif.: Sage Publications, 1996.) két fejezete. A *Lét és idő* terminológiájának és az idézetek forrása: Martin Heidegger, *Lét és idő*, Gondolat, Budapest, 1989, ford. Vajda Mihály et al. Eltérés csak a *Dasein* vonatkozásában van, ti. az angol szövegben is a német terminus található. Az Arendt idézeteket és fogalmakat saját fordításomban közlöm.

² L. Elisabeth Young-Bruehl, *For Love of the World*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1982. 48. o.

múlt európai filozófiájában”³ egyik megjegyzése nyújtja a kiindulópontot. A szöveg első változatához fűzött egyik jegyzetben Arendt ezt írja: „Voltaképpen lehetetlen Heidegger politikai gondolkodásáról világos képet alkotni, amely politikai fontossággal is bírhat, ha nem adunk átfogó elemzést a ‘világ’ fogalmának heideggeri analíziséről.”⁴ Arendt szerint Heidegger azáltal, hogy az emberi létezés fundamentál-analitikáját a ‘világban-benne-lét’ keretében gondolta el, precedens nélküli lehetőséget teremtett a filozófus számára, hogy a politika világáról gondolkodhasson; ugyanakkor a világban-benne-lét alkotóelemeinek fenomenológiai leírása során, állította Arendt, Heidegger „a filozófusnak a politikával mint olyannal szembeni régi előítéleteit”⁵ fejezte ki. Hogyan értsük tehát azt az állítást, mely szerint Heidegger ‘világ’ fogalma a politika fenoménje felé megnyitja, és mégis bezárja az átjárási lehetőséget.

Amint az jól ismert, Heidegger az emberi lényeket az egyedüli olyan létezőknek tartotta a természetben, akik számára a létkérdés konstitutív jelentőséggel bír. Az eredendően adott – a nem empirikus értelemben vett ‘időben első’, hanem a legalapvetőbb és legáltalánosabb fenomenológiai értelemben vett – létező a jelenvalólét, a meghatározott időben és térben szituált *Dasein*. Ám hogyan jellemezhető a *Dasein* jelenléte? Heidegger válasza az, hogy az individuális már mindig a világban-benne van: egy környezetben, a környező-világban (*Umwelt*) van, amelynek meghatározottsága a dolgokkal való mindennapi gondoskodó foglalatosskodás. „Mivel a jelenvalóléthez lényegszerűen a világban-benne-lét tartozik, ezért a világhoz viszonyuló léte a dolog lényegét tekintve gondoskodás.” [“*Weil zu Dasein wesenhaft das in-der-Welt-sein gehört, ist sein Sein zur Welt wesenhaft Besorgen.*”]⁶ A világ a környező dolgokkal és tárgyakkal való foglalatosskodás kontextusainak totalitása; nem más mint *Umwelt*, (szó szerint a ‘valakit környező világ’) amelyben bizonyosnak vélt jelek alapján tájékozódunk, illetve az elfogadottként kezelt utalások és a bizalom alapján, amelynek révén a világ tárgyai, különösen az eszközök funkcionálnak. Ezek az első meghatározottságai a jelenvalólét világban-benne-léte analitikájának, ahogyan a *Lét és idő* első szakaszaiban olvashatjuk.

³ Arendt, „Concern With Politics in Recent European Philosophical Thought”, in. *Essays in Understanding 1930–1954*, ed. Jerome Kohn, New York, Harcourt, Brace and Jovanovich, 1994.

⁴ Idem., 446. o.

⁵ Ibidem.

⁶ Heidegger: *Lét és idő*, 12. §., 162. o. Német kiadás: *Sein und Zeit* (Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1963), 57. o.

Nehéz belátni, hogy miért áll fenn kapcsolat a gondoskodó világban-benne-lét absztrakt kategóriái és a politika világa között, s különösen hogy miért biztosítják a filozófiai átjárást a politikához. A *Lét és idő* nyitó elemzéseinek kritikai tárgya a Descartes és Kant közötti episztemológiai tradíció egésze, amelyben az Én létmódja a megismerésre – az episztemológiai szubjektumra – redukált, míg a világ létmódját az „objektum” kategóriái írják le.⁷ A *res cogitans*-szal szemben áll a *res extensa*. A világban-benne-lét eredendő létmódja e szerint a kognitív aktus, amely révén két különböző szubsztancia viszonyba lép egymással.⁸ Heidegger a 20. század számos új filozófiai irányzatának nyitott utat azáltal, hogy e kognitív modellt felváltotta a gondoskodó világban-benne-léttel.⁹

A gondoskodó világban-benne-létként értett *Dasein* analitikájának absztrakt kategóriái Heidegger számára átjárást biztosítanak a 'fenoménhez'. Így engedheti a jelenségeket megjelenni, hogy mindennapiságukban megmutatkozzanak. Nem egyedül Hannah Arendt, hanem olyan eltérő gondolkodók mint Herbert Marcuse vagy Günther Anders is érzékelték e ponton a *Lét és időt* megalapozó, látszólag absztrakt és üres kategóriák erőteljes fenomenológiai és deskriptív erejét.¹⁰

Arendt élete végéig elismeréssel és csodálattal adózott Heidegger gondolkodásának éppen ezen aspektusa, nevezetesen ama teljesítménye iránt, hogy engedte megmutatkozni a fenomént. Am pontosan a 'világ' kategóriája analitikájának további meghatározottságai kapcsán rója fel Arendt, hogy Heidegger elmulasztotta legmélyebb meglátásainak végiggondolását. Ugyanakkor ez az ösvény vezet el a politika világához, amely egyszerre nyílt meg és zárult be. A helyzet kulcsa itt egyszerű:

„Ez az *együttes jellegű* világban-benne-lét az alapja annak, hogy a világot már mindenkor megosztom másokkal. A jelenvaló lét világa *közös világ*. A benne-lét *együttlét* másokkal. Az ő

⁷ Idem. 19. §., 205. skk.

⁸ Idem. 20. §., 207. skk.

⁹ John Dewey pragmatizmusa, Heidegger meglátásával párhuzamosan, határon kívül helyezi a megismerés elsőbbségét, és felfedi, hogy minden 'mit-tudás' voltaképpen a 'hogyan-tudásban' alapozódik meg. A pragmatizmus és az egzisztencializmus, miként a *Dasein* analitikája, a karteziánus-kantiánus paradigma elutasításában találják meg gyökereiket.

¹⁰ Herbert Marcuse vonatkozásában ld. H. Marcuse és Frederick Olafson, „Heidegger's Politics: An Interview”, in. Graduate Faculty Philosophy Journal 6, no. 1 (1977). 28. o. Günther (Stern) Anders, „Wenn ich verzweifelt bin, was geht's mich an” In. Die Zerstörung einer Zukunft: Gespräche mit emigrierten Sozialwissenschaftlern, ed. Matthias Greffrath, Hamburg, Rowohlt, 1979, 22. o.

világonbelüli magán-való-létük *együttes-jelenvalólét*. [Auf dem Grunde dieses *mithaften* In-der-Welt-seins ist die Welt je schon immer die, die ich mit den anderen teile. Die Welt des Daseins ist *Mitwelt*. Das In-Sein ist Mitsein mit Anderen. Das inner-weltliche Ansichsein dieser ist *Mitdasein*.]”¹¹

Arendt ezt tekintette Heidegger legfundamentálisabb meglátásának. Heidegger az együttes-jelenvalólétet a világban lévő Dasein jelenlétének konstitutív dimenziójaként határozza meg: „*Die Welt ist nie nur eine Umwelt, es ist immer auch ein Mitwelt*”. [„*a világ soha nem csak környező világ, hanem mindig közös világ is*”]. Arendt későbbi terminológiájában a világ mindig a másokkal megosztott világ, mivel a fundamentális emberi állapot a „pluralitás”, tehát az emberi lények másokkal együtt lakoznak egy térben, akikhez viszonyítva egyaránt egyenlők és különbözőek. A pluralitás Hannah Arendt szerint a beszéd révén nyilvánul meg: „A beszéd a különbözőség tényének felel meg és a pluralitás emberi állapotának, azaz az egyenlők között élő különböző és egyedi létezők létének az aktualizációja.”¹² Heidegger éppen ezt a lépést mulasztja el megtenni: noha a világ mindig a másokkal megosztott világ, a *Dasein* legautentikusabb létmódjai (tehát az emberi lény jelentését feltáró módok) mégsem az együttlétéhez kapcsolódnak, ám ilyen a halálhoz viszonyuló lét, a *Dasein* viszonyulása a temporalitáshoz és végességhez. Az együttlét formái inautentikusak; ilyen a *Dasein* ráhanyatlása a mindennapi világ fecsegésére (*die Gerede*), vagy az anonim *das Man* közvetlenségében való elsüllyedés. Heidegger ismert szavaival:

„Távolságtartás, átlagosság, egysíkúvá-tétel – konstituálja az akárki létmódjaként azt, amit ‘a nyilvánosságként’ [*die Öffentlichkeit*] ismerünk. Mindenekelőtt ez szabályoz minden világ- és jelenvalólétértelmezést, és mindenben igaza van. És mindezt nem azon az alapon, hogy kitüntetett és elsődleges létviszonya van a ‘dolgok’-hoz, nem azért, mintha kifejezetten azzal a képességgel rendelkeznék, hogy átlátja a jelenvalólétet, hanem mert nem megy bele a ‘dolgokba’, mert semmiféle érzéke sincs a színvonalhoz és a valóságához. A nyilvánosság mindent homály-

¹¹ *Lét és idő*, 26. §., 247. o. Német kiadás: 118. o.

¹² Arendt, *The Human Condition*, 8. kiad. Chicago, University Press of Chicago, 1973, 178. o.

ba borít, és az így elfeledettet ismertnek és mindenki számára megközelíthetőnek tünteti fel.”¹³

A Heideggerrel folytatott hosszú küzdelme folyamán¹⁴ Arendt két különböző értelmezését adta e mondatoknak: a korai *Was ist Existenzphilosophie?* (1946) című tanulmányában ezt és az ehhez hasonló részeket, amelyekben Heidegger az emberi pluralitás minden formáját az inautentikus egzisztencia létmódjára redukált, úgy értelmezte mint a nemzetszocializmus iránti szimpátiájának egyik belső forrását. Arendt így ír a *Dasein* vonatkozásában:

„Az Önmaga lényegi vonása az abszolút Ön-magasága, a másoktól való gyökeres elválasztottsága... A lelkiismeret létmódján lévő önmaga átvette az emberiség helyét, az önmaga-lét pedig átvette az emberi lét helyét... Később és az események után Heidegger mitologizálni kezdett és olyan fogalmakat vegyített össze mint 'nép' és 'föld' annak érdekében, hogy az elszigetelt önmaga megmaradjon egy megosztható, közös világban. Ám nyilvánvaló, hogy az efféle fogalmak csak arra jók, hogy kivezessenek a filozófiából – valamiféle természet-orientált babona irányába. Ha az ember fogalmának nem része, hogy a hozzá hasonlókkal lakja be a földet, akkor nem marad más lehetőség mint valamiféle mechanikus megbékélés, melynek nyomán az atomizált önmaga számára csak a természetétől idegen közös alap biztosítható. Mindebből semmi más nem következhet mint az, hogy a csak magukra törekvő önmagakat egy Felső-önmagában [*Überselbst*] kell megszervezni azért, hogy az elhatározottan elfogadott büntől a cselekvés felé valamiféleképpen átmenetet lehessen képezni.”¹⁵

¹³ *Lét és idő*, 27.§., 260. o. Német kiadás: 127. o. A teljes német szöveg: „Abständigkeit, Durchschnittlichkeit, Einebnung konstituieren als Seinswesen des Man das, was wir als 'die Öffentlichkeit' kennen. Sie regeit zunächst alle Welt- und Daseinsauslegung und behält in allem Recht. Und das nicht auf Grund eines ausdrücklich zugeignete Durchsichtigkeit des Daseins verfügt, sondern auf Grund des Nichteingehens 'auf die Sachen', weil sie unempfindlich ist gegen alle Unterschiede des Niveaus und der Echtheit. Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus”.

¹⁴ Nem érték egyet Richard Wolin megjegyzésével, mely szerint „Arendt soha nem tett komoly erőfeszítést arra, hogy Heidegger politikai elkötelezettségének dilemmáját megválaszolja. Inkább hajlott arra, hogy Heidegger náciizmusát jellemfogyatékoságnak tartsa, mintsem hogy filozófiája hozadékának tekintse.” in. Kari Löwith, *Martin Heidegger and European Nihilism*, transl. by Gary Steiner, New York, Columbia University Press, 1995, 9. o.

¹⁵ Arendt, „What Is Existenz Philosophy” in. Arendt: *Essays in Understanding*, 181–182. o.

Közel másfél évtized múlva, 1969-ben Heidegger filozófiájának és a politikumnak egy másfajta interpretációját dolgozta ki Arendt. Már *A politika iránti aggodalom a közelmúlt európai filozófiájában* című előadásban is megfogalmazta,¹⁶ hogy a tömegtársadalom magányos individuumának tapasztalatából felfogott *Mitsein* a nyugati filozófiai hagyományban meggyökeresedett politikum iránti megvetést közvetíti. Egy lábjegyzetben, amely még akkor is nyilvánvalóan hízelgő, amikor támadónak látszik, Arendt Heidegger nemzetszocializmus iránti szimpátiáját, párttag-ságát, freiburgi rektori működését Platónnak a szicíliai türannosz iránti rokonszenvéhez hasonlítja. A Heidegger nyolcvanadik születésnapjára megjelentetett *Festschrift* számára írt megemlékezését így zárta:

„Mi, akik tisztelni óhajtjuk a gondolkodókat, még ha lakóhelyünk a világban van is, nem tudjuk nem feltűnőnek és zavarónak találni, hogy Platón és Heidegger, amikor az emberi dolgok világába léptek, türannoszokhoz és Fűhrerekhez fordultak. Ezt azonban nem szabad csak a kor körülményeinek, még kevésbé az adott jellem vonásainak számlájára írni, hanem inkább annak, amit a franciák úgy neveznek, hogy *déformation professionnelle*... Hiszen a Heidegger gondolatain átsüvítő szél – hasonlóan ahhoz, amely Platón műveiből több ezer éve fúj felénk, – nem abból a századból ered, amelyben történetesen élt.”¹⁷

Arendt megbocsátotta Heideggernek a botlást; mondhatni ésszerűvé tette az emelkedett fogalmak révén. Mindazonáltal mélyebben találó az 1946-ban megfogalmazott kritika, amely nem véletlenszerű, hanem belső összefüggésre utalt Heidegger fundamentálistológiája és a politikai autoritarizmus tapasztalata között. Arendt itt a totalitarizmus elemzésénél is kulcsfontosságú szempontot fogalmaz meg: a társadalmi atomizálódás, a civil, politikai és kulturális szervezetek összeomlása, az atomizált tömegek elmagányosodása mind előkészítik a társadalmat, a tömegeket az autoritárius és totalitárius mozgalmak elfogadására. Mindezek szükséges de nem elégséges feltételeit képezik a totalitárius

¹⁶ lásd 2. jegyzet

¹⁷ Arendt, „*Heidegger at Eighty*”, New York Review of Books 17, no. 6. (1971), transl. by Albert Hofstadter, 50–54. o. Eredetileg német nyelven jelent meg: Merkur 10. (1969): 893–902. Új kiadás: Michael Murray, ed., *Heidegger and Modern Philosophy*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1978. 293–303. o. A hivatkozás erre a kiadásra utal. 303. o.

rendszerek megjelenésének. Heidegger esetében a *Dasein* átadhatja magát a Führernek, vagy adott esetben a párt Központi Bizottságának, mert a tömegtársadalmak atomizált egzisztenciája, a társadalmi szövetségek és szervezetek eltűnése, amelyekbe az individuum be lehet illesztve, megfosztja e létezőket a világiság fundamentális feltételeitől.

Az ilyen tapasztalatokban megnyilvánuló világtalanságot több sajátosságból eredeztethetjük: a világot éppen a róla való közös, megosztott tapasztalatok alkotják; olyan mértékben lehetünk a világban, amennyire hallgatólagos bizalommal bírunk az iránt, hogy az általunk követett irányokat többé-kevésbé a többiek is követik. A világnak ez a közös-sége nyújtja a háttérrel ahhoz, hogy megjelenhessék a perspektívák pluralizmusa, amely a politika világát konstituálja. A politika igényli a közös-ség háttérét és a pluralitás elismerését, továbbá azok ítéletének perspektiválását, akik megosztják e háttér közös-séget. E háttér előtt és fölött jelenhet meg a politikai cselekvés. A politikai cselekvés, az együttes cselekvés előfeltételezi a civil és politikai egyenlőséget csakúgy, mint az új és precedens nélküli kifejeződését, annak a mozzanatnak a kifejezését, amely a cselekvőt mindenki mástól megkülönbözteti. A világ ilyen megtapasztalása jelzi azt, hogy az individuumok közösen osztják a 'nyilvánosság világát', a jelenségek terét a világban, amely a közös-ség és perspektiválás, az egyenlőség és a kiválóság összjátékának az eredménye.

Noha a *Dasein* világiságának mint az együttlét egyik létmódjának analitikája révén Heidegger az emberi pluralitás tapasztalatát az emberi állapot konstitutív tényezőjévé tette, egzisztenciaanalitikájának fundamentális kategóriái mégsem az emberi pluralitást világítják meg, hanem a 20-as évek weimari korszakának folyamatos atomizálódását és elmagányosodását, az individuum fokozódó világtalanodását tanúsítják. Arendt Heidegger ontológiájának interpretációs vonalai legalább egyikének mentén osztotta Heidegger olyan tanítványainak ítéletét mint Herbert Marcuse, akik a *Lét és időben* nem a fundamentális és történelemtranszcendáló kategóriákat olvasta ki, hanem Weimar burkolt kultúrszociológiáját, és a széthulló világ előérzetét.¹⁸

¹⁸ Marcuse és Olafsson, „Heidegger's Politics: An Interview”, 32–33. o.

Pluralitás, a világ és szolipszizmus Heidegger ontológiájában

A fentiekben tárgyaltuk Arendt ama állítását, mely szerint „voltaképpen lehetetlen Heidegger politikai gondolkodásáról világos képet alkotni, amely politikai fontossággal is bírhat, ha nem adunk átfogó elemzést a ‘világ’ fogalmának heideggeri analízisééről.”¹⁹ Noha Heidegger a *Dasein* analitikája során a világban-benne-létet a *Mitsein*, az együttlét lé módjává, tehát a pluralitást az emberi állapot konstitutív mozzanatává tette, az egzisztencia analitikájának fundamentális kategóriái nem világítják meg az emberi pluralitást, viszont az emberi együttlétet a *das Man*, az ‘ők’ lé módjává alacsonyítják. Az 1946-ban írott „*Was ist Existenzphilosophie?*” című munkájában Arendt azt sugallja, hogy a pluralitás, az együttlét mint konstitutív dimenzió hiánya magyarázza, hogy Heidegger filozófiája hagyja az ‘atomizált önmagák’ ‘mechanikus megbékélését’ egy ‘Felső-önmagában’ [*Überselbst*], amely majd cselekvésre indítja őket.²⁰ Az interszubjektivitás filozófiai teorémájának vagy a szubjektumok tételezésének hiánya bizonyára nem elégséges ahhoz, hogy egy gondolkodó a nemzetszocializmus támogatója legyen. Számos ellenpéldára gondolhatunk: a bécsi kör, köztük Rudolf Carnap, Alfred Tarski és Moritz Schlick a módszertani individualizmus talaján álltak, amint Karl Popper is. Popper például dedukciós kapcsolatot teremtett – véleményem szerint tévesen, – a közösség és interszubjektivitás gondolata illetve a nemzetszocializmus támogatása között.²¹ És valóban, Arendt nem arra gondolt, hogy Heideggert a fundamentálonológia vezette a nemzetszocializmus támogatásához; inkább arra utal, hogy a pluralitás, mint az emberi állapot artikulálásának képtelensége vezette Heideggert, amikor kidolgozta a radikálisan elszigetelt önmagaság fogalmát, amely álláspontból azután valószínűnek tűnik az ugyanilyen radikális feloldódás az ‘egészben’, egy politikai tömegmozgalomban.²²

¹⁹ Arendt, „*Concern With Politics in Recent European Philosophical Thought*”, i.m. 446. o.

²⁰ Arendt, „*Was ist Existenzphilosophie?*” 51. o.

