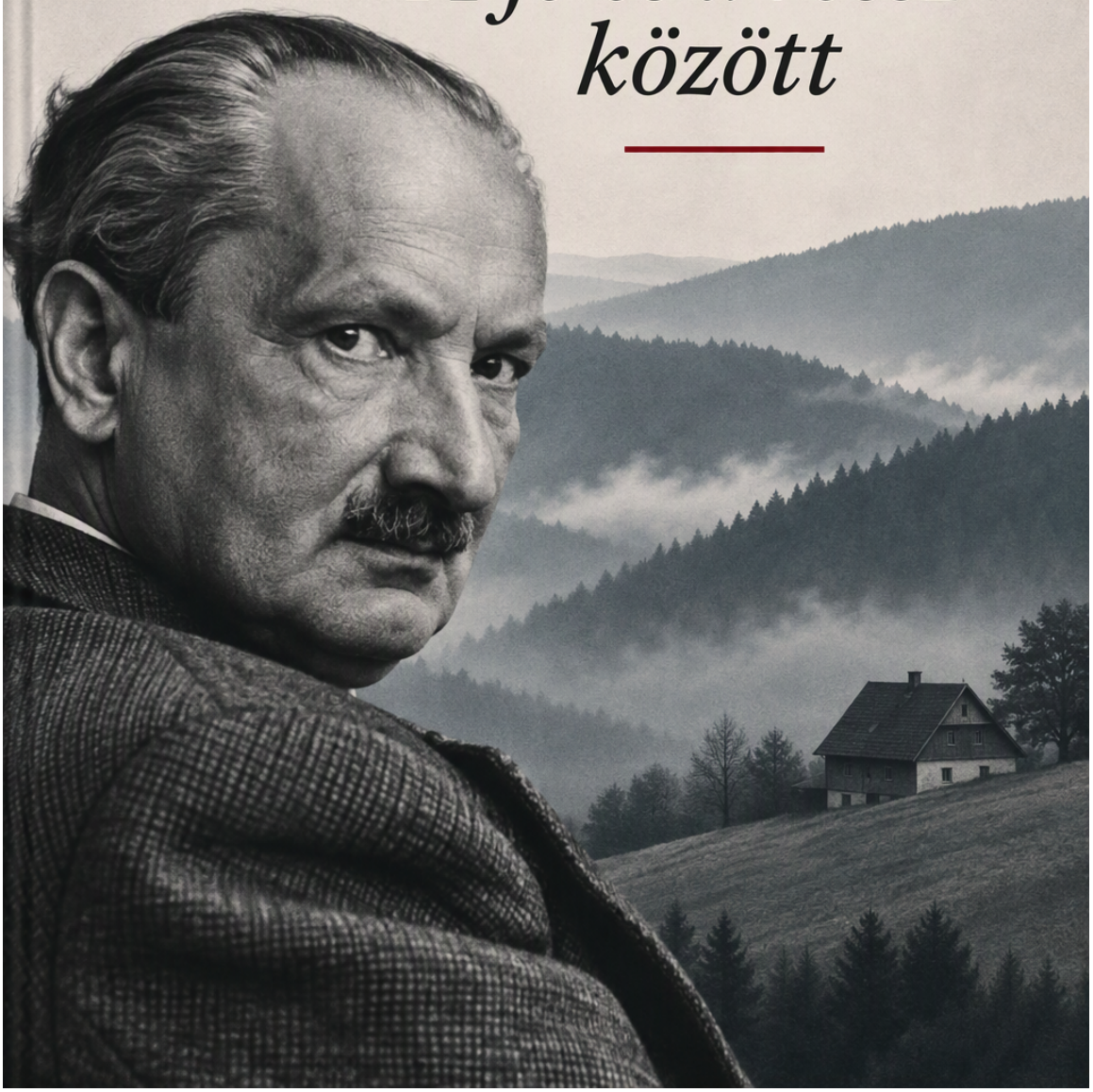
Rüdiger Safranski

Martin Heidegger

A jó és a rossz között



MARTIN HEIDEGGER

Between Good and Evil

RÜDIGER SAFRANSKI

ELŐSZÓ: EGY MESTER NÉMETORSZÁGBÓL

Heidegger története hosszú – akár az életének, akár a filozófiájának történetéről legyen szó. Magában foglalja egy egész évszázad szenvedélyeit és katasztrófáit.