²¹ Ld. Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies*, vol. 2, 5. átdolg. kiadás, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1971.

²² Karl Jaspers már 1949-ben rákérdezett a Heidegger filozófiája és politikai szereplése közötti összefüggésekre. Mint írja: „Van-e filozófiai jelentése Heidegger nemzetszocializmushoz való szenvedélyes megtérésének?” „Pusztán tévedés-e, a hatalom és befolyás lehetőségeinek csábítása? (...) vagy mélyebb eredetű szimptomákra utal? filozófiája objektív aspektusa volna? E kérdésről: 1. a diktatorikus, profetikus (Verkündenden) intolerancia fundamentális attitűdje –

Alkalmazva Arendt totalitarizmusról szóló elméletének egyik tanulságát azt mondhatjuk, hogy az individuum radikális elszigetelése alkalmassá teszi arra, hogy egy hamis szolidaritást és bajtársiasságot ígérő kollektivitás szippantja fel. Heideggert az tette fogékonnyá a hamis szolidaritásra egy autoritárius mozgalommal, hogy képtelen volt a pluralitás állapotának artikulálására.

Mégis, ha Heidegger kidolgozta a *Dasein* világban-benlétének fogalmát, ami forradalmasította a modern ismeretelméletet, miért nem tette meg a lépést az 'együttes jelenvalólétől' az emberi pluralitásig? A választ abban kereshetjük, hogy Heidegger gondolkodásában hiányzik a cselekvés mint együttcselekvés (*action as interaction*) fogalma. A *Lét és idő* egzisztencia-analitikájának fundamentális kategóriái elsősorban olyan tevékenységeket írnak le, amelyek a tárgyakkal való foglalkozásra, vagy dolgok létrehozására utalnak. A kéznéllevőség (*Vorhandenheit*) és kézhezállóság (*Zuhandenheit*) olyan létmódokkal foglalkoznak, amelyek révén az individuum dolgokat, körülményeket hoz létre a világban, mint például a házépítés, kertészkedés, a főzés vagy sütés; vagy valaminek, például egy asztalnak vagy edénynek az elkészítése. Heidegger azt akarja elemezni, hogy a tárgyakkal és dolgokkal e világa, illetve a mindezt kísérő előfeltevések és utalások teljes háttere milyen módon jelenik meg a *Dasein* számára. E fogalmi keretben nem jut hely a nagylelkűséget vagy vágyakozást, barátságot vagy árulást, szeretetet vagy ellenségességet demonstráló cselekedetéről való gondolkodásnak.

A gondoskodó együttes jelenvalólét – *Fürsorge* – legautentikusabb módja mások gondozása, mint akik a halálhoz viszonyulnak, mint akik véges lények, a temporalitás foglyai. A bűn, az elhatározottság, a halálhoz viszonyuló lét mind 'egzisztenciálék' – egzisztenciális létjellemzők –, amelyek a *Dasein* számára emlékeztetnek saját létezésének fundamentumára, nevezetesen végességének időbeliségére. A *Dasein* belevetett a fakticitás, az emberi viszonyok, hálózatok és körülmények világába, amelyek megelőzik létét, és amelyekben elmerül. A *Dasein* csak azáltal lehet autentikus, ha visszavonja magát a mindennapiság

engedelmesség megkövetelése, ám a dogma igénye nélkül; 2. a valóság iránti vakság... 3. a történelemfilozófiából származó abszolutisztikus megfogalmazások... 4. a párt megtagadása 1934 után (ennek oka, hogy megbukott a nácik szemében és félreállították) – még 1937-ben is megkövetelte a hallgatóktól a Hitler üdvözlést, majd a háború vége felé ismét... A folyamatos ambivalencia – a nyíltság hiánya, az egyenes válaszok hiánya (*Unaufrichtigkeit*) – nem a filozófiájában rejlik?" Karl Jaspers, *Notizen zu Heidegger*, ed. Hans Saner, München, Piper Verlag, 1989, 53–54. o.

fakticitásától az elhatározott magához-térés (*Besinnung*) állapotába, ha szert tesz saját egzisztenciájára. Az ilyen magára szert tevés szükségszerűen maga után vonja a halálhoz viszonyuló lét és a választás lehetőségét a saját halálhoz viszonyuló létére való elhatározottság aktusa révén. „A világban-benne-lét lennitudásának van-e magasabb instanciája, mint a halála?” (*Hat das in-der-Welt-sein eine höhere Instanz seines Seinkönnens als seines Tod?*)²³

A *Dasein* legautentikusabb létmódjáról, a halál ontológiájáról szóló passzusok felfedik Heidegger gondolkodásának más kulturális és szellemi hagyományokból táplálkozó érzékenységét. A Heidegger életét és életművét tárgyaló művének élelméjű bevezetőjében Thomas Rentsch írja, hogy Heidegger egy 'isten nélküli teológiát' dolgozott ki.²⁴ Lényegi szerepet játszanak a kereszténység teológiai motívumai: az inautentikus világra bukott ember, a gond-terhelt – *Sorge* – életre szánt emberi egzisztencia teremtményi végessége és végül saját léte fundamentális végességének tudata. Amikor a halállal számolunk, tudatára ébredünk, Augustinus-i értelemben, hogy saját létünknek nem mi képezzük az alapját. Mivel azonban Heidegger teológiája nélkülözi istent, e felismerés nem vezet el az alázat aktusához. Heidegger gondolkodásában megtaláljuk azt az egzisztencialista étoszt is, amely azáltal hogy átadja önmagát az őt felhívó erőknél, saját sorsa választása által, ellenszegülő bátorsággá transzformálja a létezés alaptalanságának tudatát. Heidegger isten nélküli teológiája ezen a ponton a harcos férfi ideológiájává válik. Rentsch szerint a *Lét és idő* megjelenése (1927) és

„a világháború között (...) alig pár év telt el: nem emlékeztetnek az olyan kifejezések mint a 'halálba rohanás' vagy az 'önfeláldozás rendkívüli lehetősége' a katona-lét hősie képe... Nem a haláltól nem rettegő frontkatona ideálja... a tiszt férfias elszántságának egzisztenciális ideálja?”²⁵

A *Lét és idő*ben a cselekvés filozófiai kategóriái domináns módon, vagy instrumentális tevékenységhez kapcsolódnak, valaminek az elkészítéséhez, létrehozásához a világban, vagy olyanokhoz, amelyek a halál, bűn, elhatározottság és hanyatlás eg-

²³ *Lét és idő*, 63. §. 519. o.

²⁴ Thomas Rentsch, *Martin Heidegger; Das Sein und der Tod*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1989, 149. o.

²⁵ *Ibidem*. 144. o.

zisztencializmusát tárják fel. Ez utóbbi legfigyelemreméltóbb vonása a teljes módszertani szolipszizmus: e kategóriák önmagán kívül senki másra nem vonatkoznak. Nem az, aki meggyászol engem vagy az, akit magam után hagyok, hanem én, csak az egyedüli individuális fog meghalni. Ez biztosan és kétségtelenül igaz; ám a halál is társadalmi aktus és társadalmi tény. Az én halálom rajtam kívül még sok mindenki mást is érint; halálomat meggyászolják, emlékeznek rá, megsiratják vagy örülnek neki; gyásszal vagy újjongva fogadják – esete válogatja. Gondoljunk arra, hogy a társadalmi identitásra is hatással lehet: egy halál jelentheti egy dinasztia vagy egy família végét; jelentheti az egyetlen gyermek és örökös halálát; jelentheti egy új politikai kor kezdetét, amint általában a diktátorok halála esetén szokott lenni. A vonatkozó emberi helyzetek és viszonyok leírásait ad infinitum sorolhatjuk, amelyek a halál társadalmi tény jellegét bizonyítják. Heidegger számára azonban az olyan kategóriák mint a halálhoz viszonyuló lét, bűn, elhatározottság, mint 'egzisztenciálék' az 'önmagának-önmagához-viszonyulásának' a formái. A *Lét és idő*ben, Arendt kritikája szerint, nemcsak az egzisztenciális, hanem a módszertani szolipszizmus is lehetetlenné teszi a cselekvés mint együttcselekvés interszubjektív fogalmát (*action as interaction, acting-with*). Heidegger perspektívájában a pluralitás emberi állapota, mint világban-együtt-jelenvalólét a beszéd és cselekvés által, a fakticitás állapota, amelybe belevettünk, és amelyben elveszítjük magunkat.

Hannah Arendt a *The Human Condition* című művében az emberi létezés eredendő állapotaként éleszti újjá a világban-együtt-jelenvalólét fogalmát. Az ott szereplő fundamentális kategóriák, a pluralitás, natalitás, cselekvés, felidézése is elegendő ahhoz, hogy belássuk milyen mély ellentétben állnak Heidegger *Lét és idő* művének fogalmaival. A halálhoz viszonyuló lét helyét átveszi a natalitás; az elszigetelt *Dasein* helyére a pluralitás állapota kerül; az instrumentális cselekvés helyén az ember tevékenységének egy új kategóriája jelenik meg, a tett és beszéd formáján értett cselekvés. A mindennapi világban-benne-lét nem az inautentikus állapot, amelyikben a *Dasein* belevettként létezik, hanem a 'jelenség terévé' válik, amelyikbe mint cselekvő és beszélő lények vagyunk beillesztve, s amelyen belül felfedjük azt, hogy kik vagyunk és mire van képességünk. Ironikusnak tetszik, hogy Heidegger 1923 és 1925 között tartott Arisztotelész-előadásait kell részletesebben megvizsgálni, ha teljes mélységében meg akarjuk érteni Heidegger ontológiájának arendti transzformációját. Heideggerrel ellentétben Arendt az arisztotelészi *praxis*

Seyla Benhabib

fogalomban felfedezte a kulcsot az emberi cselekvésnek, mint a jelenségek világán belül feltáruló együttcselekvésnek az újragondolásához.

Pató Attila fordítása

Heidegger, Mitsein, Demokratie

FEHÉR M. ISTVÁN

Es scheint in der Literatur ziemliche Einigkeit darüber zu herrschen, daß zum Zwecke einer philosophischen Demokratieauffassung das Denken Heideggers kaum herangezogen werden kann. Wenn es darum geht, ein Plädoyer für die Demokratie zu entwickeln, oder die Demokratie zu verteidigen, pflegt an Heidegger einfach vorbeigegangen zu werden; wenn aber doch Bezug auf ihn genommen wird, dann vorwiegend *negativ*: es gilt, so möchte es scheinen, die Demokratie ohne Heidegger oder gegen ihn zu verteidigen.

Angesichts dieser Sachlage erweist sich als fast einzigartig der neuerdings unternommene Versuch Klaus Helds, Heideggers Analyse der Grundstimmungen bei kritischer Weiterentwicklung derselben einer phänomenologisch begründeten Demokratieauffassung zugrunde zu legen. Daß sich mit Heideggerschem Instrumentarium eine Demokratieauffassung entwickeln läßt, kann kaum hoch genug eingeschätzt werden – zumal da diese so beeindruckend entfaltet wird, wie es bei Herrn Held geschieht –, ungeachtet dessen, daß es dabei von der „Einseitigkeit“ der Heideggerschen Analysen die Rede ist; denn, so heißt es, auch noch diese Einseitigkeit selbst läßt sich „mit Heideggers eigenem analytischen Instrumentarium aufdecken“.¹ Das Hinausgehen über

¹ K. Held: „Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger“. („Grundbestimmung“ soll richtig „Grundstimmung heißen.“) In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Symposium der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 24.-28. April 1989 in Bonn – Bad Godesberg*. Hrsg. D. Papenfuss und O.

Heidegger wird so grundsätzlich auf der von Heidegger selbst gelegten Grundlage vollzogen, von ihm selbst her ermöglicht.²

Im folgenden möchte ich jedoch den Versuch untemehmen, nach einer kurzen Zusammenfassung von Helds wichtigsten Thesen die von ihm kritisch erwähnte „Einseitigkeit“ Heideggers etwas zu verteidigen. Ich möchte zu zeigen versuchen, daß sich die genannte „Einseitigkeit“ ebenso mit Heideggerschem Instrumentarium verteidigen läßt, wie das Hinausgehen über ihn bei Held für sich in Anspruch nimmt, auf Heideggerschem Grund vollzogen worden zu sein; und daß – im Zusammenhang damit – Heideggers Auffassung (zumal die eines eigentlichen Mitseins) gar nicht zu Helds phänomenologischer Demokratieauffassung entgegengesetzt zu werden braucht.

Die wichtigste eingangs aufgestellte These Helds behauptet, es sei ein Zusammenhang vorhanden zwischen der „politischen Grundhaltung Heideggers“ im Sinne eines „tiefen Mißtrauen[s] gegen die Demokratie“ und „seiner Phänomenologie der Grundstimmungen“, indem in letzterer sich eine „Einseitigkeit“ aufweisen lasse.³ Im Zuge der Analysen wird diese „Einseitigkeit“ darin erblickt, daß Heidegger „den Aufbruchcharakter des Staunens nur in [...] seiner Verfallsgestalt [nämlich als Neugier] im Blick gehabt“ und „den Grundzug des eigentlichen Staunens, die Gestimmtheit ins Anfangenkönnen, kaum gesehen“ habe.⁴ Die „Gestimmtheit ins Anfangenkönnen“, „die Bereitschaft und Kraft zum geschichtlichen Anfangenkönnen“, war Heidegger doch keineswegs unbekannt⁶; aus Heideggers Sicht scheint allerdings nicht das

Pöggeler. Bd. 1: *Philosophie und Politik*. Frankfurt a.M. 1991, S. 30-56. Zitat S. 33. Ich werde gelegentlich auch andere Aufsätze von Held heranziehen: „Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie“. In *Heidegger und die praktische Philosophie*. Hrsg. A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler. Frankfurt a.M. 1988, S. 111-139; und „Husserls These von der Europäisierung der Menschheit“. In: *Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls*. Hrsg. Ch. Jamme und O. Pöggeler. Frankfurt a.M. 1989, S. 13-39. Die drei Aufsätze werden im folgenden nur mit Angabe des Erscheinungsjahres zitiert (als 1988, 1989 und 1991).

² Vgl. Held 1991, S. 55.

³ 1991, S. 33.

⁴ Ebd., S. 47.

⁵ Ebd., S. 49.

⁶ Vgl. z. B. *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Bd. 65. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a.M. 1989, S. 57: „Nun aber ist das größte Ereignis immer der Anfang“. Vgl. auch „Die Selbstbehauptung der deutschen Universität“. In: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*. Hrsg. Hermann Heidegger. Frankfurt a.M. 1983, S. 12 f.; *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik«*. Gesamtausgabe, Bd. 45. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a.M. 1984, S. 110,

Staunen, wohl aber das je eigene und vorher vollzogene Eigentlichwerden Voraussetzung hierfür zu sein – und mithin auch für das, was von Held treffend als „Wiedergeburt“, „Neugeborenwerden“ charakterisiert wird.⁷ Das je eigene Eigentlichwerden bleibt nach wie vor eine Möglichkeit; so kann man Helds These, Heidegger könne „nur dann ernsthaft behaupten“, daß die „als destruktiv angesehenen Grundstimmungen [Angst, Langeweile, Schrecken] dem Dasein die Kraft zu geschichtsbildenden Werken verleihen könnten“, „wenn man das Weiterbestehen der Grundstimmung des Anfangenkönnens voraussetzt“,⁸ dahingehend revidieren bzw. ergänzen, daß die „Grundstimmung des Anfangenkönnens“ ihrerseits das jeweilige Sich-eigen-machen bzw. Eigentlichwerden, besser: Eigentlichgewordensein, des je eigenen Daseins zur Voraussetzung hat.

Bei der beeindruckenden phänomenologischen Analyse des anfänglichen Staunens bleibt nun aber charakteristischerweise das Moment des Sichfindens (und folglich der Eigentlichkeit bzw. Uneigentlichkeit) im Hintergrund: Es wird vorwiegend davon gesprochen, daß und wie die Welt dem Staunenden erscheint, wobei das Finden des Selbst, soweit es doch zur Erörterung kommt, selber mit der Neuerscheinung der Welt identifiziert wird. Der Staunende erfährt, so heißt es, „sein Selbst wie ein neugeborenes Kind, dem gerade erst das Licht der Welt aufgegangen ist“, dank des „unverhoffte[n] Neuauf tauchen[s] der Welt“.⁹ Der Staunende geht insofern völlig im unverhofften Neuauf tauchen der Welt auf, so kann strenggenommen aus Heideggers Sicht von keinem Selbst die Rede sein.

Ebensowenig wie das Sichfinden wird in Helds Analyse der Grundstimmungen das Auftauchen der Anderen im anfänglichen Staunen herangezogen. „Ehrfurcht“ kommt nur als „Ehrfurcht vor dem Wunder, »daß überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts«“ ins Spiel¹⁰ und es ist daher nicht verwunderlich, daß Held auf das rein Heideggersche Argument der Eigentlichkeit im Sinne der Vereinzelung in Angst und Tod rekurren muß, wenn er doch in einem zweiten Schritt auch die Anderen ins Spiel bringen will. „Aber in dieser radikalen Vereinzelung erschließt mir der

181; *Einführung in die Metaphysik*. 4. Auflage. Tübingen 1976, S. 12, 145; *Holzwege*. Gesamtausgabe, Bd. 5. Hrsg. F.-W. von Herrmann. Frankfurt a. M. 1977, S. 64, 327.

⁷ Held 1989, S. 27. Vgl. Held 1991, S. 46.

⁸ Held 1991, S. 49.

⁹ Ebd., S. 46. Dies dürfte jedoch nicht ganz in Heideggers Sinn sein.

¹⁰ Ebd., S. 46.

Augenblick gerade die gemeinschaftliche Welt”¹¹ heißt es. Dies bestätigt wohl, daß im anfänglichen Staunen die Anderen als Anderen noch nicht erfahren, noch nicht mit da sind. Nun wird man wohl für etwas Merkwürdiges halten dürfen, daß gerade eine Analyse, die Heideggers Mißtrauen gegen die Demokratie in der Einseitigkeit seiner Phänomenologie der Grundstimmungen aufdecken will, die genannte Einseitigkeit vermittelt einer phänomenologischen Fundamentalbetrachtung des anfänglichen Staunens bei vorheriger Ausschaltung des Eigentlichkeitsproblems am Ende so aufhebt, daß sie dann eines plötzlichen und unvermittelten Rekurs auf Heideggers (wohl „einseitiges”) Konzept der Angst und des Todes bedarf, um die mitseienden Anderen und somit die gemeinschaftliche Welt überhaupt erst ins Spiel bringen, vom anfänglichen Staunen zur gemeinschaftlichen Welt eine Brücke schlagen zu können.¹²

Es würde zu weit führen, alle Punkte von Helds Um- bzw. Weiterbildung der Heideggerschen Phänomenologie der Grundstimmungen im einzelnen erörtern zu wollen.¹³ Ich muß mich im

¹¹ Ebd., S. 52.

¹² Daß die Angst als Grundbefindlichkeit gemeinschaftsöffnenden Charakter hat, wird zwar bereits eingangs anerkannt (Held 1991, S. 37), es wird jedoch von ihr bei der darauffolgenden phänomenologischen Beschreibung des Staunens nicht Gebrauch gemacht. Held läßt dem Eigentlichwerden „die Grundstimmung des Anfangenkönnens” vorausgehen (ebd., S. 44), bzw. legt jenem diese zugrunde. Diese Stimmung, schreibt er, „gibt den Anstoß zum Übergang in die Eigentlichkeit” (ebd.). Diese Annahme scheint mir fraglich, zumindest aber nicht hinreichend belegt zu sein. Soll es eine Grundstimmung geben, die „den Anstoß zum Übergang in die Eigentlichkeit” gibt, so ist sie nach *Sein und Zeit* wohl die Angst bzw. die Unheimlichkeit (s. *Sein und Zeit*, 15. Auflage. Tübingen 1979, z.B. S. 190, 265 f., 276 f., 286, 295 f.). Wenn sich das Anfangenkönnen überhaupt als eine Stimmung kennzeichnen läßt, dann ist es wohl eine abgeleitete; ihm liegt, wie mir scheint, das vorherige Eigentlichwerden zugrunde: Eigentlichwerden kann erst Anfangenkönnen begründen, nicht aber umgekehrt. Was könnte man überhaupt anfangen, ehe man sich selbst (den eigenen, eigentlichen Selbst) nicht gefunden hat? Nicht von ungefähr ist so etwa wie „Situation” (vgl. ebd., S. 299 f.), in deren Rahmen sich wohl erst irgendetwas „anfangen” läßt, ausschließlich auf grund des vorherigen Eigentlichwerdens möglich.

¹³ Ich möchte jedoch eine Zwischenbemerkung machen. „Die Angst ermöglicht in der Entschlossenheit des Augenblicks [...] die eigentliche Zukünftigkeit”, schreibt Held. „Dies ist Heideggers Blickrichtung. Es ist aber auch die umgekehrte Blickrichtung möglich, nämlich darauf zu achten, wie das Dasein als Seinkönnen aus der Verschllossenheit des Nichts, des Entzugs freigegeben wird.” Dies wäre nun „die Hochstimmung des Anfangenkönnens”, „die Wiederholung der Geburt” (1991, S. 50). Zum einen ist m.E. die genannte „umgekehrte Blickrichtung” bei Heidegger keineswegs abwesend (s. vorherige Anm.). Zum anderen scheint mir „die Hochstimmung des Anfangenkönnens” etwas zu hoch gegriffen zu sein, sofern in ihm das Moment der Geworfenheit und Angst nicht gebührend zu Wort kommt. (Wenn Heideggers „Hochstimmung” irgendwo zum Ausdruck

folgenden auf das Wesentliche beschränken und komme zum Hauptpunkt. – Die Rede von Heideggers Mißtrauen gegen die Demokratie läuft letztendlich auf die als unglücklich empfundene Alternative „zwischen den vereinzelt eigentlich existierenden Wenigen und den uneigentlich existierenden Vielen“ hinaus.¹⁴ Diese Alternative wäre aufgehoben durch die „Scheu“ der „Vielen“, „die in der Demokratie [...] die Öffentlichkeit bilden“, und die „zugleich alle als anfangenkönnende Einzelne anerkannt“ sind. Zunächst ist zu fragen, ob die so aufgefaßte Demokratie es ist, der Heideggers Kritik galt. Jedenfalls sollte von vornherein klar sein, daß da mehrere Begriffe der Demokratie ins Spiel kommen. Auf rein faktischer Ebene wird wohl ein Unterschied zu treffen sein zwischen der Demokratie, wie sie in den zwanziger und dreißiger Jahren in Europa und Deutschland wirklich war und wie sie unter die Kritik Heideggers und vieler anderer Denker kam;¹⁵ und der Demokratie, wie sie nach dem Weltkrieg und den Erfahrungen der Totalitarismen in Europa neu aufzubauen versucht wurde. „Die liberale Demokratie der Menschenrechte“,¹⁶ deren Konzept Held gegenüber Heidegger ins Feld führt und seiner Heidegger-Kritik zugrundelegt, scheint mir dabei vorwiegend eine Nachkriegserscheinung zu sein: dies ist es, woran sich Held in seiner Interpretation orientiert. Dies impliziert aber bereits eine andere und noch grundlegendere Differenzierung: man wird nämlich gut daran

kam, so wohl in der Rektoratsrede: bei allem Feiern der „Herrlichkeit“ und „Größe“ des Aufbruchs hat er jedoch im gleichen Satz auf „Besonnenheit“ aufgerufen [*Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*. Hrsg. H. Heidegger. Frankfurt a.M. 1983, S. 19, vgl. noch ebd. S. 11: „schöpferische Unkraft des Wissens“].) Die Freigabe „aus der Verslossenheit des Nichts“ sollte gegen einen absoluten Neuanfang abgegrenzt werden. Die Geburt ist für Heidegger weniger ein „Hervorgang [...] aus anfänglicher Verslossenheit“, als ein Indiz der Geworfenheit, nämlich (neben dem Tod) das „andere »Ende«“ des Daseins (*Sein und Zeit*, S. 373 f., vgl. S. 391). Bei Heidegger gehören Eigentlichkeit und Uneigentlichkeit eng zusammen, auch die Eigentlichkeit bleibt an die Welt des Man angewiesen (vgl. z.B. *Sein und Zeit*, S. 299); bei Held ist der dem Staunen vorausgehende Zustand nicht klar; unklar ist auch, wie dieser, wenn überhaupt, ins Staunen aufgenommen (und nicht einfach von ihm abgestoßen) wird.

¹⁴ Held 1991, S. 54. Zum folgenden ebd.

¹⁵ Daß ein erheblicher Teil der europäischen Kultur Anfang des 20. Jahrhunderts und nach Ende des Ersten Weltkrieges mehr oder minder antidemokratisch eingestellt war (inklusive derer, die später zu Marxisten werden sollten), dürfte indessen nicht aus den Augen verloren werden; s. hierzu die Hinweise im Zusammenhang einer Parallele mit Lukács in meinem Aufsatz „Fakten und Apriori in der neueren Beschäftigung mit Heideggers politischem Engagement“. In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. 1: *Philosophie und Politik*, a. a. O., S. 380–408, hier S. 402 ff.

¹⁶ Held 1991, S. 55.

tun, die jeweilig wirklichen und verschiedenen geschichtlichen „Demokratien“ gegen die philosophischen Demokratie-Interpretationen abzugrenzen. Nun ist offensichtlich, daß Demokratie als Staatsform der Scheu von Vielen in gegenseitiger Anerkennung des Anfangenkönnens voneinander usf. eine philosophische Interpretation ist, die zwar außerordentlich hoch gegriffen ist und vor der ich voller Bewunderung stehe, daß sie jedoch kaum der Demokratie gleichkommt, wie Heidegger sie (auch aus verschiedenen geschichtlichen Erfahrungen her) vorverstanden und aufgrund dieses Vorverstandnisses abgelehnt hat – und auch kaum jener, wie sie uns heutigen in unserer „faktischen Lebenserfahrung“ begegnet und angeht. Heidegger hat die Demokratie wegen Phänomenen wie „Entwurzelung“, „Nivellierung“, „Heimatlosigkeit“ usf. kritisiert – Phänomene, an denen Held in diesem Aufsatz zwar merkwürdigerweise vorbeigeht, anderswo aber (wenngleich im Zusammenhang mit Husserl) sehr wohl berücksichtigt.¹⁷

Bei der Rede von den „eigentlich existierenden Wenigen“ bzw. bei dem anschließenden Hinweis darauf, daß „es in Heideggers *Beiträgen* wiederum die einsamen Wenigen sind, die dem anderen Anfang entgegengehen“,¹⁸ müßte man zunächst folgendes bedenken: Falls Heidegger das eigentliche Existieren bzw. das dem anderen Anfang Entgegengehen zur Zeit der *Beiträge* für Viele reklamiert, als eine Möglichkeit (oder gar Wirklichkeit) Vieler ausgegeben hätte, wäre er wohl ein Apologet des Regimes, d.h. ein Nazi gewesen. „Die Heutigen“, heißt es z.B. in den *Beiträgen*, „[...] bleiben vom Wissen des denkerischen Weges ausgeschlossen“, weil sie ins „Politische“ und „Rassische“ flüchten.¹⁹ Es gab zwar eine kurze Zeit, da Heidegger die Philosophie oder – wenn man will – das eigentliche Existieren für Viele beansprucht hat: 1933, bzw. die Rektoratsrede. In dieser wird die Philosophie sehr wohl in Verbindung mit dem Leben Vieler (d.h. des ganzen Volkes) – mit Held gesagt: der gebürtlich Anfangenkönnenden in wechselseitiger Anerkennung²⁰ – gesetzt, das eigentliche Existieren (dieser Terminus taucht allerdings in der Rektoratsrede nicht auf, wohl aber ist von der Sache her da) für Viele in Anspruch genommen; mit der Pervertierung des Aufbruchs ist wohl ein Zeichen geistigen

¹⁷ Siehe Held 1989: „Herrschaft des Ingenieurs“, „Entwurzelung“, „Nivellierung“ (S. 28), „Heimatlosigkeit“ (S. 29), „Verfallsform [der Europäisierung]“, „Remythisierung der Wissenschaft“ (S. 34).

¹⁸ 1991, S. 54.

¹⁹ *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Gesamtausgabe, Bd. 65. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a.M. 1989, S. 18 f. Vgl. auch etwa S. 400: „Die wenigen Zukünftigen [...], denen keine Öffentlichkeit gehört“.

²⁰ Vgl. Held 1991, S. 53.

Widerstands, daß Heidegger die Philosophie wieder in die Einsamkeit Weniger zurückbrachte. Wenn Heidegger behauptete, sein Denken habe nach 1934 „vielleicht da und dort noch Menschen getroffen und geweckt, aber es gestaltete sich nicht in ein werdendes Gefüge eines bestimmten Verhaltens, dem selbst wieder Ursprüngliches hätte entspringen können“, dann daraus spricht wohl Enttäuschung und Widerstand in einem – und der mitklingende Unterton, Philosophie hätte wohl Sache Vieler sein können oder sollen, ist unüberhörbar.²¹

Hiermit im Zusammenhang kann eine Antwort auf eine andere Bemerkung Helds zu geben versucht werden. „Heidegger gebraucht den Begriff »öffentlich« ausschließlich pejorativ“, wendet er ein, „und verkennt den Weltcharakter der Polis-Öffentlichkeit, den seine Schülerin Hannah Arendt dann entdeckt hat“.²² Wollte man eine pointierte Antwort geben, so könnte man sagen: es mag sein, daß Heidegger den Weltcharakter der Polis-Öffentlichkeit verkennt, es mag aber auch sein, daß er den Charakter der spätbürgerlichen Öffentlichkeit, wie er ihn vor Augen hatte, doch nicht ganz verkannt hat. Hiervon abgesehen, könnte es aber auch sein, daß Heidegger eine „pejorative“ Meinung über die Öffentlichkeit hatte, *gerade weil* er davon im Grunde genommen einen hochgegriffenen Begriff gehabt hat. Dafür spricht ja nicht zuletzt die Tatsache, daß der vorwiegende Teil der öffentlichen

²¹ M. Heidegger: „Das Rektorat 1933/34. Tatsachen und Gedanken“. In: *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*. Hrsg. Hermann Heidegger. Frankfurt a.M. 1983, S. 38 f. Siehe auch die kürzlich veröffentlichten Notizen aus dem Jahre 1937: „Die Bedrohung der Wissenschaft“. Hrsg. H. Tietjen. In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. 1, S. 5-27, bes. S. 24 f.: „Aber dennoch: bleiben und die Möglichkeit, Einzelne zu treffen, ausschöpfen und sich selbst dabei in der Einzelheit wollen [...] Dieses nicht, um die Universität vorzubereiten [...], wohl aber, um *Überlieferung* zu bewahren, um *Vorbilder* zu zeigen, um neue Ansprüche da und dort im wesentlichen Einigen zu pflanzen [...]. Dieses weder »Resignation« noch »Ausweg«, sondern *Notwendigkeit* aus der wesentlichen philosophischen Aufgabe des zweiten Anfangs“.

²² „Durch die wechselseitige Anerkennung der gebürtlich Anfangen-könnenden“, fährt er fort, „wird die Polis zu einer öffentlichen Gemeinschaft, deren einziger Stiftungssinn es ist, einander das Möglichsein als Möglichsein, d.h. als Anfangenkönnen, im Mitsein zu ermöglichen“ (Held 1991, S. 53). Voraussetzung des eigentlichen Mitseins aus Heideggers Sicht ist das je eigene Eigentlichwerden des Einzelnen. „Dasein kann nur dann *eigentlich es selbst* sein, wenn es sich von ihm selbst her dazu ermöglicht“ (*Sein und Zeit* S. 263). D.h.: Das Mitsein kann unmöglich das Einzelne „eigentlich machen“ – und so auch nicht sein „Möglichsein“ ermöglichen –, wohl aber können umgekehrt die eigentlichtgewordenen Einzelnen ein eigentliches Miteinander bilden. An diesem Punkt droht die Beschreibung – phänomenologisch gesehen – „unphänomenologisch“, weil freischwebend, zu werden.

Reden, die Heidegger selber in jener kurzen Periode seines Lebens, da er vor der Öffentlichkeit auftrat – d.h. während seines Rektoratsjahr –, gehalten hatte, so auch und gerade die Rektoratsrede – wie wohl die schon damals vor sich gehende und dann endgültig erfolgende Entartung und Pervertierung dessen, in dem Viele eine „nationale Erhebung“ erblicken zu können meinten und hofften, dieses öffentliche Auftreten und diese Reden selbst in ihren Absichten ganz verkehrt haben und sie im Rückblick in ein schiefes Licht bringen mögen –, volle Verantwortung, volles Pathos und Ernst und damit ein hehres Bild von der Öffentlichkeit bezeugen.²³ Es dürfte angemessen sein, den Interpretationsrahmen an diesem Punkt etwas zu erweitern. Die Rede von den „vereinzelt eigentlich existierenden Wenigen und den uneigentlich existierenden Vielen“ beschwört nämlich einen alten Einwand herauf, der als zentrales und nunmehr gut etabliertes Argument des gegen Heidegger gewöhnlich vorgebrachten Antidemokratismusverdachts ausgespielt zu werden pflegt und etwa so lautet: Das Mitsein bzw. das Miteinandersein (die Welt der Vielen) erscheint bei Heidegger als Welt der Uneigentlichkeit, des Geredes und des Man weswegen

²³ Dafür spricht ja auch ein Teil des Gesprächs mit Max Müller: Heidegger habe, so hat der Fragende gemeint, ein „hehreres Bild von Universitäten“ gehabt. Worauf Max Müller: „Die Universität war und blieb für ihn bis zu seinem Tode etwas unerhört Großes. [...] An der ganz hohen Einschätzung der Universität hat er immer festgehalten. Als sein Freund [...] Heinrich Auer [...] Ehrensenator unserer Universität wurde, schrieb er ihm zwei wunderschöne Briefe. Darin heißt es ungefähr: »Nimm es nicht leicht, es ist etwas ganz Großes. Du bist ja all jenen Festen [...] dabei, an denen die Universität in Erscheinung tritt, und dieses In-Erscheinung-Treten ist immer etwas großes«“. (M. Müller: „Martin Heidegger — Ein Philosoph und die Politik. Ein Gespräch“. In: *Antwort. Martin Heidegger im Gespräch*. Hrsg. E. Kettering und G. Neske. Pfullingen 1988. S. 190-220. Zitat S. 200 f.; Hervorhebung nicht im Original). — In diesem Zusammenhang darf auch an Heideggers Interpretation von *polemos* erinnert werden, die zugleich eine Erläuterung des für Heidegger allerwichtigsten Begriffs von Auseinandersetzung darstellt. Das Wort *polemos* heiße nicht Krieg, sondern „Streit“, und zwar „nicht als Hader und Gezänk und bloßer Zwist, erst recht nicht Gewaltsanwendung [...] – sondern Aus-ein-ander-setzung dergestalt, daß in dieser das Wesen derer, die sich aus-ein-ander-setzen, sich aussetzt dem anderen und so sich zeigt und zum Vorschein kommt und d.h. griechisch: ins Unverborgene und Wahre“ („Das Rektorat 1933/34“, in *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, S. 28. Hervorhebung nicht im Original; in diese Richtung geht im übrigen schon die Vorlesung 1935, vgl. *Einführung in die Metaphysik*. 4. Auflage. Tübingen 1976, S. 47 f.). Held gebraucht das „In-Erscheinung-Treten“ für die Kennzeichnung der „Öffentlichkeit der politischen Welt“ (1991, S. 53), und bei Heidegger ist oben von „Sich-Aussetzen dem Anderen“, „Sich-Zeigen“ und „Zum Vorschein Kommen“ die Rede. Wenn Kampf anschließend an die oben zitierten Stelle als „wechselweise sich anerkennende Sichaussetzen dem Wesenhaften“ bestimmt wird, dann dürfte dies wohl auch als Bestimmung der Öffentlichkeit doch nicht so pejorativ klingen.

nun das Dasein seine Eigentlichkeit erst und ausschließlich in der Vereinzelung der Angst und des Todes finden kann. Zwar gab es seit längerem Stimmen, die Einspruch gegen diese Interpretation erhoben haben, sich darauf beziehend, daß sie manche Textstellen von *Sein und Zeit* völlig außer acht läßt, und daß so die Heideggersche Eigentlichkeit nicht notwendig gegen das Mitsein ausgespielt oder scharf dagegen abgegrenzt zu werden braucht; und es wird heutzutage erfreulicherweise von immer mehreren Seiten zugestanden, daß in *Sein und Zeit* zumindest die Grundzüge eines eigentlichen Mitseins aufzufinden sind, und daß der gängige Vorwurf, Mitsein komme in Heideggers Hauptwerk uneigentlichem Mitsein gleich und Eigentlichkeit bleibe folglich in der Vereinzelung bzw. Einsamkeit verschlossen, sich daher als nicht ganz stichhaltig erweist.²⁴ All dies nun angenommen, bemerkt man aber dann mit etwas Bedauern, daß ja die fraglichen Ansätze nicht näher entwickelt werden²⁵ – und es unterliegt auch keinem Zweifel, daß diese Ansätze gegenüber den viel umfangreicheren Analysen der Alltäglichkeit und des Verfallens im Hintergrund stehen. Dafür gibt es aber m.E. – und damit komme ich zum Hauptpunkt – eine gute

²⁴ Für Hinweise in diese Richtung auch bei Held vgl. 1991, S. 37. Siehe hierzu die neuerdings veröffentlichten Aristoteles-Einleitung Heideggers, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Hrsg. H.-U. Lessing. *Dilthey Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften* 6, 1989, S. 237-268, hier S. 245: „Die Gegenbewegung gegen die Verfallstendenz darf nicht ausgelegt werden als Weltflucht“, sowie die Vorlesung des Sommersemesters 1919 *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe, Bd. 56/57. Hrsg. B. Heimbüchel. Frankfurt a.M. 1987, S. 210: „Das praktisch-historische Ich ist notwendig sozialer Natur [...]“ (Hervorhebung im Original). Ähnlich dann in *Sein und Zeit*: „Die Entschlossenheit löst als *eigentliches Selbstsein* das Dasein nicht von seiner Welt ab, isoliert es nicht aus ein freischwebendes Ich. Wie sollte sie das auch – wo sie doch als eigentliche Erschlossenheit nichts anderes als das *In-der-Welt-sein eigentlich* ist“ (a.a.O., S. 298).

²⁵ Siehe etwa Otto Pöggeler: „Einleitung“. In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. 2: *Im Gespräch der Zeit*. Frankfurt a.M. 1990, S. 9-26, dort S. 12: „Auch *Sein und Zeit* spricht von der freigebenden Fürsorge und der Stimme des Freundes; doch wird nur das Gerede des Man näher entwickelt, und durch den Ruf gebrochen, der den einzelnen in seiner Vereinzelung zu sich und seiner Aufgabe ruft. Wie ein Gespräch unter Freunden zum Miteinandersein gehören könnte, wird nicht entfaltet“. Vgl. noch Ders.: „Heidegger und die politische Philosophie“. In: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. 1: *Philosophie und Politik*. Frankfurt a.M. 1991, S. 328-350, dort S. 337: „Wer seinen Beruf wählt [...], fügt sich in einer bestimmten Rolle in ein größeres Ganzes ein. Auf dieses übergreifende Ganze zielt *Sein und Zeit*, wenn es den Einzelnen und sein Schicksal auf jenes Geschick bezieht, das sich im Miteinander der Einzelnen durch Kampf und Gespräch als Generation und als Volk aufbaut. [...] Wie jedoch der Einzelne sich in diese übergreifenden Zusammenhänge zurückstellt, bleibt in *Sein und Zeit* ohne Analyse“.

phänomenologische Erklärung (Verbindlichkeitsgrundlage) eben im Rückgriff auf Heideggers eigenen Begriff der Phänomenologie („Das was sich zeigt, so wie es sich von ihm selbst her zeigt, von ihm selbst her sehen lassen“), und besonders auf den in diesem mitklingenden und dann auch explizit gemachten „*prohibitiven Sinn: Fernhaltung alles nichtausweisenden Bestimmens*“.²⁶ Hält man nun diesen „prohibitiven Sinn“ der Phänomenologie fest, ist es unschwer einzusehen, weshalb die besagten Ansätze in Richtung eines eigentlichen Mitseins ohne Entfaltung bleiben sollten: es gab ja für sie in der „faktischen Lebenserfahrung“ einfach keinen Widerklang. Eine nähere phänomenologische Beschreibung des eigentlichen Mitseins über die diesbezüglichen spärlichen (aber doch gewaltsamen und wegweisend-ausschlaggebenden) Ansätze hinaus wäre eine phänomenologiefremde Konstruktion gewesen. Wo die phänomenologische Erfahrung eine Lücke ausweist, darf diese nicht mit freischwebenden Spekulationen ausgefüllt werden: dies kann als die in der phänomenologischen Maxime mitliegende ethische Haltung bezeichnet werden. Wäre etwa der Aufbruch 1933 nicht bald pervertiert worden, dann hätte es vielleicht etwas lebendig Erfahrenes gegeben, worauf eine solche Analyse hätte aufgebaut werden können – das war aber nun nicht der Fall.