Filozófiai értelemben Heidegger nagyon messziről érkezett. Úgy kezelte Hérakleitoszt, Platónt és Kantot, mintha kortársai lennének. Olyan közel került hozzájuk, hogy meghallotta és szavakba tudta önteni azt, ami kimondatlan maradt bennük. Heideggernél még mindig ott találjuk a teljes, csodálatos metafizikát, bár már abban a pillanatban, amikor elcsendesül – vagy, másképp fogalmazva, abban a pillanatban, amikor valami másba nyílik át.

Heidegger szenvedélye a kérdések feltevése volt, nem a válaszok adása. Azt, amiről kérdezett, és amit keresett, *Lét*nek nevezte. Filozófiai élete során folyamatosan ezt az egyetlen kérdést tette fel a *Lét*tel kapcsolatban. E kérdés jelentése nem több és nem kevesebb, mint visszaadni az életnek azt a rejtélyt, amely a modern világban eltűnni látszott.

Heidegger katolikus filozófusként kezdte pályáját. Elfogadta a modern kor kihívását. Kifejlesztette a *Dasein* filozófiáját, amely úgy találja magát, hogy egy üres ég alatt van „odavetve”, és az idő mindent felemésztő hatalmában, ugyanakkor felruházva azzal a képességgel, hogy saját életét megtervezze. Egy olyan filozófia, amely az egyént szólítja meg szabadságában és felelősségében, és komolyan veszi a halált. Heidegger értelmében a *Lét* kérdése azt jelenti, hogy "felszabadítjuk a *Dasein*t, ahogyan a horgonyt felhúzzák, hogy a nyílt tengerre hajózzon". Szomorú iróniája a filozófiai hatástörténetnek, hogy Heidegger *Lét*-kérdése nagyrészt elvesztette ezt a felszabadító, könnyítő vonását, és ha egyáltalán, inkább megfélemlíti és görcsbe rántja a gondolkodást. Fontos lenne ezt a görcsöt feloldani. Akkor talán elég szabadok lennénk ahhoz is, hogy a trák szolgálólány nevetése – aki nevetett, amikor gazdája, a filozófus Milétoszi Thalész a csillagokat bámulva beleesett egy kútba – feleljen e filozófiai géniusz sok félresikerült mélységére.

A mai napig jókora nyugtalanság övezi Heidegger politikai szerepvállalását. Filozófiai alapon egy időre nemzetiszocialista forradalmárrá vált, de filozófiája egyúttal segítette abban is, hogy megszabaduljon a politikai színtértől. Tanult a tettéből, és gondolkodása ezután a szellemnek a hatalomakarat általi elcsábíthatóságának problémájára összpontosított. Heidegger filozófiai útja az eltökéltségtől, a metafizikán keresztül, a nagy történelmi pillanathoz, végül a nyugalomhoz és a világgal folytatott gondos, előrelátó párbeszédhez vezet.

Martin Heidegger – egy német mester.

Ő valóban egy „mester” volt a misztikus Eckhart mester iskolájából. Jobban, mint bárki más, nyitva tartotta a vallási élmény horizontját egy vallástalan korban. Olyan gondolkodásmódot talált, amely közel marad a dolgokhoz, és elkerüli az ürességbe zuhanást.

Ő valóban nagyon „német” volt; olyan német, mint Thomas Mann Adrian Leverkühn-je. Heidegger életének és gondolkodásának története ismét csak egy Doktor Faustus-történet. Ami kirajzolódik, az a szerethető, a lenyűgöző és a rettenetesen mély eleme egy kifejezetten német filozófiai útnak, amely Európa-szerte jelentőséggel bírt. Végül, politikai tevékenysége révén volt benne valami abból a „mesterből Németországból”, akiről Paul Celan verse szól.

Így Martin Heidegger neve a századunk német szellemtörténetének legizgalmasabb fejezetét jelképezi. El kell mondani a jót és a rosszat, és a jón és a rosszon túl is.