Ein anderer Grund für das Fehlen einer ausführlicheren Behandlung der Modi eines eigentlichen Miteinanderseins mag wohl auch daran liegen, daß die fundamentalontologische existenziale Analytik hauptsächlich die sich *zunächst und zumeist* gebenden Modi der Existenz zum Thema hatte. *Zunächst und zumeist* gibt sich nun das Dasein in den durchschnittlichen bzw. uneigentlichen Seinsweisen seiner Existenz; es erreicht Eigentlichkeit erst in der Vereinzelung des Vorlaufens zum Tode sowie im Gewissen-haben-wollen bzw. der Entschlossenheit als daseinsmäßiger Bezeugung eines eigentlichen Seinkönnens. „Aus dem eigentlichen Selbstsein der Entschlossenheit entspringt allererst das eigentliche Miteinander“, heißt es dann ausdrücklich in *Sein und Zeit*²⁷. Für dessen nähere Auseinanderlegung gab es nun aber im zweiten Abschnitt von *Sein und Zeit*, dem ja die Aufgabe zugewiesen wurde, die im ersten Abschnitt vollzogene „vorbereitende

²⁶ *Sein und Zeit*, S. 34 f. (Hervorhebung nicht im Original.) Denn „Wissenschaft »von« den Phänomenen besagt: eine *solche* Erfassung ihrer Gegenstände, daß alles, was über sie zur Erörterung steht, in direkter Aufweisung und direkter Ausweisung abgehandelt werden muß“ (ebd., S. 35). Man müßte diesen phänomenologischen Philosophiebegriff in gewissem Sinne preisgeben, um den von Held geschilderten „Weltcharakter der Polis-Öffentlichkeit“ angemessen einschätzen zu können.

²⁷ A.a.O., S. 298.

Fundamentalanalyse des Daseins“ auf die „Zeitlichkeit“ hin zu interpretieren, nicht mehr entsprechende systematische Möglichkeit. Diese Analysen dürften vielmehr wohl in das hineingehört haben, was 1928 als „Metontologie“ bzw. (in deren Rahmen) „Metaphysik der Existenz“ bezeichnet wurde, d.h. in das, was erst nach der fundamentalontologischen Beantwortung der Seinsfrage zur Erörterung kommen sollte.²⁸

In der Vorlesung aus dem Jahre 1928 wird nochmals eigens betont, Dasein bedeute nicht „den landläufigen Begriff des isolierten, egoistischen Subjekt“, ein „solipsistisch-egoistisches Sich-auf-sich-zurückziehen“: „Nur weil das Dasein aufgrund seiner Selbstheit sich selbst eigens wählen kann, kann es sich einsetzen für den Anderen, und nur weil das Dasein im Sein zu sich selbst überhaupt so etwas wie »selbst« verstehen kann, kann es wiederum schlechthin auf ein Du-selbst hören. Nur weil das Dasein [...] in Selbstheit existiert, nur deshalb ist so etwas wie menschliche Gemeinschaft“.²⁹

Vor diesem begrifflichen Hintergrund kann man eine Antwort auf einen anderen Vorwurf Helds zu geben versuchen. Heidegger habe, so heißt es, bei seinen Interpretationen „den logos, wie er im Polisdenken der Griechen beheimatet war“ verfehlt, denn er erscheint ihm entweder „als die versammelnde Einheit, die das Seiende aus der Verborgenheit des Entzugs [...] freibigt“ – dies bleibe aber „Sache der Wenigen“ –, oder „als rechnende und berechnende Rechenschaft der Vielen“, „der Neugier verwandt“, „im Modus der Uneigentlichkeit“.³⁰ Heidegger hat, wie Held in einem früheren Aufsatz bemerkt, „das Wort *logos* [...] mit allen möglichen Umschreibungen übersetzt, aber nie mit dem immer noch adäqua-

²⁸ Vgl. hierzu die folgenden Überlegungen: „Die Fundamentalontologie erschöpft nicht den Begriff der Metaphysik. [...] [Es] ergibt sich die Notwendigkeit einer eigentümlichen Problematik, die nun das Seiende im Ganzen zum Thema hat. [...] Diese Problematik bezeichne ich als *Metontologie*. Und hier im Bereich des metontologisch-existenziellen Fragens ist auch der Bezirk der Metaphysik der Existenz (hier erst läßt sich die Frage der Ethik stellen). [...] Fundamentalontologie und Metontologie in ihrer Einheit bilden den Begriff der Metaphysik“ (*Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*. Gesamtausgabe, Bd. 26. Hrsg. K. Held. Frankfurt a.M. 1978, S. 199, 202; siehe noch *Kant und das Problem der Metaphysik*, a.a.O., S. 225: „Die Fundamentalontologie ist aber nur die erste Stufe der Metaphysik des Daseins“; zum Fragenkomplex s. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann: *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“*. Zur „Zweiten Hälfte“ von „*Sein und Zeit*“. Frankfurt a.M. 1991, S. 53-56, bes. S. 55).

²⁹ *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, S. 244 f.; „menschliche Gemeinschaft“ hat hier offensichtlich die Bedeutung von eigentlichem Miteinander, eigentlicher Gemeinschaft.

³⁰ Held 1991, S. 54.

testen deutschen Begriff, dem Wort »Rechenschaft«. Die richtige Wiedergabe der sokratischen Grundformel für das Philosophieren: *logon didonai* hat er ausdrücklich abgelehnt”.³¹

Es mag von vornherein zugestanden werden, daß griechische Grundworte in andere Interpretationsrichtungen, anders als bei Heidegger, erschlossen werden können; ob es *hermeneutisch* gesehen die „richtige Wiedergabe” eines griechischen Wortes wie *logos* geben kann, mag hingegen dahingestellt bleiben. Die Gründe und die Verbindlichkeitsgrundlage für Heideggers interpretierende Übersetzungen griechischer Grundworte liegen wohl in der oben geschilderten, phänomenologisch beschränkten hermeneutischen Situation.

Es wird nicht nutzlos sein, dies an einem Beispiel lebendiger Erfahrung zu erläutern. „Die Öffentlichkeit verdunkelt alles und gibt das so Verdeckte als das Bekannte und jedem Zugängliche aus”, heißt eine charakteristische These in *Sein und Zeit*,³² die wohl vorbildlich für Heideggers Mißtrauen gegen die Demokratie gehalten werden dürfte. Sieht man aber etwa die gegenwärtige Debatte um Heidegger und die Politik an, so wird man diese These doch nicht einfach abschaffen können. Tendiert doch die Suggestion der Debatte etwa dahin, daß Heidegger ein Proto-Nazi und Proto-Faschist sei: wenn er sich in einem Punkt auf die Nazis eingelassen hat, so sei schon alles klar, denn was der Nazismus sei, weiß ja jedermann. Folglich kann Man sich dispensiert fühlen, auf die recht verwickelte Problematik von Heidegger und dem Nazismus näher einzugehen, auf das ganze Werk Heideggers näher einzulassen, und selbst historisch äußerst komplizierte Gebilden wie den Nationalsozialismus zum Gegenstand eingehenderer Studien zu machen. Es geschieht erst, wie Heidegger treffend schildert, eine „Verdunkelung”: alle Details werden ausgeschaltet, alles, was den

³¹ Held 1988, S. 131 (die hierzu gehörige Seitenangabe aus dem *Satz vom Grund* soll in der Anm. 84 statt „S. 118” richtig „S. 181” heißen). Wenn Held anmerkt, Heidegger habe „das Verantwortlichkeitsmoment herunterspielt”, ein „Unverständnis für die ethische Dimension verantwortlicher Rechenschaft” gehabt (ebd., S. 132, 131), so muß hingegen geltend gemacht werden, daß eine Verantwortungs- und (was Voraussetzung dafür ist) Gewissenskonzeption in *Sein und Zeit* sehr wohl vorhanden ist bzw. von da aus herleiten läßt; dies habe ich zu zeigen versucht in meinem Aufsatz „Eigentlichkeit, Gewissen und Schuld in Heideggers »Sein und Zeit«. Eine Interpretation mit Ausblicken auf seinen späteren Denkweg”. In: *Man and World* 23 1990, S. 35-62 (hier S. 49 f.). Hierzu muß man allerdings mit Heidegger eingesehen haben, daß und wie so etwas wie „öffentliches Gewissen” ein Unbegriff oder der Welt des *Man* zugehörig ist. Die Wege scheiden sich je danach, was jeweils unter „Verantwortung” verstanden bzw. wie jeweils diese vorontologisch (vor-) verstanden wird.

³² *Sein und Zeit*, S. 127.

Rahmen der Vorurteile und gemeinen Aprioris sprengt, wird völlig übersehen oder in den Hintergrund gedrängt; worauf dann in einem zweiten Schritt das so Verdunkelte nunmehr „als das Bekannte und jedem Zugängliche“ ausgegeben werden kann: Heidegger sei von vornherein ein geborener Nazi gewesen, was der Nazismus sei, weiß aber jedermann – so einfach und klar ist es alles und damit ist die Sache auch erledigt. Die ganze Debatte scheint Heideggers oben zitierte These unerfreulicherweise zu bestätigen. – Merkwürdigerweise bezeichnet nun aber Held selber Farias' Buch als „unseriöse Publikation“ – ein eher euphemistischer weil nur negativer Ausdruck („unseriös“ kann kaum ein Buch sein, dessen Autor jahrzehntelang, wie es scheint, intensiv in Archiven geforscht hat) – und die dadurch ausgelöste Debatte als „oberflächliche[s] und philosophieferne[s] Gerede“.³³

Den Höhepunkt von Helds phänomenologischen Analyse der Demokratie scheint mir in folgenden Sätzen enthalten zu sein: „Die Entschlossenheit des Anfangenkönnens begründet die Eigentlichkeit des Miteinanderseins. Das Staunen im Modus der Eigentlichkeit, d.h. die Bewahrung der Scheu, stimmt das Dasein nämlich in die Scheu vor dem gebürtlichen Geheimnis des Anfangenkönnens der Anderen. Diese Scheu im Mitsein ist der Verzicht darauf, sich der radikalen Vereinzelung des Anderen in der Eigentlichkeit seines Anfangenkönnens bemächtigen zu wollen“.³⁴ Abgesehen von einigen wenigen Akzentverschiebungen scheint mir dies immerhin mit Heideggers Auffassung sehr wohl im Einklang zu sein.³⁵ Hierzu zwei Zitate: „Die Entschlossenheit zu sich selbst bringt das Dasein erst in die Möglichkeit, die mitseienden Anderen »sein« zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen“. „Frei für die eigensten, vom *Ende* her bestimmten, das heißt als *endliche* verstandenen Möglichkeiten, bannt das Dasein die Gefahr, aus

³³ Held 1991, S. 33.

³⁴ Ebd., S. 52.

³⁵ Die „Scheu vor dem gebürtlichen Geheimnis des Anfangenkönnens der Anderen“ läßt sich wohl in Zusammenhang mit Heideggers Begriff des „Vorausspringens“ bringen bzw. davon herleiten; in diesem geht es nämlich – im Unterschied zum „Einspringen“ – nicht darum, dem Anderen „die »Sorge« abzunehmen, sondern erst eigentlich als solche zurückzugeben. Diese Fürsorge, die wesentlich die eigentliche Sorge – das heißt die Existenz des Anderen betrifft [...], verhilft dem Anderen dazu, *in* seiner Sorge sich durchsichtig und *für* sie *frei* zu werden“ (*Sein und Zeit*, a.a.O., S. 122). Dieser Scheu liegt wohl die Einsicht in die wesenhafte Unersetzbarkeit des Daseins – in seine Jemeinigkeit – zugrunde; „den Anderen *bin* ich nie“ (*Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924)*. Hrsg. Hartmut Tietjen. Tübingen 1989, S. 16). Siehe die folgenden Erörterungen im Text.

seinem endlichen Existenzverständnis her die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen zu verkennen oder aber sie mißdeutend auf die eigene zurückzuzwingen”.³⁶ „Die es überholenden Existenzmöglichkeiten der Anderen” sind solche, die ich nicht habe bzw. (nicht nur zufällig, sondern prinzipiell) nicht haben kann; sie „zu verkennen” hieße nun, daß ich (in meinem egoistischen Solipsismus) lediglich solche Existenzmöglichkeiten vorzustellen bzw. anzuerkennen bereit oder fähig bin, die auch ich prinzipiell haben kann – gegenüber den diese überholenden bin ich einfach blind. Wenn ich nun aber auf der anderen Seite jedoch bereit oder fähig bin, „Existenzmöglichkeiten der Anderen” anzuerkennen, die die meinigen überholen, kann es oft geschehen, daß ich, schon deswegen, weil ich sie anzuerkennen vermag, sie zugleich als meine eigenen Existenzmöglichkeiten ausbe – und das wäre das umgekehrte und deswegen komplementäre Mißverständnis. Bei geneuerem Hinsehen fallen beide Mißverständnisse zusammen in dem Sinne, daß ich einen prinzipiellen Unterschied zwischen meinen Existenzmöglichkeiten und denen der Anderen zu treffen unfähig bin: entweder ich gehe von meinen Existenzmöglichkeiten aus und bin gegenüber denen der Anderen blind. Oder ich erkenne sie an, aber sehe sie zugleich als meine eigenen Existenzmöglichkeiten an, weswegen ich das, was mir erst und einzig Eigentlichkeit gebührt, d.h. die eigen gemachte Endlichkeit, ganz loswerde: mir ist alles möglich, ich werde „unendlich”, d.h. ganz entwurzelt und freischwebend. — Es fiele schwer, ein „demokratischeres” (und zugleich nobleres) eigentliches Mitsein vorzustellen, als dasjenige, das in diesen äußerst kurzen Sätzen Heideggers entworfen ist: es wird ja die Vielfältigkeit und Vielgestaltigkeit menschlicher Existenzformen anerkannt *in eben dieser ihrer Vielfältigkeit und Vielgestaltigkeit*, dazu im Modus der Eigentlichkeit.

Diese Sachlage wird nun immer wieder verkannt – und der Antidemokratismusverdacht gegen Heidegger immer wieder nicht zuletzt deshalb ausgespielt –, weil die meisten Demokratieauffassungen nicht phänomenologisch, sondern „atomistisch” konzipiert und aufgebaut sind: die Idee der diesen Auffassungen wesentlichen „Gleichheit” der Menschen wird in ihnen so verstanden, als zöge sie notwendig auch eine prinzipielle „Ersetzbarkeit”, „Vertretbarkeit” der Menschen miteinander nach sich (nach Heidegger hingegen gibt es keine Ersetzbarkeit im Tod,³⁷ womit eigentliches Miteinander, allerdings gänzlich anderer Art, noch

³⁶ *Sein und Zeit*, S. 298, 264.

³⁷ Siehe *Sein und Zeit*, S. 239 f.

keineswegs unmöglich wird³⁸), und zwar aufgrund etwa der Überlegung, sollten die Menschen gleich sein, so sollten die einen mit den Anderen auch ersetzen lassen; was der eine kann und darf, solle auch der Andere können und dürfen. Menschliche Endlichkeit wird so nicht eigens zur Kenntnis genommen, sie kommt nur als negative Größe in Betracht, als das, was das Erreichen dieses Ideals unmöglich macht. Die Vielgestaltigkeit und Vielförmigkeit menschlicher Existenzformen wird im Prinzip anerkannt und bejaht, unter der Bedingung jedoch, all diejenigen Formen und Gestalten, die einem zukommen, sollten auch dem Anderen gebühren oder offen stehen. Aus Heideggers phänomenologischer Sicht heißt dies schon im Ansatz eine Preisgabe der dem Dasein eigenen Jemeinigkeit, Endlichkeit, sowie der Eigentlichkeit (in der uneigentlichen Welt des „Man“, das zugleich „unendlich“ ist, gibt es ja lediglich Ersetzbarkeit), nicht zuletzt aber des Unterschiedes zwischen Selbsterfahrung und Fremderfahrung: aus phänomenologischer Sicht läßt sich der einfache Befund kaum wegdiskutieren, daß ich mir selbst anders gegeben bin, als mir der Andere begegnet.³⁹

Die hier entstehenden komplizierten Problemzusammenhänge können hier unmöglich angemessen zur Diskussion gestellt werden. Es genüge nur auf ein weiteres hinzuweisen, daß nämlich Heideggers Konzept der Eigentlichkeit, in dessen Zusammenhang ihm immer wieder besonders auch Elitismus vorgeworfen wird (auch bei Held ist ja von den „vereinzelt eigentlich existierenden Wenigen und den uneigentlich existierenden Vivien“ die Rede), schon deswegen kaum elitär sein kann, weil das Eigentlichwerden einem jeden unabhängig von jeglichen Vorbedingungen offen steht. Das Problem betrifft hier – ganz weit gefaßt – das des guten Lebens – und schon bei Kierkegaard, mit dem Heideggers phänomenologische Beschreibung des Übergangs von der Uneigentlichkeit zur Eigentlichkeit oft und nicht zu Unrecht parallelisiert wird, wird dieser völlig „demokratisch“ aufgefaßt, wie es am besten vielleicht in seinem berühmten Unterschied zwischen „Zweifel“ und „Verzweiflung“ zu Sprache kommt. „Es ist in der neueren Philosophie überreichlich davon die Rede gewesen, daß alle Spekulation anhebt mit dem Zweifel“. Indes: „Es ist Talent nötig zum Zweifeln [und Talent ist „eine Bedingung, die nicht in des Individuums eigener Macht steht“], aber es ist schlechterdings kein Talent nötig zum Verzweifeln“ – „der geringste, schwächste begabte Mensch kann verzweifeln“.⁴⁰ Zweifel setzt Begabung und

³⁸ Siehe Anm. 34 oben.

³⁹ Siehe hierzu *Sein und Zeit*, S. 124 f. und Friedrich-Wilhelm von Herrmann: *Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie“ Zur „Zweiten Hälfte“ von „Sein und Zeit“*. Frankfurt a.M. 1991, S. 50.

⁴⁰ *Entweder/Oder*. Zweiter Teil. Düsseldorf 1957, S. 224, 226, 195.

Kenntnisse voraus, Verzweiflung aber nichts davon – bestenfalls das Existieren. Ähnlich kann die eigentliche Existenz bei Heidegger einem jeden zuteil werden; hierzu bedarf es keiner irgendwie aufgefaßter Auszeichnung, Ausnahmezustande, und sie führt auch nicht zu solchen. Die Individuation, die das Dasein im Vorlaufen zum Tode erreicht, und damit auch die Eigentlichkeit, heißt es im Vortrag über den Begriff der Zeit, „hat das Eigentümliche, daß sie es nicht zu einer Individuation kommen läßt im Sinne der phantastischen Herausbildung von Ausnahmeexistenzen; sie schlägt alles Sich-heraus-nehmen nieder. Sie individuiert so, daß sie alle gleich macht“. Denn der Tod ist eine Möglichkeit, „bezüglich der keiner ausgezeichnet ist“.⁴¹ Daß „das *eigentliche Selbstsein* [...] nicht auf einem vom Man abgelösten Ausnahmezustand“ beruht, wird auch in *Sein und Zeit* betont.⁴² Es wäre nicht ganz abwägend, sogar die These aufzustellen, daß das Hauptanliegen Kierkegaards wie Heideggers darin bestand, das gute Leben, das eigentliche Leben einem jeden Menschen ungeachtet aller Vorbedingungen wie Herkunft, Reichtum, Ansehen, Adel, Talent, Grad des Wissens, der Bildung, der vorherigen Kenntnisse als *möglich* (allerding nicht als *wirklich*) aufzuzeigen.

Die Grundzüge eines eigentlichen Miteinanderseins, dazu im Zusammenhang des Zusammenlebens der Völker bzw. der Nationen, werden nun in vollem Einklang mit dem oben Zusammengefaßten charakteristischerweise in einer eher Gelegenheitsschrift skizziert. In der im Jahrbuch der Stadt Freiburg im Jahre 1937 veröffentlichten Schrift „Wege zur Aussprache“ heißt es von einem eher „politisch“ anmutenden Thema, der Verständigung: „Verständigung im eigentlichen Sinne ist der überlegene Mut zur *Anerkennung des je Eigenen des anderen* aus einer übergreifenden Notwendigkeit“. Als „das Gegenteil einer Preisgabe der eigenen Art und der haltungslosen Anbiederung“, erzeugt sie nicht „Beruhigung, die alsbald in eine wechselseitige Gleichgültigkeit ausartet, sondern ist in sich die Unruhe des gegenseitigen Sich-in-Frage-Stellens aus der Sorge um die gemeinsamen geschichtlichen Aufgaben“. „Die Grundbedingungen des echten Sichverstehens“ sind dementsprechend „der lange Wille zum Aufeinanderhören und der verhaltene Mut zur eigenen Bestimmung“.⁴³

In Heideggers oben zitiertem Prinzip der Phänomenologie geht es bei genauerem Hinsehen um die Aufgabe der Philosophie, wie sie jeweils vorverstanden wird. Dieses Vorverständnis klingt auch noch in Heideggers Phänomenologiebegriff mit. Philosophie als Wunscherfüllung oder als Verschönerung der Wirklichkeit war und

⁴¹ Heidegger: *Der Begriff der Zeit*, a.a.O., S. 27.

⁴² *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 130.

⁴³ „Wege zur Aussprache“. In: *Denkerfahrungen*. Hrsg. H. Heidegger. Frankfurt a.M. 1983, S. 16, 17, 21.

blieb ein Heidegger (und auch Husserl) völlig fremdes Konzept. Wohl dagegen hat er wiederholt nachdrücklich betont, Philosophie mache die Dinge nie leichter, sondern nur schwerer.⁴⁴ Mit jeglichem Philosophieverständnis hat es nun ein eigenes Bewandnis. Neben den Nachteilen, die man gegen das Husserl-Heideggersche gelegentlich geltend machen könnte,⁴⁵ dürfte man auch das Umgekehrte, das sich aus dem strengen und kühnen Festhalten an dem (phänomenologisch verstandenen) Gegebenen ergibt, nicht übersehen: „Die Loslösung der Philosophie aus den Verstrickungen [...] in die Weltanschauungsdienerschaft“⁴⁶ – kurz: aus jeglicher Magdstellung und Indienstnahme von Seiten – und zugunsten – der Politik, der Kultur und der Religion. Und wenn man geltend machen möchte, etwa der Versuch, „die liberale Demokratie der Menschenrechte aus ihrer Verwurzelung im griechischen Anfang“ philosophisch zu erläutern, sei ja wesentlich oder gar unentbehrlich für die Demokratie, so kann man mit der These eines Richard Rorty erwidern, dem zufolge die Demokratie nicht erst philosophisch begründet oder rechtfertigt zu werden braucht. Das Schicksal der Demokratie liegt nicht daran, ob es gelingt, hierfür eine überzeugende philosophische Begründung oder gar „eine transzendente Deduktion des amerikanischen Liberalismus“ zu liefern.⁴⁷ Die Demokratie komme der Philosophie

⁴⁴ Siehe etwa *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Auflage. Frankfurt a.M. 1973, S. 263; *Einführung in die Metaphysik*, 4. Auflage. Tübingen 1976, S. 9. Vgl. auch *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*. Gesamtausgabe, Bd. 29/30. Hrsg. F.-W. v. Herrmann. Frankfurt a. M. 1983, S. 254. Bei Heideggers Anfängen etwa *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Gesamtausgabe, Bd. 61. Hrsg. W. Bröcker und K. Bröcker-Oltmanns. Frankfurt a.M. 1985, S. 35 ff. und *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*, a. a. O., S. 238.

⁴⁵ Eine diesbezügliche Überlegung könnte sich z.B. aus der Theorie der „performative utterances“ ergeben; die Überlegung nämlich, daß irgendwelche Beschreibung einer Situation auf diese selbst rückwirkt oder sie selbst mitgestaltet. Man könnte so argumentieren: eine Situation, die so wie so schon schwer ist, werde durch die Behauptung, sie sei schwer, noch schwerer gemacht.

⁴⁶ *Beiträge zur Philosophie*, S. 435.

⁴⁷ Siehe R. Rorty: „Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie“. In: *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*. Hrsg. vom Forum für Philosophie Bad Homburg. Frankfurt a.M. 1988, S. 273-289. Zitat S. 283. Vgl. hier bes. S. 277: „Braucht die liberale Demokratie eine philosophische Rechtfertigung? Wir Deweyschen Pragmatisten meinen, daß sie vielleicht eine philosophische *Artikulation* braucht, aber keine philosophische Begründung“. S. 280: „Uns liegen keine philosophischen Gründe für die Annahme vor, daß die Menschen ihrem Wesen nach bestimmte Rechte besäßen und deshalb versuchten, diese Rechte zu erhalten“. Vgl. noch ebei., S. 282 f. – Es muß dementsprechend klargestellt werden: Vorbehalte gegenüber einer philosophischen Begründung der Demokratie vorzubringen heißt schon nicht antidemokratisch oder demokratiefeindlich eingeschult zu sein.

voraus: das besagt nun, daß diese immer zu spät kommt, um jene zu „begründen“ oder „rechtfertigen“. Es wäre eine Anmaßung, das, was uns trägt, unsererseits nun „begründen“ zu wollen⁴⁸ Die Begründungsunbedürftigkeit oder –unfähigkeit besagt nur die Kontingenz unserer Geschichte. Was schließlich den „Weltcharakter der Polis-Öffentlichkeit“ und den Begriff der in solchem Vorverständnis eingeschlossenen „Demokratie“ anbelangt, so kann dies auf jedenfalls ein vorbildliches und maßgebendes Konzept bleiben, selbst wenn gegen seine eben im Heideggerschen Sinne verstandene phänomenologische Verwurzelung Bedenken sollten angemeldet werden können.⁴⁹

⁴⁸ Aus Heideggers Sicht einer „Überwindung der Metaphysik“ sollte sich im übrigen das „Gründenwollen“ als völlig abwägend erweisen (hierzu O. Pöggeler: *Der Denkweg Martin Heideggers*. 2. Auflage. Pfullingen 1983, S. 181).

⁴⁹ Heidegger habe, so heißt der zusammenfassende Einwand Helds, „die Einzigartigkeit, welche auch noch die liberale Demokratie der Menschenrechte aus ihrer Verwurzelung im griechischen Anfang auszeichnet, nicht sehen können“ (Held 1991, S. 55). Bei Arendt ist, schreibt dagegen O. Pöggeler, „die griechische Polis [...] ein philosophisches Ideal; unklar bleibt schon die genaue Verwurzelung in der historischen Wirklichkeit“ (O. Pöggeler: „Philosophie und Politik bei Heidegger und Hannah Arendt“, In: *Wege und Irrwege des neueren Umgangs mit Heideggers Werk. Ein deutsch-ungarisches Symposium*. Hrsg. I. M. Fehér. Berlin 1991, S. 25).

Heidegger és a háború utáni német filozófia

HANS SLUGA

„Hatan voltunk: Augstein, Wolff, a fényképész, egy gyorsíró, egy technikus és jómagam. Heidegger felesége üdvözölt bennünket az ajtóban, és felkísért az emeletre, ahol Heidegger már várt a dolgozószobája ajtajában.”

1966. szeptember 23-a volt. H. Petzet, Heidegger régi barátja a *Der Spiegel* folyóirat újságíró csoportját kísérte el Heidegger otthonába. 21 évvel a II. világháború és a náci rendszer bukása után, Heidegger végre beleegyezett, hogy az 1933-as politikai állásfoglalásáról nyilatkozzon. Petzet tudta, hogy ez mennyire kellemetlen Heidegger számára.

„Egy kicsit megijedtem, amikor láttam, hogy mennyire feszült.” – írta később – „A fényképek, amelyek azon a délelőttön készültek világosan tükrözik feszült lelkiállapotát: a kidagadt véreerek a halántékán és a homlokán, az izgalomtól enyhén kiugró szemek.”

Noha barátai és volt tanítványai gyakran sürgették Heideggert, hogy beszéljen politikai múltjáról, ő eddig határozottan elutasított minden ilyen javaslatot. Mikor végre beleegyezett, két kikötése volt: az interjút az általa megszabott feltételek között készítsék és csak halála után publikálják. Heidegger eddig is határozottan elutasította bármilyen nyilvános vallomás gondolatát, és ehhez most is tartotta magát. Barátjának, Petzetnek csak annyit mondott, hogy tiszta a lelkiismerete és nem látja értelmét egy megalázó, bűnbánó „búcsújárásnak”, melyben visszamenőleg bocsánatot

kérne múltbeli tevékenységeiért, különösen a gondolataiért, ezáltal beismerve azok hibás voltát.

Attól is félt, hogy ebben a témában tett bármilyen nyilatkozat olyan vitasorozatot robbanthat ki, amely meghiúsítaná azt a nehezen kiharcolt lehetőségét, hogy újra filozófiával foglalkozzon. „Idős korában ez a munka, és ennek fáradságosan elért gyümölcse volt számára a legfontosabb” Heidegger azt is bevallotta barátjának, hogy a leginkább attól félt, hogy egy ilyen vitasorozat hatására tanítványai „ingerülten és gyanakvóan félretolnák könyveit”. Így az elvetett magokból soha nem lenne gyümölcs.

Hallgatásának önös igazolása érthetően felháborította Heidegger kritikusait, a *Der Spiegel*nek adott interjúból kitetsző elfogultságához és pontatlanságaihoz hasonlóan. Ha félretesszük ezeket a fenntartásainkat, egy másik dolog kerül előtérbe, amely Heidegger életének tényeitől a filozófia és a politika viszonyának sokkal fontosabb kérdéséhez vezet: Heidegger eltökélt szándéka, hogy ne hagyja magát visszacsábítani a politikum szférájába. Ha valaha bármi kongruenciát vélt is felfedezni a politika és a filozófia között, most élesen elkülönítette e két területet.

A politikai állásfoglalás gondolatától való vonakodása az egész interjút áthatja.

A *Der Spiegel* végül is egy politikai és nem egy filozófiai folyóirat, ezért érthető, hogy az újságírók állandóan politikai kérdésekkel zaklatták? Rögtön az elején azt kérdezték: „Milyen lehetőségei vannak a filozófiának arra, hogy hatást gyakoroljon a valóságra, akár a politikai valóságra is? Egyáltalában fennáll-e ez a lehetőség? Ha igen, hogy néz ki?”

Úgy gondolták, ezek a kérdések biztosítják a szükséges keretet Heidegger 1933-as tevékenységének megvizsgálásához. E kérdésre adott válaszában Heidegger igyekezett semleges maradni, mi több, kitérő válaszokat adott. „Ezek fontos kérdések. Már az a fontos kérdés” – mondta ő – „tudok-e mindegyikre válaszolni?” Aztán anélkül, hogy megpróbált volna válaszolni, belekezdett saját mondandójába az 1933-as eseményekkel kapcsolatban. A kérdezők nem igazán erre gondoltak. Kitértek amellet a kérdés mellett, hogy vajon a filozófia képes lesz-e valaha egy egyén vagy egy csoport tetteinek irányítására? Heidegger azt mondta, hogy ez visszavezeti őket az eredeti kérdésekhez, amelyekre ő most „röviden és talán kissé tömören” válaszolni fog. Válasza szerint „a filozófia közvetlenül nem képes véghezvinni a jelenlegi világhelyzet közvetlen megváltoztatását”. A kérdezők tovább makacszkodtak és arra emlékeztették Heideggert, hogy korábban volt már arra példa, hogy a filozófia nagymértékben befolyásolta az új

politikai és kulturális irányzatokat. Kantra, Hegelre, Nietzsche és Marxra hivatkoztak. Heidegger azt válaszolta, hogy a régi értelemben vett filozófia a végéhez közeledik és csak egy új típusú gondolkodásmód tudna hatást gyakorolni a világra, de még akkor is csak közvetett úton.

Ezen új gondolkodásmód körvonalai azonban még homályosak.

Der Spiegel: „Nekünk, politikusoknak, félig politikusoknak, állampolgároknak, újságíróknak, stb., nekünk szakadatlanul valamilyen döntést kell hoznunk. [...] Segítséget a filozófustól várunk, még ha természetesen csupán közvetett segítséget is, kerülő úton érkező segítséget. És akkor most azt halljuk: Nem tudok segíteni nektek.”

Heidegger: „Nem is tudok.”

Der Spiegel: „Ez kedvét kell szegje azoknak, akik nem filozófusok.”

Heidegger: „Nem tudok segíteni, mivel olyan súlyosak a kérdések, hogy a gondolkodás feladatának értelme ellen való lenne mintegy nyilvánosan föllépni, prédikálni és morális osztályzatokat osztogatni.”

Még ez sem tartotta vissza a kérdezőket attól, hogy a beszélgetés végén újra feltegyék a kérdést: „A kérdés most az: nem érkezhettek-e mégis, felőlem akár melléktermékként is, olyan útmutatások a gondolkodók részéről, amelyekből kiderül, hogy vagy ezt a rendszert kell felváltania egy újnak, és az milyen legyen, vagy útmutatások arra nézve, hogy lehetővé kell váljon egy reform, és arra nézve is, miként volna ez lehetséges. [...] Nem várjuk-e mégis joggal a filozófustól, hogy útmutatásokat nyújtson, miként képzel el valamely életlehetőséget ...”

Heidegger továbbra is határozott és szűkszavú maradt, egyszerűen azt válaszolva: „A gondolkodás területén nincsenek tekintélyen alapuló állítások.”

Jóllehet ezekkel a szavakkal Heidegger a politikától való függetlenségét hangsúlyozta, úgy futólag, egy egész sor negatív és kritikus politikai bírálatot engedett meg magának. Állítása szerint sem a demokrácia, sem a keresztény világnézet, sem az alkotmányos állam nem tud igazán szembeállni a technikai világgal. Hozzátette, hogy már nem hisz abban, hogy a nácik „ölre mentek” a technológiával. Feltehetően tettek néhány ígéretes lépést ez irányba, de sajnos túl primitívek voltak a probléma megértéséhez. Akár a 30-as években, Heidegger a kommunizmust még mindig a planetáris technika eszközének tekintette, és továbbra is fenntartotta, hogy semmit sem lehet elvárni az Egyesült Államok-

tól, amíg a pragmatikus-pozitivistikus gondolkodás posványából ki nem keveredik.

Még akkor sem indítványozott semmilyen pozitív programot a politikai akciókkal kapcsolatban, amikor a számára akkoriban legfontosabb dologról, a modern technika planetáris mozgalmáról beszélhetett.

Ellentétben néhány olvasó véleményével, ő nem egy politikát próbált körvonalazni, hanem inkább egy filozófiai, kritikai magatartást a technikával szemben.

A háború és a náci korszak után Heidegger kiábrándult a politikából, és már csak a poétikus gondolkodás erejében hitt. Feltételezte, hogy az ilyen gondolkodás nem vezetne nyilvánvaló akciókhoz, viszont eljuttathatna a teljes elvonultsághoz, csendhez, és ha bármilyen hatása lenne, az csak évszázadok múlva mutatkozna meg. A gondolkodás lényegileg nem jelent tétlenséget, inkább egy keskeny hidakból álló építményhez hasonlítható, amely nem tud messzire nyúlni. Végül is tőlünk függ, hogy sikerül-e boldogulnunk ilyen korlátozott vállalkozás közepette.

„Már csak egy isten menthet meg bennünket” – mondta Heidegger az interjú vége felé. „Egyetlen lehetőségünk az marad, hogy a gondolkodás és a költészet terén készenlétbe helyezzük magunkat Isten megjelenésére, avagy Isten távollétére a pusztulásban...”

E szavakból kitetsző kiábrándultsága természetesen nem volt minden politikai jelentéstől mentes. Mint a pesszimizmus minden típusa, szorosan összekapcsolódott a mindennapi élet mélyen konzervatív szemléletével. De ez a konzervativizmus nem hitt a hagyomány értékeiben vagy a dolgok létező rendjében. Inkább gyanakvó volt és keserű, ennélfogva pedig csapodár és megbízhatatlan. Valójában ez volt a lényege Heidegger késői „antipolitikus” politikájának. Már nem tudott hinni a változásban, reformban vagy a politikai forradalomban – ez inkább a „hagyd, hogy legyen” politikája volt; elfogadása annak, ami van, miközben reménykedünk, radikális és mégis elképzelhetetlen átalakulásokat keresgélünk. Ez a fajta konzervativizmus a leginkább abban mutatkozott meg, hogy Heidegger még ekkor is képes volt a politikát a következő négy terminus segítségével megragadni: világtörténelmi krízis, a német küldetés, filozófiai vezetős szerep, a lét primordiális, eredendő kérdésén alapuló politikai rend. Csak-hogy ezek a terminusok most valahogy eltompultak és, amíg valamikor Heidegger aktív, politikai elkötelezettségét igazolták, most filozófiai elvonultságának igazolására szolgáltak. Ha valamikor úgy tűnt, hogy a krízis csúcspontját 1933 politikai forrongásai

jelentik, ez most a lét történelmének/történetének csak egy kis részévé lényegül át. Ebből a szempontból a krízisek már nem hosszabb, emlékezetes események, hanem messzemenő, „kihúzott” történések, melyek rendszeresen megjelennek és a világ egy új korszakát hirdetik.

Heidegger már nem érdekelték a jelenkori politika sajátos, különleges fejleményei. A krízis, mellyel most foglalkozott, nem haladható meg pillanatnyi döntésekkel, politikai tettekkel. Követnie kell szükségszerű, feltartóztathatatlan folyamatát, amelyet megtanulhatunk elfogadni. Heidegger múltbeli politikai tevékenysége a várakozás politikájához vezetett. Akárcsak azelőtt, még mindig hitt abban, hogy a németeknek különös szerepük van a krízis megoldásában. A technika problémája csak ott oldható meg, ahol legelőször felbukkant. Heidegger szavai szerint: „A gondolkodás megváltoztatásához az európai hagyományra és e hagyomány új megközelítésére van szükség.” Mivel a németek központi szerepet töltöttek be Európában, központilag érintettek egy ilyen változás előidézésében.

A németek küldetésének alapja ősi, eredendő nyelvükben keresendő. Ez a nyelv köti össze őket a görögök gondolkodásával. Bevallotta kérdezőinek, hogy a francia ismerősei afelől biztosították, hogy, amikor elkezdenek gondolkodni: németül teszik.

Ugyanakkor Németország sorsát a világtörténelmi folyamat részeként látta. Mikor kihívóan azt mondta a *Spiegel*nek, hogy: „ma, és ma sokkal határozottabban mint valaha, megismételném ‘A német egyetem önmegnyilatkozása’ című beszédet”, hozzátette, hogy már nem tartana ki a szöveg nacionalizmusa mellett, mert a nemzet helyét a társadalom vette át. Továbbra is hitt viszont a filozófus, a gondolkodó vezető szerepében. Nagyon kevesen képesek – állítja – a szükséges éleslátásra és még kevesebben képesek ennek az éleslátásnak a kifejezésére. Világos tehát, hogy még mindig hitt abban, hogy ő egy ilyen feladatra hivatott. Ami még igazán számított, az az volt, hogy egyes kérdések alapvetőek, mások nem. Valahol még ott volt gondolatai mélyén a renddel való régi foglalatossága, rögeszméje. Ha valamikor ezt a rendet politikai elkötelezettség által próbálta megvalósítani, most meg volt győződve arról, hogy a renddel való foglalatossága megköveteli a politikától való visszavonulást. Világos viszont, hogy a régi témák még mindig meg voltak Heidegger fejében, de azok a struktúrák, amelyeken keresztül valamikor politikai állásfoglalását szervezte meg, most átalakultak, és így egy teljesen új politikai attitűd, valamint a náci teljesen különböző megítélésének motivációjául szolgáltak. Csak e gondolkodásbeli váltás ki-

emelése során vált lehetővé az, hogy Heidegger végre képesnek érezze magát megmagyarázni, hogy az 1933-as politikai elkötelezettsége mennyiben volt hibás.