KRONOLÓGIA

1889 Szeptember 26.: Martin Heidegger születése, Friedrich Heidegger (1852. augusztus 7. – 1924. május 2.), mesterkádár és sekrestyés Messkirchben, valamint Johanna Heidegger, született Kempf (1858. március 21. – 1927. május 3.) fiaként.

1903-1906 Gimnázium Konstanzban ösztöndíjjal. Elhelyezés a katolikus bentlakásos iskolában, a Konradihausban. Felkészülés papi pályára.

1906-1909 Gimnázium és érseki kolostor Freiburgban.

1909 Heidegger belép a jezsuiták noviciátusába Tisisben, Feldkirch (Vorarlberg, Ausztria) közelében. Október 13-án szívproblémák miatt elbocsátják.

1909-1911 Teológia és filozófia tanulmányozása Freiburgban. Antimodernista cikkek katolikus folyóiratokban.

1911-1913 Az adminisztratív képzés megszűnt. Filozófia, humán tudományok és természettudományok tanulmányozása Freiburgban. Ösztöndíj a katolikus filozófia tanulmányozására. Barátság Ernst Laslowskival. Edmund Husserl tanulmányozása. A logika mint az élet transzcendens értéke.

1913 Doktori fokozat, „Az ítélet doktrínája a pszichologizmusban” című disszertációval.

1915 Habilitáció (docensi cím, disszertációval a „Duns Scotus kategóriák és jelentés tanítása” témában).

1915-1918 Besorozva katonai szolgálatra (korlátozott alkalmasság; postai cenzúra és meteorológiai szolgálat).

1917 Elfride Petrit veszi feleségül.

1919 Fiának, Jörgnek a születése.

1919 Szakítás a „katolicizmus rendszerével”.

1920 Fiának, Hermannnak a születése.

1918-1923 Privát docens és Husserl asszisztense Freiburgban. Barátság Elisabeth Blochmannnal.

1920 Barátság kezdete Karl Jaspersszel.

1922 Heidegger Arisztotelész-értelmezései nagy figyelmet keltenek Marburgban.

1923 Ontológiai előadásai megalapozzák hírnevét, mint a „filozófia titkos királya.”

1923 Találkozó Marburgban. Átköltözik a todtnaubergi kunyhójába. Barátság Rudolf Bultmann-nal.

1924 Szerelmi viszony kezdete Hannah Arendttel.

1925 Arendt elhagyja Marburgot.

1927 *A lét és idő* megjelent.

1928 Freiburgi kinevezés Husserl utódjaként.

1929 Székfoglaló előadás: „*Mi a metafizika?*” Március: előadások a davosi egyetemi kurzusokon. Vita Ernst Cassirerrel.

1929-1930 Előadások „*A metafizika alapvető fogalmai*” témában.

1930 Első berlini meghívást visszautasította.

1931-1932 Szilveszter a kabinban: Heidegger támogatja a nemzeti szocializmust.

1933 Választás a rektori tisztségre. Május 1.: belép a náci pártba. Május 27.: rektori székfoglaló beszéd. Ösztöndíjas tábor megszervezése. Propaganda-fellépések Lipcsében, Heidelbergben, Tübingenben. Részvétel a badeni egyetemi reformban (a vezérelv bevezetése). Október: második berlini meghívás visszautasítva. Nyár: utolsó látogatás Jaspersnél.

1934 A karon belüli civakodások és a kormányzati, valamint párthatóságokkal való nézeteltérések áprilisban a rektori tisztségről való lemondásához vezetnek. Nyár: tervek előkészítése egy Dozentenakademie létrehozására Berlinben.

1936 A levelezés vége Jaspersszel. Előadás Zürichben „*A műalkotás eredete*" címmel. Előadás Rómában „*Hölderlin és a költészet lényege*" címmel. Találkozó Karl Löwithtel.

1936-1940 Heidegger több *Nietzsche*-előadásában kritikusan tárgyalja a nemzetiszocializmus hatalomgondolkodását. A Gestapo felügyelete alatt állt.