A (befejezés) vég után

Amikor ezt az interjút adta, Heidegger filozófiai megbecsülése Németországban sokkal nagyobb volt, mint valaha. A háború után egy rövid bizonytalan periódus következett, míg végül Németország legnagyobb életben levő filozófusaként ismerték el. A háború után át kellett esnie a „náciatlanítás” tárgyalásain, egy ideig nem taníthatott, majd 1951-ben hivatalosan visszaállították pozíciójába és egyetemi előadásokat tarthatott. Ez idő alatt az 1930-as évek elején írt írások kiadásával foglalta le magát és ekkor kezdte sajtó alá rendezni előadásai jegyzeteit is. Az 1935-ös metafizikai előadásai 1953-ban jelentek meg, az 1936–1940-es Nietzsche-előadások nem sokkal később. Főművét, a *Lét és idő*-t többször is kiadták, más írásaival együtt több nyelvre is lefordították. Így munkái a háború után hozzáférhetőkké váltak, új olvasótáborot toborozva, mind Németországban, mind külföldön.

Ezekben az években tovább dolgozott gondolkodásának a háború idején kialakult új irányán. Amíg nem taníthatott, kezdetben a csodálók kis körének, majd nagyszámú egyetemista csoportoknak tartott előadásokat egy új gondolkodásmód szükségességéről, a költészetéről és az új istenről. Nyelvezete, mely soha nem volt egyszerű, tovább mélyült – összetett szójátékait költői, vallásos, időnként misztikus hangvétellel fűszerezte, sőt néha versekben beszélt. Továbbra is a *Lét* kérdéseivel foglalkozott, Hölderlin, Rilke, Trakl költészetére, valamint Eckhart Mester és Angelus Silesius misztikus írásaira támaszkodva. Teológus barátainak úgy tűnt, végre visszatért ifjúkori vallásos érzelmeihez. Heidegger gondolatai ebben az időben hangulatokat és attitűdöket tükröztek, amelyek tökéletesen beilleszkedtek Nyugat-Németország háború utáni konzervatív és restaurációs hangulatába. Nem meglepő tehát, hogy Németország legmélyebb, legmélyrehatóbb gondolkodójaként ünnepelték. 1966-ig, amikor a Spiegel meginterjúvolhatta, győzelme teljesnek tűnt, de a látszatok megtévesztőnek bizonyultak. Két évvel később Németországban is diáksztrájkok bontakoztak ki, amelyek Heidegger pozícióját is megingatták. A háború utáni generációnál sokkal lázadóbb egyetemisták inkább a baloldali elvek felé fordultak, a tekintélyes személyeket kérdőre vonták náci múltjukkal kapcsolatban, és egyáltalán, a filozófiával

szemben inkább a politikát és a szociológiát részesítették előnyben. Heidegger az általuk oly élesen elutasított múlt szimbóluma lett. De őt nem lehetett könnyen legyőzni. Csodálatra méltó rugalmassággal tovább dolgozott írásainak és előadásainak teljes kiadásán, abban reménykedve, hogy ez a kiadás, valamint a benne foglalt filozófiai gondolatok gazdagsága továbbra is megőrzi nevét a filozófia emlékezetében. 1976-ban, majdnem 90 éves korában így halt meg, ezen a kiadáson fáradozva és bízva abban, hogy filozófiai teljesítményei túlragyogják majd politikai hibáit.

1933-ban a politikai életben aktív szerepet vállaló filozófusok közül Heidegger járt a legjobban, a többiek sorsa jóval zavarosabb volt. A konzervatív filozófusok oldalán Bruno Bauch úgy halt meg 1942-ben, hogy még mindig meg volt győződve a nemzeti felkelés diadaláról, amelyért harcolt. A háború után a DPG (*Deutsche Philosophische Gesellschaft* – a ford. megj.) felbomlása során nevét hamar elfelejtették. Ugyanez érvényes a DPG más kiemelkedő személyiségeire is. A csoport legidősebbje, Hermann Schwarz, még a DPG 1944 végi folyóiratában is, a „német hit” erényeit magasztalta, de a háborút követő rombolás, forrongás periódusában nyoma veszett. Felix Krueger svájci emigrációban élte túl a háborút, 1948-ban ott is halt meg, anélkül, hogy valaki megemlékezett volna róla. Max Wundt 1945-ig Tübingenben tanított, majd miután elvesztette pozícióját, csendben visszavonult 1963-ban bekövetkező haláláig. A DPG vezető személyiségei közül csak kettőnek sikerült a háború után is megőrizni hírnevét. A háború után Nicolai Hartmann elhagyta Berlint és a Göttingeni egyetemen új pozícióhoz jutott; itt tanított 1950-ben bekövetkező haláláig. Rögtön a háború után a filozófia egy hagyományos koncepciójának egyik leghatásosabb szószólójaként vált ismertté. Korai etikai és ontológiai írásait újra kiadták és ezek néhány évig jelentős sikert arattak. A filozófiai kérdések józan megközelítése, az ontológiai renddel, rétegződéssel és hierarchiával kapcsolatos foglalatosságok, valamint az objektív értékekről szóló elmélete magára vonta a filozófiai közönség figyelmét. Amikor 1950-ben meghalt, Németország egyik legfontosabb filozófusának tartották, és senki sem firtatta politikai múltját. Viszont 1966-ban, amikor Heidegger a *Der Spiegel*-nek nyilatkozott, nagyrészt már elfelejtették. A DPG belső köreinek egy másik tagja, akinek sikerült rehabilitáltatni magát: Arnold Gehlen. Az új kormányhoz unokatestvérén, Gen. Konrád Gehlenen keresztül kötődött, aki később Nyugat-Németország kémhálózatának vezetője lett. E kapcsolat segítségével Arnold

Gehlennek 1947-ben sikerült a Speyer-i akadémia szociológia tanszékén álláshoz jutnia. 1951-ben az intézmény rektora volt, majd 1962-ben egy aacheni technikai egyetemhez került. Főművét *Az ember, az ember természete és helye a világban* (eredeti kiadása 1940-ben) a háború után többször újra kiadták. A könyv, amely egy biológiaiilag megalapozott kultúrelmélet kifejtése, már az első kiadásban tartózkodott a faj fogalmának részletes tárgyalásától, ezért néhány kisebb változtatás után Gehlen újra ki tudta adni. Bár többet sohasem fogadták be teljesen az akadémiai körökbe, megnyugodhatott, hogy a filozófiai antropológia területén jelentős szerepet játszott – így is emlékeztek meg róla 1976-ban bekövetkező halálakor.

A radikális filozófusok élettörténetei hasonlóképpen változatosak. Ernst Krieck túlélte ugyan a háborút, de 1947-ben meghalt egy amerikai fogolytáborban. Hans Heyse a háború után elvesztette pozícióját Göttingenben, de továbbra is ott élt visszahúzódva, majd 1976-ban meghalt. Akárcsak a többiek, őt is hamar elfelejtették. Oscar Beckernnek végül is megengedték, hogy folytassa karrierjét, de az átélt náci tapasztalatok nagymértékű filozófiai óvatosságra készítették. A háború után nagyon keveset publikált, és amit mégis megjelentetett, az inkább a matematikai filozófia technikai problémáival foglalkozott. Bizonyos értelemben visszatért filozófiai érdeklődésének kezdeti problémájához, de félretette legeredetibb és legspekulatívabb gondolatát. A diákok csak egy kis csoportjára gyakorolt hatást, velük is inkább formális logikáról és Heidegger késői filozófiájának bonyolultságáról beszélgetett. Heideggertől eltekintve a radikális filozófusok legérdekesebb és legkreatívabb személyisége Alfred Baumler. Akárcsak a többiek, 1945 után ő is eltűnt a láthatárról, viszont, ellentétben a többiekkel, ő nem adta fel politikai próbálkozásait. Baumler naplójából kiderül, hogy az utolsó percig hitt a nemzeti nacionalizmusban. Aztán, 1945 áprilisában egy szempillantás alatt megváltoztatta nézeteit, olyan volt, mintha lepel hullott volna le szemeiről. A nácitlanító tárgyaláson, Heideggerhez hasonlóan, ő is védekezett. Állítása szerint 1933-ig nem foglalkozott politikával, és akkor is csak azért társult a mozgalomhoz, mert Hitler és mozgalma megtévesztették. Állítása szerint különben is Rosenberg volt az egyedüli kapcsolata a párttal, és nem játszott különösebb szerepet a náci rendszer kialakításában. Azt is elmondta, hogy mindig a tudomány és nem a politika égisze alatt tanított, és hogy soha nem voltak 30-nál többen az előadásain. „Ha valamilyen olcsó világszemléletet tanítottam volna a Hitler párti fiataloknak vagy az SS-nek, legalább 300-an

lettek volna minden félévben.” Mi több, még azt is kijelentette, hogy sohasem volt a nemzetszocializmus filozófusa és minden felelősséget Krieckre hárított, aki akkor már halott volt. „A nemzetszocializmus filozófusa Krieck volt, nem én” – nyilatkozta határozottan. Magánéletében viszont, Heideggertől eltérően, Baumler saját „vakságáról”, „aberrációjáról”, „politikai vétkéről” beszélt. Elismerte, hogy az erő és az erőszak rendszeréhez tartozott, hogy a tömeggyilkosság „visszataszító és teljesen ellentmond a dolgok rendjének”. A nemzeti szocialistákkal való együttműködését „hibának és örültségnek” titulálta, a kereszténységről meg a zsidóságról szóló írásait „hihetetlen elsötétülésnek” és az „elme aberrációjának” nevezte. Állításai szerint nem akart megszökni tettei következményei elől, „még akkor sem, ha ez azt jelentené, hogy hallgatásra ítélnék életem végéig”. Viszont 1945 után nem vonult teljesen vissza a politikától. 1950 után egy sor kritikai tanulmányt publikált a dialektikus materializmusról és a szovjet kommunizmusról, Alfred Baumeister és Johannes Lanz álnevek alatt. Filozófiai tevékenységét is folytatta, noha csak egy Spengler esszét jelentetett meg. Mire 1968-ban meghalt, már nagyrészt elfelejtették. Özvegyének köszönhető, aki férje utolsó írásainak kiadásán fáradozott, hogy újra az érdeklődés középpontjába került.

A náci korszak a német filozófia második nagy korszakának a végét jelenti. A korszak a neokantiánusokkal, Nietzschevel, Fregével, Dilthey-jal kezdődött az I. világháború után, és az új filozófiai irányzatok megjelenésével új erőre kapott. A korszak végét a 30-as évek politikai körülményei idézték elő, amikor lehetlenné vált a szabad gondolatcsere. A gazdasági kavarodás, a politikai bizonytalanság és a háború elvonták munkájuktól a filozófusokat, és a nácik üldöztetése következtében, vagy táborokban gyilkolták le őket, vagy emigrációba kényszerültek. A paradoxon az, hogy akiket elűldöztek, azok lettek a német filozófia képviselői más országokban. Rudolf Carnap, Karl Popper, Hans Reichenbach, Karl Hempel, Ludwig Wittgenstein, Ludwig Wausmann, Hannah Arendt és Herbert Marcuse mind angol nyelvterületen kerestek menedéket, ezért a filozófia egy teljes vonalát Németország határain kívülre irányították. A francia filozófia is hasznot húzott a német filozófiát foglalkoztató problémákból. A francia filozófusok átvették Husserl, Heidegger, Marx, Nietzsche és Freud gondolatait, és könnyedén átdolgozták őket, hiszen őket nem terhelte az 1933 után Németországra nehező csend és bizonytalanság, amely jócskán eltartott a háború utáni időkben is.

Ami 1945 után következett a német filozófiában, az mind az újragondolás szellemében történt. Maga Heidegger, élete utolsó éveiben állandóan átdolgozta a Lét történetét, amelyet először 1930-ban fogalmazott meg, és melyről egyre több, új változat készült a későbbiek során. Mások visszatértek a német filozófiai idealizmus nagy hagyományaihoz, újra felfedezték Marxot, ismét foglalkozni kezdtek a logikai analízis teljesítményeivel, átvették a jelenkori angol-amerikai gondolkodás módszereit és stílusait, vagy a legújabb francia divatot utánozták. Sok ötletet és tudást öltek ezekbe a próbálkozásokba, de hiányzott belőlük az az erő és eredetiség, amely 1870–1933 között jellemezte a német filozófiát. Rögtön a háború utáni években úgy tűnt, hogy a radikális és konzervatív filozófusok közti állandó harc ez utóbbiak javára dől el. A közvélemény szerint a nemzetszocializmus értékhiányban szenvedett, ezért az értékekről, hierarchiáról és az objektív létről szóló filozófiai diskurzusok újra fontosnak és időszerűnek tűntek.

A háború utáni évek konzervatív hangulatában kényelmesen elfelejtették, hogy Bauch, Hartmann és követőik az értékelméletet a nemzetszocializmus elvei szerint dolgozták ki. A DPG filozófiai és politikai tevékenységét elfelejtették, és elkerülték Nietzsche-t, mint az értékek kritikusát és a náciizmus filozófusát. Érthető ugyan, hogy a német filozófiának a háború után egy „felépülési, újragondolási időre” volt szüksége, de ez lassan fátyollá sűrűsödött, mely mögött sürgős és lényeges kérdések maradtak rejtve. A döntő tényezők, amelyek megakadályozták, hogy egy életképes filozófia alakuljon ki, a náci korszak történései voltak, és a német filozófia azon képtelensége, hogy tanuljon ezekből. Nagy történelmi események gyakran vezetnek nagy filozófiai áttörésekhez (pl. a francia forradalom és a napóleoni hódítások idején), de ugyanakkor vezethetnek csendhez is. Az Európát megrázó események nem okoztak áttörést a német filozófiában, mintha a nemzetszocializmus története és filozófiája fölöslegessé tenne mindenféle filozófiai analízist. Csak néhány rendíthetetlen marxista áldotta meg őket a korról szóló feljegyzésekkel. A II. világháború óta Németországban kiadott filozófiai munkák és cikkek ellenére egy hosszú, sűrű csend jellemzi azokat a kérdéseket, amelyeknek a legfontosabbaknak kellett volna lenniük. Ezek a filozófiára és a filozófiának a politikához való viszonyára vonatkoztak. A megmaradt német filozófusok, vagy az akkor felnövekvő fiatal filozófusi nemzedék képtelen volt rálátni a náci rendszerre és feltenni a kérdést, hogy az mit mond nekik a filozófia természetéről, szerepéről, a politikához való viszonyáról és a filozófiai politika lehetőségeiről, határaitól. Heidegger tettei

és tétlensége azokban az években az egész német filozófia, sőt az egész német társadalom állapotának tünete. „Szűkös magyarázata, mindenféle tagadás hiánya, hallgatása a Tömeggyilkossággal (Németország és Európa felelősségével) kapcsolatban, tulajdonképpen az egész német társadalomra jellemző volt, és még máig nagy kérdőjel maradt. Bárkinek, aki akkoriban nőtt fel, és kíváncsi volt a közeli múltra, ezek ismerős és előrelátható kerülmények voltak, egy egész társadalom próbált meg felejteni, a filozófusok pedig túl készségesen vettek részt e tömeges rádiózásban. Az 1933-ban kihagyott filozófiai lehetőségeket nem pótolták be 1945-ben, a náci korszak befejeződésekor sem. Az erkölcsi szegénység és nem a megértés igénye vezérelte a német filozófusokat, ezért megpróbálták elfelejteni korábbi politikai tevékenységeiket. Elvágták a saját múltjukhoz kötődő szálakat, és újrakezdték abba-hagyott dolgaikat. Azon igényüknek megfelelően, hogy minél hamarabb felejthessenek, a német filozófusok még egyszer kudarcot vallottak abban, hogy az igazság és az erő keresztesződési pontján reflektáljanak a filozófia és a politika problematikus viszonyára, a krízis, a nemzet, a vezetős szerep, a rend fogalmainak addigi használatára. Kihagyták azt az egyedülálló lehetőséget, hogy saját hibáikból tanuljanak, és egyre mélyebbre süllyedtek az egyre újabb, egyre kidolgozottabb, egyre előreláthatóbb kerülmények és tagadások ingoványába.

Székely Andrea fordítása

Tisztogatás: Freiburg 1933

TAMÁS GÁSPÁR MIKLÓS

Martin Heidegger, a huszadik század egyik legnagyobb gondolkodója, ezt mondta 1933. november 1-jén Freiburgban (szó szerint idézem): „Der Führer selbst und allein ist die heutige und künftige deutsche Wirklichkeit und ihr Gesetz. Lernet immer zu wissen: von nun an fordert jedwedes Ding Entscheidung und alles Tun Verantwortung. Heil Hitler.” (Vagyis: „A Vezér [a Führer] önmagában és egyedülállóan [ist] a mai és eljövendő német valóság és [annak] törvénye. Tanuljátok meg mindig tudni: mostantól kezdve minden egyes dolog elhatározást és minden tett felelősséget követel. Heil Hitler.”) Az idézet sok helyen előfordul, én Michael Haller tanulmányából merítem, in: *Die Heidegger-Kontroverse*, hg.v. Jürg Altwegg, Frankfurt: Athenäum, 1988. A tények elég egyszerűek, a legjobban Hugo Ott könyve foglalja össze őket: Martin Heidegger: *Unterwegs zu seiner Biographie*, Frankfurt/New York: Campus, 1988. A téma hazai időszerűségét az is adja, hogy megjelent Heidegger hírhedt rektori beszéde, in: Heidegger: *Az idő fogalma* (stb.), s. a. r., ford. Fehér M. István, Budapest: Kossuth, 1992 és Fehér M. István kiváló monográfiája, *Martin Heidegger: Egy XX. századi gondolkodó életútja* (jav. bőv.), Budapest: Göncöl, 1992. Fehér M. 1933/34-es fejezete szükségtelenül enyhén ítéli meg Heidegger náci korszakát, de ez persze lelkileg érthető ezekben a számonkérőszékes időkben. Könyvét egyébiránt az érdeklődő olvasó jóindulatába bátorodom ajánlani. Nos: Heidegger 1933-tól 1945-ig a náci párt tagja volt, náci minisztériumi segítséggel került a freiburgi rektori székbe, tevőlegesen hozzájárult az aka-

démiai autonómia leépítéséhez, följelentéseket írt zsidóbarátok és pacifisták ellen, üldözte a katolikusokat (ne feledjük, a Horst-Wessel-Liedben az is áll, hogy „Rotfront und Reaktion erschossen...”!) nemzetiszocialista indoktrinációs nyári táborokban vezényelt gyalogmeneteket; a háború után pedig rendíthetetlenül hazudozott mindenről.

Ilyen ember sok volt – no de Heidegger nem volt egyszerű karrierista és konformista. A náci pártjelvényt Rómában is viselte – ahol nem volt kötelező –, miközben Karl Löwith nevű zsidó barátjával sétálgatott (ahogy ez már ilyenkor lenni szokott, legközelebbi barátai persze mind zsidók voltak...) az aventinusi lankákon. Satöbbi. Nem, Heidegger nem szorult rá, mint némely vasúti tisztviselők, hogy náci legyen. És arra végképp nem volt szüksége, hogy a megfelelő óvatossággal 1945 után is kitarson nézetei mellett. És ha csupán karriernáci lett volna, még akkor sem kellett volna ezeket mondania a rektori beszédében (a szöveg kelet-európai áthallásaiért nem a szerző, hanem a történelem a felelős):

„A német diákság eltökéltségéből, hogy a német sors mellett végső ínségében is kitarson, már akarat fakad az egyetem lényege iránt. Ez az akarat igaz akarat, amennyiben a német diákság az új diáktörvény által önmagát saját lényegének törvénye alá helyezi, és ezáltal ezt a lényeget legelőször is körülhatárolja. Önmagunknak törvényt adni [a szónok itt elfelejti, hogy egy *rendelet* pusztá végrehajtásáról van szó...TGM]: ez a legmagasabb rendű szabadság. A sokat ünnepelt ‘akadémiai szabadság’ kiutasíttatik a német egyetemről, mivel ez a szabadság inautentikus, mert csak tagadó volt. [Hajjaj! TGM] Túlnyomórészt gondatlanságot, a szándékok és hajlamok tetszőlegességét, a cselekvésben és cselekedni hagyásban való kötetlenséget jelentett. A német diákok szabadságának fogalma visszavezettetik most a maga igazságához. Belőle fejlődik ki a jövőben a német diákság kötődése és szolgálata”, majd: „A három kötődés – a népen *keresztül* az állam sorsához a szellemi elhivatottságban – a német lényeg számára egyformán eredeti. A belőle fakadó három szolgálat – munkaszolgálat, honvédelmi szolgálat és tudásszolgálat – egyformán szükségszerű...” (*Az idő fogalma*, id. kiad., Fehér M. ford., pp. 69/70.) Nem kell roppant elmeél annak belátásához, hogy ez a szöveg *pudvás*.

Mitől jön a pudva?

Mitől *áll bele* (sit venia verbo) a pudva egy ilyen Heideggerbe? A mentegetők azt mondják, ez még nem náciizmus, ez csak a nemzeti-konzervatív „forradalom” (Spengler, Moeller van den Bruck, Carl Schmitt, Ernst Jünger etc.) világnézete. Egyrészt ezek az urak a náciizmus előfutárai voltak, és annyi közülük van az általam kedvelt angolszász konzervativizmushoz, mint az Ösiségkutató Barantázó Aranykopjások Fővezérségének és a Koppány nembeli Karául Horváth fia János Györgynek (remélem, ő Sturmbannführer, helyesen adtam meg Önnek kicsi címet!!), másrészt Heidegger (noha fölülírotthoz hasonlóan csodálta Schmitt és Jünger géniusztát – ki nem csodálja?) nem volt holmi *deutschnational-völkisch* „népnemzeti-konzervatív”, hanem rendes, igazi, mély nemzetiszocialista. Carl Schmitt jellemtelenségből kifolyólag „fejlesztette tovább” a Führert, de Heidegger (noha némi professzoros szarházáság tőle sem állt messze) nem. Carl Schmitt az NSZK alkotmányosságában is közre tudott működni a maga sportosan rugalmas gerincével, de Heidegger mindhalálg a szabadelvű konstitucionalizmus és a „technika” búvuszóval sifírozott modernség *halálos* ellensége maradt – ezért ő ma a poszt-újbaloldal (igen, bal, nem jobb, édeseim) védőszentje Dél-Kaliforniában, Tokióban és más *deutschnational* horhosokban.

Szóval mitől állt ez beléje?

Hát elsősorban filozófiájának mélységes forradalmisága miatt. Azt, hogy a Szókratésszel elkezdődött „nyugati-metafizikai” hagyomány elvetendő, már Nietzsche is gondolta, csakhogy ő még azért, mert szerinte a klasszikus-racionális metafizika megöli az Eletet (egészen pálosán, evangélikusan a „bötü” ellen), mert el-lentmond a heroikus morálnak, amelyből majd a felsőbb ember kinő, satöbbi. Ám Heidegger mást hisz erről. Nem azt, hogy a „nyugati-metafizikai” hagyomány téves vagy morálisan előnytelen, hanem sokkal radikálisabban – azt, hogy az egész tradíció inautentikus, mert az éleai iskola óta valahogy elfelejtettük a Létet, amelyet (igazságfogalma miatt) a klasszikus-racionális filozófia mint valami külső-meglévőt fog föl, ezáltal a szubjektumot létfölöttiként, léten-kívüliként érti meg. Ezt a keresztyén gondolkodásmód avval súlyosbítja, hogy a Teremtő fogalma révén a „világról” mint holmi csinálmányról töprenkedik, szintén a Lét

fölébe (mellé) helyezvén a spiritualitást (az elmét, a lelket, a Szentlelket etc). Ezért szegény jó Nietzsche-t radikálisan át köll értelmezni.

„...Amikor az igazság csak ‘illúzió’, ‘képzeltetés’, tehát valami valóság-nélküli, akkor valótlanság (Entwirklichung) lesz belőle, gátlás, sőt, az élet megsemmisítése. Az igazság ekkor már nem az élet föltétele, nem érték, hanem értéktelen [Unwert]. [...] Lennie kell értéknek, a perspektivikus életfokozás föltételének, amely értékesebb, mint az igazság. Csakugyan így szól Nietzsche: ‘a művészet többet ér mint az igazság’ [Der Wille zur Macht &. 853. IV]. ... Nietzsche szava: ‘azért van művészetünk, nehogy az igazságba tönkremenjünk’ [op. cit., 822] [...] A művészetet itt metafizikailag fogjuk föl mint a létező föltételét, nem pusztán esztétikailag mint élvezetet, nem pusztán biológiai-antropológiai mint az élet és az emberség kifejeződését, nem pusztán politikailag mint egy hatalmi állás nemzését. [...] A művészet az igazságnak mint illúzióknak a metafizikai ellentéte.” (Heidegger: *Nietzsche I*, Pfullingen: Neske, 1961, pp. 499/500.) Finom átsátozás. Nietzsche éppen azért lett a századelőn az Ady-féle radikális *avant-garde* nagy ihletője, mert a nem-deszkriptív, az expresszív művészetelmélet legmodernebb képviselője volt. Ez itt elsuvad. Heideggernél: csak semmi élvezet. (Érdekes, hogy a legheideggeribb Nietzsche-esszé a nem-morális igazságról két magyar folyóirat – a Nagyvilág és az Athenaeum – is közli ebben a hónapban. Terjed a dél-kaliforniai poszt-újbal.)

A művészet Nietzsche-nél nem mint az igazság „ellentéte” válik példaszerűvé (paradigmatikussá), hanem mint az életigazság (pathosz) megtestesülése. Heideggernél – amint azt két óbaloldali szellemrokona, Adorno és Walter Benjamin a náciokról írva megfigyelte – a Léte csak művésziileg tárható föl, olyan művészettel, amely fölött nincs többé racionális kontroll (ki mondhatja már meg, hogy valamely elbeszélés „igaz”-e, „hiteles”-e, „stb.”-e még); amit a „sorsmegragadott lényegmegragadó” közösség (nem konstruált, hanem a nemzeti sorslényegből született Mozgalom) mint autentikus (= hiteles) érez át, az művésziileg „világszerűvé” válik, ezáltal Létté – tetszik még követni? csakugyan nincs sok értelme, de ez nem az én hibám; türelem! –, tehát az igazság kérdése csakugyan nem merül föl többé. Voilá! Sőt: hopplá. Mindebből a rejtélyes módon „létbe gyökerezett” abszolút önkény „jön ki”. Ezért a nagy homály. Az önkény (döntés) erkölcsi ítélettől mentességét csak az adhatja meg, ha a Mozgalom lefosztja a Létről a „hamisan”-történetit. A Führer maga létezőlegesen a német valóság, az egész, cakkumpakk. Ami nem

„jön jól”, az nem-Lét. A művészet dinamikus létdekoráció, amely mintegy beleég a Létbe, amely fogalma szerint bírálhatatlan. Hiszen a bírálat művésztelen (randa) spiritualizmus-racionalizmus. Ha bármit *csinálnak* („technika”) és nem nő magától, bírálható. Tehát a Mozgalom, a Führer nem cselekszik, hanem Van. (Vö. Richard Wolin: *The Politic of Being*, New York: Columbia University Press, 1990 és Jacques Derrida: *De l'esprit*, Párizs: Galilée, 1987.)

A forradalom, amelyet nem csinálnak, hanem amely a csoportból növekszik: ez a náciizmus.

MaNcs, 1992. december 3.

Az utolsó Pompeji

... persze, el lehetne játszódzni azzal, hogy Jelenkor, Pompeji, két név, ki kicsoda, alter (oltári) ego, *formája* szerint Jelenkor, *lényege* szerint viszont Pompeji, a Vendég, a Jelenkor, hm, biztosított teret az utolsó Pompeji-számnak, utolsó Pompejiben jelenkorunk ...

... mint ahogy megidézhethetnénk az arzanói kisgyereket, aki dolgozatában panaszolja fel tanítójának, nem érti a Pompejibe szervezett kirándulást, az ő falujuk amúgy is lerobbant, szeretett volna valami *épet* látni végre ...

... vagy a recenzens foghatná az *anyagot*, ahogyan a szövegek „spontánul” szerveződnek, mondván, íme, így állnak össze a kedvenc szerzők szövegei, de nem, álljon *kinek-kinek a maga számára* össze ...

... netán idézzük a búcsúzó szerkesztőket (Laczkó Sándor, Szilasi László): „Organikus kis történet ez. Nincs vele semmi baj...” és megint három pont

... esetleg üssük fel a *tíz évvel* ezelőtti Harmadkor-antológiát (hogy *előtörténete-e* – előjáték! – a Pompejinek, számunkra most nem annyira lényeges, de figyeljünk ismét csak a nevekre: Harmadkor – Pompeji – Jelenkor, ha értenék a névmágiához, ebből a rájátszásból kiolvasnám a csillagok állását, khm), olvassuk Darvasi László (ő is kedvenc) Fantom c. versét, amely a Pompeji alcímet viseli, idézhethetnénk akár hosszabban is, „...Kedig folyékony történet volt ez,/ hogy előlről, hátulról is az Én. Ó a láva is./ ÉN, ÉN, az irodalomember, azki ettől fantom,/ azkik ójják bennem az nyavolás hiányuk,/ azkiknek hangját csinyálom.// És ha, mint fenéktelen szájból az szó, lukból ürülég,/ elmozdulok (szököm), máris velem mozdulja magát az Egész (szökik) ...

[„A Takáts József ötletéből alapított *Pompeji* című negyedévente Szegeden megjelenő irodalmi, művészeti, bölcséleti folyóirat 1998 őszén azért fejezi be működését, mert egy évtized nagy idő, és a ritka megjelenésű, nagy terjedelmű, antológia-szerű, profi intézmény és management nélküli periodikák ideje lejárt. Mert a szerkesztők szép lassan elfogytak, mert a munka törekeny belső arányai megbillentek, a nehezülő pénzszerzés miatt a tulajdonképpeni szerkesztést immár állandóan veszélyeztető mértékben módosultak, majd végképp felborultak. Mert helyesnek gondoljuk ha nem is a csúcson, legalább nem a lejtőn abbahagyni. Mert véges az energia és véges az idő, és amit jobban csinálni már nem tudunk, azt nem érdemes.” (Részlet a szerkesztők „Az Olvasóhoz” című levelükből)]

... nézzük a „Táncoló szatír” Pompeji-figurát, amint cselekszik, történetei vannak Podmaniczky Szilárd szerint, ötödik évfordulóra készítette ezeket a grafikákat, és, matematikailag, még

csak (most már?) nem is felezett. „Testével ki text ebben a táj-
ban.”, pontot tesz a végére Darvasi.

Demeter Szilárd

Látás és láttatás.

Ludwig Wittgenstein: Előadások az esztétikáról

(Latin Betűk, Debrecen, 1998)

A korai Wittgenstein nyilván a kimondhatatlanság – ha nem az értelmetlenség – szférájába utalta volna (utalta?) az esztétika kérdéseit. Később azonban megteremtette azokat a – meglehetősen újszerű – kereteket, amelyeken belül az esztétikai kérdések (is) újra elgondolhatókká váltak számára. S habár írásaiban mellőzte ezt a témakört, előadásokat mindazonáltal tartott róla, például Cambridge-ben, 1938 nyarán. Ezek az előadások, amelyeket a hallgatók jegyzetei alapján rekonstruáltak, *Előadások az esztétikáról* címmel 1998-ban jelentek meg magyarul a debreceni Latin Betűk kiadónál. A kiadó mindenesetre számot vet előszavában azzal, hogy „Ezt a könyvet *nem* Ludwig Wittgenstein írta, nem is olvasta, s meglehet, a kiadásához sem járult volna hozzá”, de úgy véli, hogy, mivel Wittgenstein több nyilatkozatában is hangsúlyozta, mennyire fontos számára az esztétika, igazán nem érdektelen „az egyetlen olyan szöveg” megjelentetése, amely „kifejtett formában tartalmazza az osztrák-brit filozófus rendhagyó, izgalmas esztétika-konceptióját.”

Ezek az előadások a már kibontakozóban levő nyelvjáték-konceptió jegyében születtek, bár a filozófus még nem él bennük ezzel a terminussal. A megközelítés tehát – tág értelemben – nyelvfilozófiai, Wittgenstein azoknak a kifejezéseknek a használatát elemzi, amelyeket esztétikaiaknak nevezünk. Az esztétika így mint mindennapi beszédhelyzeteink egyik fajtája kerül tárgyalásra. Ebből viszont az a probléma adódik, amelyre a fordító, Mekis Péter hívja fel a figyelmet utószavában: mindeddig az *esztétika* kifejezés nem ebben az értelemben volt használatos, hiszen megszoktuk, hogy elsősorban művészetelméletet értsünk alatta. Tehát: „vajon az *esztétika* szó mindennapi használatához jutunk-e így? *Mi*, mindeddig, nem így használtuk. Ha Wittgenstein meggyőz bennünket igazáról, akkor újítanunk kell a nyelvünkön. De nem merőben antiwittgensteini az ilyen reform? Ki kell zökkennünk mindennapjainkból, hogy eljuthassunk az új mindennapokhoz?” Ez persze amúgy is a „késői” Wittgenstein filozófiai hozzáállásának egyik alapkérdése, s habár felfüggeszthető, mint a fordító mondja, mégsem téveszthető szem elől.

Hogyan működik tehát az esztétikai melléknevek (azaz esztétikai értékeket jelölő szavak) alkalmazása, illetve esztétikai ítéletek alkotása a mindennapi nyelvhasználatban? Első megközelítésben ez annak a kérdése, hogyan sajátítjuk el például az esztétikai mellékneveket. A válasz, a *Filozófiai vizsgálódásokat* megelőlegező

módon, az, hogy az esztétikai mellékneveket mintegy „indulatszavakként” sajátítjuk el, azaz – úgymond – belenövünk használatukba.

Amint azonban az esztétikai ítéletek kerülnek szóba – azaz a tulajdonképpeni „esztétikai” viszonyulás –, kiderül, hogy „a való életben” az esztétikai megítélésnél ezek a melléknevek alig jutnak szerephez. „Az ilyenkor használt szavak közelebbi rokonai a *helyesnek (right)* és a *megfelelőnek (correct)* – ahogyan ezek a mindennapi életben használatosak –, mint a szépnek és az aranyosnak.” (10. o.) A megtanult, reakció-szerű gesztus-alkalmazáshoz képest tehát a szabálykövetés egy másféle módja lendül játékba, amennyiben aszerint *ítélünk meg* valamit, hogy megfelelő-e bizonyos szabályrendszernek (amelyet nem föltétlenül *beláttunk*, hanem *elsajátítottunk* már). Hasonlóképpen működnek az úgynevezett „esztétikai reakciók” is, amelyek közül Wittgensteint az „esztétikai feszélyezettség” (amikor valamit nem-megfelelőnek érzünk, hogy aztán a hiányosnak tartott mozzanat korrekciójával esztétikailag megfelelővé tegyük azt, vagy csupán felismerjük a hiányos mozzanatot), illetve az „esztétikai zavarodottság” (amikor egy bennünket ért élményre keresünk magyarázatot) jelensége érdekli igazán. Az ítélet, a feszélyezettséget feloldani képes korrekció és az élményre adható magyarázat viszont többnyire szintén gesztusként működik, persze úgy, hogy, mivel a szabályoknak való megfelelés mikéntjére utal, megértése előfeltételezi annak a szabályrendszernek az elsajátíttóságát, amely a gesztust egyáltalán lehetővé teszi. Tehát mind az ítéletek, mind a reakciók azáltal működnek, hogy a szabályok háttérstruktúrájára utalnak. „Az ítélet egy gesztus, *ami az ítéletben ki nem fejtett cselekvések hatalmas struktúráját kíséri.*” (22. o.) Ez az értelme annak, hogy „Ahhoz, hogy világosan lássunk az esztétikai kifejezések kérdésében, életmódokat kell leírnunk.” (uo.)

Amennyiben azonban az ítélet lehetősége valamely terület szabályai ismeretének a függvénye lesz, a hozzáértés fogalma válik központi kategóriává, a hozzáértésé, amely a szabálykövetéshez képest a szabályértelmezés képességének többletét hordozza. Ebből adódik aztán az a nehézség, amely az esztétikai ítéletalkotás két területén jelentkezik. Az egyik eset az, amikor ítéletünk tárgya számunkra többé-kevésbé idegen kultúrához tartozik. Ebben az esetben ahhoz, hogy esztétikai ítéletet alkothassunk, az ítélet tárgyat értelmessé tevő életmódot kellene rekonstruálnunk. Ebben viszont megfordul a szabálykövetés és -értelmezés eredeti sorrendje: a szabályértelmezés lesz elsődleges a szabályismerethez

képest, ítéletünk tehát mindenképpen külsődleges lesz, még ha adott esetben helytálló is.

A másik esetben, a művészet területén, maga a megfelelés-kritérium válik kérdésessé. Értelmezhető-e a műalkotás a szabályoknak való megfelelés függvényében? Ezzel kapcsolatban úgy áll a dolog, hogy bizonyos szabályok megléte feltétele ugyan a műalkotások létrejöttének és értelmezhetőségének, megítélésük viszont, bár előfeltételezi a hozzáértést, nem történhet ezek alapján: „Egy Beethoven-szimfóniával kapcsolatban nem beszélünk megfelelésről. Egészen más dolgok kerülnek szóba. Nem beszélünk az óriási műalkotások (*tremendous things in art*) értő megítéléséről (*appreciating*). Bizonyos építészeti stílusokban az ajtó megfelelő, és ezt valóban meg is ítéldjük (*appreciate*). Egy gótikus katedrális azonban még véletlenül sem találunk megfelelőnek – egészen más szerepet játszik az életünkben. Az egész játék más. Éppúgy más, mint amikor megítélünk egy embert és egyfelől azt mondjuk rá, hogy ‘Jól viselkedik’, másfelől pedig, hogy ‘mély benyomást tett rám’.” (17. sk. o.) Mit jelentsen hát a hozzáértés a műalkotás esetében? Körülbelül ezt: „látni, mi a titka”.(15. o.)

Ennek azonban messzemenő következményei vannak – mégpedig annak a kommunikálhatósága kapcsán, amit „meglátok” a műalkotásban. „Ha Schubert egy darabját úgy jellemzem, hogy melankolikus, ezzel mintegy arcot kölcsönzök neki (nem pedig a tetszésemnek vagy nemtetszésemnek adok hangot).” (11. o.) De láttatható-e az az arc, amelyet adok neki? Más szóval: kommunikálható-e az élmény? Ez annál is inkább nehézséget jelent, mivel az élményre adott/adható magyarázat nem oksági természetű. Innen adódik az a riasztónak tűnő következtetés, hogy: „Aki egyetért veled, egyszeriben meglátja az okot is” (35. o.), illetve: „ha nem értene egyet, nem ez volna a magyarázat” (40. o.) De nem vezet-e ez vissza a tetszés-nemtetszés meglehetősen szubjektív mezejére? Nos, nem, mivel olyan „egyetértés”-ről van szó, amely szintén többletet feltételez: az aspektuslátás és -váltás képessége mellett a láttatás lehetőségének a többletét. Az aspektuslátással és –váltással kapcsolatban rendkívül szemléletes Wittgenstein példája, amelyben elbeszéli egyik élményét, éspedig azt, amikor *rájött*, *hogyan* kell bizonyos Klopstock-verseket olvasni ahhoz, hogy „szóljanak”: „Elolvastam a verseket és meglehetősen untattak, de amikor ezen a sajátos módon, figyelmesen újraolvastam, elmosolyodtam és felkiáltottam: ‘Hát ez nagyszerű!’ stb. De az is megeshetett volna, hogy meg sem szólalok. (...) De a fontos az, hogy egészen másként, figyelmesebben olvastam a verseket, és így szóltam a többiekhez: ‘Figyeljetek! Így kell olvasni őket.’” (12. o.)

Az aspektusváltás tehát azt jelentené, hogy mintegy „beugrik” az igazi megoldás. Csakhogy ez a „beugrás” nem merül ki abban, hogy valami elégedettséggel tölt el. Legalább ugyanilyen mértékben arról is szó van, ami az elégedettség feltétele, tehát ami elégedettséggel tölt el, *ha* bekövetkezik. Az élményre vágyott magyarázat nem lehet pusztán pszichológiai, a műalkotás hatása ugyanis leválaszthatatlan a műalkotásról. „Hajlunk rá, hogy ‘egy műalkotás hatásáról’ beszéljünk; érzetokról, képekről stb. Ilyenkor önként adódik a kérdés: ‘Miért ezt a menüettet hallgatod?’, és hajlunk a válaszra: ‘Hogy ebben és ebben a hatásban részesüljek.’ És maga a menüett nem számít? – *ezt* hallgatjuk; megtette volna egy másik is?” (54. o.)