1936-1938 Megírja a „*Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*" (Hozzájárulások a filozófiához [Az eseményről]) című művét, amelyet későbbi kiadásra szánt.

1937 Heidegger visszautasítja a részvételt a Párizsi Nemzetközi Filozófiai Kongresszuson.

1944 Behívták a Volkssturmba (Népi Milícia).

1945 Január–február: Messkirchben, hogy rendezze és biztonságosan elraktározza kéziratait.

1945 Április–június: A filozófiai kar evakuálása a Wildenstein kastélyba (Beuron közelében, a Duna-völgyben). Július: Heidegger a nácitlanítási bizottság előtt. Filozófia iránt érdeklődő francia megszálló tisztek kapcsolatba lépnek Heideggerrel. Egy tervezett találkozó Jean-Paul Sartre-ral nem valósul meg. Levelezés Sartre-ral. Barátság kezdete Jean Beaufret-vel.

1946 Jaspers szakértői véleménye Heideggerről a nácitlanítási bizottság előtt. Heidegger eltiltva a tanítástól (1949-ig). Barátság kezdete Medard Boss-szal. Levél Beaufret-nek: *A humanizmusról.*

1949 December: négy előadás a Club zu Bremenben ("A Dolog;" "A Keret;" "A Veszély;" "A Fordulat").

1950 Ismételt előadások a Bühlerhöhe gyógyfürdőben és a Bajor Képzőművészeti Akadémián.

1950 Február: Arendt meglátogatja Heideggert. Levelezésük és barátságuk újraindul. A Jaspersszel folytatott levelezés is újraindul.

1951-1952 Heidegger folytatja az egyetemi előadásait.

1952 Arendt második látogatása.

1953 Bajor Szépművészeti Akadémia előadás Münchenben: „*A technika kérdése*" – Heidegger háború utáni pályafutásának kezdete. Barátság Erhart Kistnerrel.

1955 „*Gelassenheit*" (Nyugalom) beszéd a Conradin Kreutzer-ünnepségen, Messkirchben. Március 21.: előadás Cerisy-la-Salle-ban.

1957 Előadás Aix-en-Provence-ban. Ismeretség René Charral.

1959 A Zollikon szemináriumok kezdete Medard Boss-szal.

1959 Szeptember 27-én Messkirch díszpolgárává választották.

1962 Első utazás Görögországba.

1964 Theodor Adorno röpirata Heidegger ellen, Az autenticitás zsargonja, megjelent.

1966 Első szeminárium Le Thor-ban; folytatódott 1968-ban, 1969-ben és 1973-ban Zähringenben.

1966 A Spiegel-interjú (Heidegger halála után jelent meg).

1967 Arendt felkeresi Heideggert. Ettől kezdve minden évben meglátogatja őt.

1975 Megjelenik összegyűjtött műveinek első kötete.

1976 Heidegger május 26-án meghal, és május 28-án Messkirchben helyezik örök nyugalomra.

FORDÍTÓ MEGJEGYZÉSE

A Heideggerrel kapcsolatos angol nyelvű irodalom, mind az elsődleges, mind a másodlagos források, továbbra is bővül: eddig le nem fordított művek jelennek meg fordításban, a meglévő fordításokat felülvizsgálják és újra kiadják, valamint új kritikai munkák látnak napvilágot mind Amerikában, mind Nagy-Britanniában. Emiatt előfordulhat, hogy a legújabb kiadványok még nem szerepelnek a könyvtári katalógusokban, és nem érhetők el a kutatók számára. Bár minden erőmmel igyekeztem ellenőrizni a számos hivatkozás angol szövegét mindkét oldalon található könyvtárakban, valamint az online katalógusokban, a helyzet változékonysága miatt olykor elkerülhetetlen volt, hogy egy idézet egy olyan kiadáshoz legyen rendelve, amely nem a legfrissebb.

A szövegközi oldalszám-hivatkozások Heidegger műveinek és levelezésének német kiadásaira vonatkoznak. Amikor idézett, megjelent angol fordításról van szó, a hivatkozás a jegyzetekben található; minden más fordítás tőlem származik.