De hogyan láttatható az élmény, ha klasszikus értelemben vett magyarázat nem lehetséges? Marad az a lehetőség, hogy mintegy hasonlatot alkalmazunk arra az egységre, amelyben az élmény és kiváltója nem különíthető el egymástól. Ez viszont akkor lesz helytálló, ha „illik” rá. Ez is egyfajta „beugrás”, ez azonban már azért lesz kommunikálható, mert az élményhez való kapcsolhatóságának lehetőségei előhívják azokat a struktúrákat, amelyek a másik ember számára megjeleníthetők, „hogyan értettem” azt, ami az élményt hivatott leírni.

Mekis Péter egyebek között éppen a hasonlat rehabilitálásában látja az egyértelmű fordulópontot Wittgenstein esztétikai gondolkodásában a *Tractatus* attitűdjétől még csak részben elhatárolható *Előadások az etikáról*hoz képest. Az etikai előadásokban Wittgenstein még azon a nézeten van, hogy „etikai-esztétikai kérdésekről szólván, legfőképpen pedig (abszolút) értékítéleteinkben – visszaélünk a nyelvvel.” És miután megállapítja, hogy vallási, etikai, esztétikai kijelentéseink voltaképpen hasonlatokként működnek (a reaktív – köznyelvi – értelmet hasonlítjuk az abszolúthoz – az etikaihoz), tagadja ezeknek a hasonlatoknak a relevanciáját, hiszen az abszolút értelem, *amelyhez* hasonlítunk, *voltaképpen* nem létezik. „Egy hasonlat *valaminek* a hasonlata kell, hogy legyen. Ha pedig egy tényleg egy hasonlat segítségével le tudok írni, arra is képesnek kellennem, hogy elhagyjam a hasonlatot, és anélkül írjam le a tényeket.” Ezzel szemben az esztétikai előadásokban Wittgenstein a tudás „egy lényegesen tágabb fogalmával dolgozik, mint amit a tények egyszerű ismerete jelent, a hasonlatot legitim nyelvi jelenségnek tekinti, és ami a legfőbb: óva int attól, hogy felsőbb mechanizmusnak tekintsük a logikát.” A hasonlatnak tehát korántsem kell kísérletet tennie valami magasabbnak a kifejezésére (miként az etikai előadásokban). „Hasonlóságokat keresünk, hogy megragad-

hatóvá tegyük valamely felismerni vélt, de korántsem formalizálható szabályszerűséget” – eleve nem lévén stabil vonatkoztatási rendszer, amelyhez képest azokat jellemezhetnénk.

Emeljünk ki még két lényeges szempontot Mekis Péter utószavából. Az egyik az a kérdés, hogy egy konkrét mű megítélése mennyiben tekinthető folyamatszerűnek, ha a megértés aktusa punktuális. Csakhogy egy adott mű megértése nem „egyetlen rejtvény megoldását”, hanem „rejtvények és megoldások hálózatát” jelenti a befogadó számára, „az időről-időre beugró megfjtések és a nyomukban fellépő zavarodottság játékával.” A másik pedig az, hogy Wittgenstein, bár az általa erőteljesen bírált megközelítési módokat (elsősorban a pszichologizmust) mint rábeszélést *leplezile*, saját diskurzusát is „csábításként, rábeszélésként, egy gondolkodási stílus melletti propagandaként” jellemzi. Van azonban egy lényeges különbség, ami abban áll, akárcsak a műalkotások megítélésénél, hogy van aki tudja, miről beszél, van aki nem, van aki számot vet azzal, mi az valójában, amit gyakorol, van aki nem. Igaz ugyan, hogy Wittgenstein egyértelműen és bevallottan meg akar győzni bennünket, de ezt egy olyan alapállásból teszi (és többek között éppen erről akar meggyőzni), amely nem tartja fenn magának a magyarázó-megfjtő igazlítás státusát, hanem azt vallja, hogy maga is egy szinten helyezkedik el mindazokkal a jelenségekkel, amelyekre rákérdez. És ami a legfőbb: nem pusztán vallja ezt, de valóban gyakorolja is.

Balogh Brigitta

Neumer Katalin: Gondolkodás, beszéd, írás
(Kávé Kiadó, 1998)

„Határutak: Ludwig Wittgenstein késői filozófiájáról” (1991), valamint „Tévelygések a nyelv labirintusában” (1995) című művei által kínált részben filozófiai, részben irodalmi vizsgálódásait követően újabb „nyelvfilozófiai csemegével” jelentkezik Neumer Katalin. A „Gondolkodás, beszéd, írás” problémaköre már az 1995-ben megjelent tanulmánykötet (Tévelygések...) előszavában körvonalazódik. A szerző célja a wittgensteini filozófia kontextusából kilépve a nyelv használatelméletének, önkényes voltának, nyelv és gondolkodás egységének vizsgálata a 18. századi nyelvelméleti munkákban, illetve ezen kérdések és a relativizmus problémája közti összefüggések feltárása. Az 1995-ben megelölegezett téma a későbbiekben részleges módosításokat szenved el, így a könyv középpontjába a nyelv és a gondolkodás

viszonyának, illetve a relativizmus és univerzalizmus problémájának irányából vizsgált beszéd és írás problémája kerül.

Jelen művében kettős igénnyel lép fel a szerző: egyrészt a 18. századi nyelvelméletek számbavételére, másrészt ezekben a nyelvelméletekben körvonalazódó problémák összefüggésbe állítására és rendezésére törekszik egy, akár Wittgenstein késői filozófiájából is visszautalható, kivonható problématerképen. A filozófiatörténeti igény egy rendszerező, problematizáló törekvással egészül ki.

Fejtegetéseinek központi tétele a következőképpen foglalható össze: az univerzalizmus – relativizmus vita, illetve a nyelv és gondolkodás közötti szükségszerű vagy esetleges kapcsolat feltételezése, bármelyik alapállás elfogadása nemcsak két nyelvelmélettípus szigorú elkülönítését és szembeállítását, hanem a nyelvelméletek „egymásba-átjátszását” is biztosíthatja. Ez utóbbi a problematizálás és aktualizálás eredendőbb lehetőségének tekinthető. Elhamarkodott Neumer e módszertani opciójának leegyszerűsítő, redukcionista törekvésként való értelmezése. Elemzéseinek ismeretében ennek ellenkezője állítható. Az osztályozó és egyszersmind általánosító filozófiatörténeti szempontok feszültségében, elhajlási terében a kérdés kibontakozása érhető tetten.

Beszéd és írás viszonya a nyelv szerepének meghatározása révén körvonalazható. A szerző az általa javasolt és vizsgált probléma hármas tagolódására hívja fel a figyelmet. Ily módon a gondolkodás (mint ész) és nyelv (mint kifejezés), a beszéd és írás nyelve, valamint a beszélt és írott nyelv közti különbségtétel elemzése válik elsődlegessé. A továbbiakban három tételértékű, már-már banálisnak tekinthető megállapítás ismertetésére és rövid elemzésére szorítkozom.

a) Az észhasználat, illetve a reflexió már mindig nyelvhasználatot feltételez. A félreértések elkerülése végett hangsúlyozom, hogy nem az ész vagy a nyelv primátusának bizonyítása, hanem a nyelvhasználat „lényegének” át- és megvilágítása tekinthető az elemzés céljának. Mind a gondolkodás, mind a nyelv (mint kifejezés) tematizálása annyiban lehetséges, amennyiben mint gondolkodási, illetve nyelvi aktust értjük. Meghatározó ebből a szempontból Condillac felfogásának elemzése. A cselekvésnyelv mint kvázi-természetes nyelv és a mesterséges nyelv közti különbségtétel a szimultaneitás és a szukcesszivitás, vagyis valaminek a kimondása és a kimondotról való elmélkedés lehetősége közti megkülönböztetésre vezethető vissza. Az „észlelésben egyidejűként adott” a nyelvben való megkettőződés révén tesz szert a „világos és

elkülönített” minőségére. A nyelvhasználat ily módon az ész állandó korrekciójának lehetőségfeltétele.

b) A beszéd és írás nyelve közti különbségtétel a fenti megkülönböztetés analogonjaként határozható meg. A beszéd nyelve nem redukálható az írás nyelvére – hangzik a 18. századi megállapítás, ugyanakkor a dialógusként felfogott beszéd mint a „témától” való elhajlás terepe mindig az írás nyelvének korrekciójára szorul. Az írás nyelvében a grammatikai aspektus válik hangsúlyozottá. Az ily módon körvonalazódó viszony korántsem egyértelmű. Az arisztotelészi meghatározás (gondolkodás:beszéd:írás) értelmében az írás legfeljebb kettős tükröként értelmeződik. A korrekciós lehetőség megengedett, de nem szükségszerű. Az ebből származó nehézségeknek a nyelvtanulás különböző (Comenius, illetve Locke által meghatározott) koncepciói révén való feloldása részleges. A kiindulótételt figyelembe véve: a beszéd mindig többlettel rendelkezik az írással szemben. Viszont a „többlet” tárgyalása impliciten az ideák forrásának kérdéséhez vezet vissza.

c) A beszélt és írott nyelv közti különbségtétel a szöveg vonatkozásában releváns. Herder különbségtétele a hangos és hangtalan, illetve az intenzív és extenzív olvasás között a megértő/értő és akkumuláló viszonyulásmódban gyökerezik. A hangos, intenzív olvasás őrzi a természetes nyelv illúzióját, ily módon a Condillac által bevezetett „cselekvésnyelv” terminussal jellemezhető leginkább. A mondás mint a nyelv aktualizálása a közvetettség felszámolására tett kísérlet.

A 18. századi nyelvelméletekre irányuló vizsgálódás az 1929-től körvonalazódó wittgensteini problematika elemzésével egészül ki. Annak ellenére, hogy a Wittgenstein-tanulmány önálló, és a mű egészéről leválasztható írásként is értelmezhető, és így a kötetben való megjelenése esetlegesként is kezelhető, véleményem szerint a szerző azon elképzelésének kifejezése, mely szerint az analitikus filozófia néhány központi elgondolásának előképe a 18. századi, hangsúlyozottan pedig a herderi filozófiában már fellelhető.

Györgyjakab Izabella

Mezei Balázs: A lélek és a másik

(Atlantisz, 1998)

A már korábban megjelent, illetve előadásokon bemutatott munkákból összeállított tanulmánykötet egységbe foglaló szervezőelvét a Patočka filozófiájának bemutatására való törekvés, valamint a filozófia módszerének és a szubjektivitás mivoltának

kérdése képezi. E részben filozófiatörténeti, részben módszertani törekvéssel magyarázható a kötetet általában jellemző kettősség: monográfia és/vagy önálló filozófiai rendszer megalapozása közötti ingadozás.

Patočka „periférikus” filozófiájának elhelyezése a husserli fenomenológiából továbbfejlesztett elképzelések között két lehetőséget kínál az elemző számára, a husserli gondolatrendszer és a különböző továbbfejlesztési törekvésekhez való viszonyulás vizsgálata válik meghatározóvá. A szerző sajátos nézőpontot érvényesít a Husserl–Patočka viszony meghatározásában, megkülönböztetve a fenomenológia felülről, illetve alulról való szemléletét. Úgy véli, hogy Patočka a fenomenológiához felülről viszonyuló heideggeri, valamint a fenomenológiához alulról viszonyuló brentanói „elhajlásnak” sajátos szintézisére törekedett.

Áttekinthetőbbé válik e kettősség a patockai filozófia-meghatározás ismertetésével. A cseh gondolkodó szerint a filozófia azon problémák megnevezője és megválaszolója, amelyek az emberi létezés alapszerkezetének legbonyolultabb csomópontjait érintik. Ily módon a filozófiával való foglalatosság akarati, „egzisztenciális” döntést igényel. Közvetlenül adódik a Heideggerrel való párhuzam lehetősége. Ennek ellenére Mezei a párhuzam viszonylagosságát hangsúlyozza. A filozófustól megkövetelt egzisztenciális döntésnek az etikai vonzata válik meghatározóvá. A Patočka által feltárt aszubjektív szféra a másakra irányított látásban, a *jó* látásában bizonyul a végső értelmesség talajának. (A három mozgás és a jó ideája)

A tanulmányok központi kérdését a jó látásának megvalósulása jelenti. Mezei javaslata: a jó látásának gondolata a husserli epoché metanoiaként való értelmezésének következménye. Husserl egyik hiányosságát abban véli felfedezni, hogy figyelmen kívül hagyja az akarati döntésként értelmezett epoché kiváltóokát. Amennyiben Patočka számára a filozófiával való foglalatosság akarati és egzisztenciális döntést igényel, a husserli epoché kiegészítésre szorul. A metanoia odafordulás „az eleve megpillantotthoz, az ember bensejében lakozó világossághoz [...], mely világosság az embernek mint embernek voltaképpeni éltetője: az az alapvető összetevő, melynek alapján épül ki minden emberi specifikum.” (136. o.) A metanoia így módon az eredeti én egzisztenciális valóságának megnyílása azon kontextuális összefüggésekre, amelyeket Husserl a transzcendentalitás körébe utalt. A metanoia az emberi létezés legvégső megértésének módszertani kiindulópontjaként frontélményt feltételez, frontélményt által kiváltott.

A *jó látás* elképzelésének megalapozhatósága szempontjából fontos a metanoia kettős értelmezési lehetőségének hangsúlyozása. Mint módszertani fordulópont saját egzisztenciális lehetőségeinkhez, ugyanakkor a másikhoz való viszonyulás mint kitüntetett egzisztenciális lehetőség egy – az elsőt fenntartó és megalapozó – proszontológia keretei között értelmezhető. (Aszubjektív fenomenológia és proszontológia)

A proszontikus, valamire irányuló, nyitott lét ontológiája megalapozásra szorul. Mezei a proszon relacionális vonatkozását emeli ki. Mint a reláció pólusa a proszon szubjektív, alávetett a rávonatkozó relációnak. Mint merő vonatkozás a szabadakaratosság mozzanatának megjelenését teszi lehetővé. Hogyan értelmezhető a szabadakaratosság a proszontikus pólus passzivitásában való gyökerezése? A szabad akarat meghatározása kettős mozzanatot foglal magába: egyrészt a valamire való irányulás, másrészt nem szükségszerűen irányul valamire, hanem szabadon. Ily módon a szabad döntés nem jelent mást mint egy adott összefüggésből való kiemelkedést.

Mezei elemzésének legproblematisabb pontját a lélek–proszon viszonyra való rákérdezés jelentheti. A lélek, a másik vonatkozásában mint nyitottság és önátadás határozódik meg. Ennyiben a proszon analogonjaként fogható fel. Ugyanakkor a lélek önátadása az önelvonás mozzanatát feltételezi. Alkalmazható-e ez a kettős játék a proszon vonatkozásában? Explicite, hogyan egyeztethető össze az önátadás–önelvonás játéka a proszon passzív alávetettségben való megmaradásával? Értelmezhető-e a felelősség által feltételezett teljes önátadás az önazonosság felszámolásaként?

E kérdések megválaszolása a patočkai rendszer filozófiatörténeti terheltségéből való kiemelkedést feltételezi. Mezei vázolja a brentanói és husserli kérdésfelvetésből származó problémákat, jelzi Patočka viszonyulását ezekhez a gondolati törekvésekhez, kísérlete azonban meghaladja a tanulmánykötet által biztosított lehetőségeket. A feloldás lehetőségét a kötet utolsó tanulmányában (Fenomén és relevancia) vázolt vallásfilozófia, mint a weberi-schützi fenomenológiai tradícióból továbbfejlesztett relevancia-fenomenológia csak jelezheti.

Györgyjakab Izabella

Tengelyi László: Élettörténet és sorsesmény
(Atlantisz, 1998)

Jelen kötetével a fenomenológia történeti és problémacentrikus áttekintésére, ezzel szoros összefüggésben a fenomenológia

továbbfejlesztési lehetőségeinek feltárására vállalkozik a szerző. Pszeudo-karteziánusi alapállása a filozófia feladatának meghatározásában érhető tetten. Ennek megfelelően a filozófia feladata nem az, „hogyan meglepő felfedezésekkel álljon elő [mint a szaktudományoknak – Gy.I.], hanem hogy életértékű tudásának rejtetten meglévő elemeit kiszabadítsa megalapozatlan hiedelmeinek és téveszméinek érdekekkel átszőtt rendszeréből – avagy, nyersen szólva, *megtisztítsa őket a maszlagoktól*.” (34. o.). E feladat megvalósíthatóságát a diakritikai és etikai fenomenológiák hatáskörébe utalja.

A diakritikai fenomenológia rendezőelvét az önazonosság/másság vonatkozásában vizsgált élettörténet és sorseseemény problémája biztosítja. Módszertani fejtegetéseivel, valamint a fenomenológiai szóhasználat megtisztításával és így módon történő rögzítésével (értem ezalatt élettörténet és sorseseemény, sors és sorseseemény, életösszefüggés és narratív identitás, értelemképződés és értelemrögzítés szigorú elhatárolását) a Husserl, Heidegger, Ricoeur, Merleau-Ponty, Kant, valamint Richir elemzések számára készíti elő a terepet.

A vizsgálódásokat meghatározó tétel a következőképpen foglalható össze: az önazonosságot nem az újra elmondható történetekben, hanem az egyszeri és megismételhetetlen sorseseeményekben kell keresnünk, amelyek „az önmagunkból való kilépés igényét a megszüntethetetlen másság és idegenség erejével szegezik nekünk.”

Az önmagunkból kilépésre kényszerítő másság tétele a fenomenológiai gondolkodás problémafelvetéseinek csomópontjává válik. A tétel „reproduktivitás/reprodukción és genézis feszültségeként” való megfogalmazásában a husserli és részben heideggeri kérdésfelvetés, az idő fenomenológiai értelmezése által előtérbe kerülő problémák körvonala látható; az értelemképződés-értelemadás megkülönböztetésben Ricoeur fenomenológiai hermeneutikájának, valamint Merleau-Ponty és Richir diakritikai fenomenológiájának kérdésfelvetése követhető nyomon.

A tanulmány célja az önmagunkkal szembeállító idegenség, áttételesen a magától képződő értelem és az élettörténet egységében rögzítendő önazonosság viszonyának meghatározása. Válaszában a szerző a magától képződő értelem önazonosságunk képződésétől való függetlenítését hangsúlyozza, ugyanakkor jelzi azt, hogy önazonosságunk képződése viszont a magától képződő értelem önazonosságában gyökerezik.

A diakritikai fenomenológia – etikai fenomenológia közti elhajlási pont az én és a másik élettörténetének egyetlen

összefüggő, egységes tartományban való megalapozhatóságának kérdésére adott válaszban jelölhető meg. A diakritikai fenomenológiával ellentétben Lévinas etikája a másikkal való találkozás egyszerűségét, és meghatározó jellegét hangsúlyozza.

Mind a diakritikai, mind az etikai fenomenológia kettős értelmére kell felhívunk a figyelmet. A szerző filozófiatörténeti elemzései a fenomenológia megújítási lehetőségeinek feltárását hívatottak szolgálni. Tengelyi elemzéseinek végkövetkeztetése: a fenomenológia megújulásának egyik lehetősége a rezponzivitás Lévinas és Waldenfels által kidolgozott etikájának a vágy filozófiai feltárásának összekapcsolásában rejlik.

Györgyjakab Izabella

kellék

filozófiai folyóirat

Kiadja a Pro Philosophia Alapítvány

Levélcím:

str. Kogălniceanu nr. 1

3400 Cluj

E-mail:

Kellek94@hotmail.com

Web site:

<http://www.arts.u-szeged.hu/doktar>

ISSN 1453-7400

A lap megjelenését támogatta: Illyés Alapítvány (Budapest) • Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület (EMKE) • Pompeji Alapítvány (Szeged) • Dekon Csoport (Tempus – Szeged) • Megjelenik negyedévente • Készült a Református Egyház Miskolc-fülöpi Sajtóközpontjának nyomdájában • Felelős vezető: Tonk István

Főszerkesztő:

Tonk Márton

Szerkesztik:

Balogh Brigitta

Demeter M. Attila

Demeter Szilárd

Gregus Zoltán

Györgyjakab Izabella

Ilyés Szilárd

Szigeti Attila

Szerkesztőbizottság:

Csejtei Dezső

Egyed Péter

Gál László

Laczkó Sándor

Losoncz Alpár

Szegő Katalin

Ungvári Zrínyi Imre

Vajda Mihály

Veress Károly