A vihar, amely végigsöpör Heidegger gondolkodásán – ahogy az, ami még mindig, több ezer év múltán is Platón műveiből árad felénk – nem a mi századunkból való. Az őseredetiből jön, és amit maga után hagy, az valami tökéletes, ami – mint minden tökéletes dolog – visszahull az őseredetibe.
HANNAH ARENDT

Az igazságnak képesnek kell lennie elhagyni ezt a világot, ahogy régen mondták; különben világtalan marad. A világ azért lett olyan sivár, mert annyi gyártott eszme sodródik benne, hely és kép nélkül.
ERHART KASTNER

Ember nélkül a Lét néma lenne; létezne ugyan, de nem lenne az Igazi.
ALEXANDER KOJEVE

I

GYERMEKKOR ÉS ISKOLA

1928-ban Martin Heidegger, aki addigra már híressé vált, írt a konstanz-i papi szeminárium egykori prefektusának, ahol néhány évig hallgató volt: „Talán a filozófia mutatja meg a legerőteljesebben és legkitartóbban, mennyire kezdő az ember. A filozofálás végső soron nem jelent mást, mint kezdőnek lenni."

Heidegger dicsérete a kezdet iránt sokféleképpen értelmezhető. Mesterévé kíván válni a kezdetnek. A filozófia görögországi kezdeteihez fordult, hogy ott találjon egy múltbeli jövőt, és a jelenben remélte megtalálni azt a pontot, ahol, az élet közepén, a filozófia mindig újra megszületik. Ez „hangulatban" történik. Bírál minden olyan filozófiát, amelyik azt állítja, hogy gondolatban van a kezdete. Valójában – érvel Heidegger – egy hangulatban kezdődik: csodálkozásban, félelemben, aggodalomban, kíváncsiságban, ujjongásban.

Heidegger számára a hangulat a kapocs az élet és a gondolat között, és van némi irónia abban, hogy saját esetében erősen ellenezte a kettő közötti kapcsolat vizsgálatát. Egyszer egy előadását Arisztotelészről a következő tömör mondattal kezdte: „Megszületett, dolgozott és meghalt." Heidegger azt remélte, hogy róla is így fognak beszélni. Kétségtelenül ez volt az ő nagy álma – a filozófiának élni, és talán eltűnni a saját filozófiájában. Ez is a hangulathoz kapcsolódik, amely talán túlságosan is gyorsan felfedezi a jelenben azt, ami tolakodó, és ezért a rejtett dolgokat keresi. Maga az élet is lehet tolakodó. Heidegger hangulata készteti arra, hogy kijelentse: „A lét ottlétként (Dasein) el van vetve", és a Lét „teherként nyilvánult meg", hiszen „Vajon az ottlét valaha is szabadon döntött-e arról, hogy akar-e ottlétté válni vagy sem, és vajon valaha képes lesz-e ilyen döntést hozni?" (SuZ, 228).[1]

Heidegger kedvelte a nagy gesztusokat, és ennek következtében sosem lehetünk biztosak abban, hogy éppen a nyugati civilizációról vagy önmagáról beszél-e, hogy a Lét mint olyan kerül szóba, vagy csupán a saját Létére utal. De ha igaz az az elv, hogy a filozófia nem a gondolatból, hanem a hangulatból fakad, akkor az eszméknek nemcsak más eszmékkel vívott csatározásban, hanem a hagyomány emelkedett fennsíkján is otthon kell lenniük. Heidegger persze kapcsolódott a hagyományhoz, de olyan okokból, amelyek végső soron a saját életéhez vezetnek vissza. Ezek nyilvánvalóan nem engedik meg számára, hogy saját világba való megérkezését ajándékként vagy ígéretes kezdetként élje meg. Ez csakis egy becsapódás lehetett – ezt követeli meg az ő hangulata.

De a világ, amelybe „bele volt vetve", nem az volt, amelyet a múlt század végén Messkirch jelentett számára, ahol 1889. szeptember 26-án született, ahol gyerekkorát töltötte, és ahová mindig szívesen tért vissza. Csak akkor érezte magát „belevetettnek", amikor kivetették ebből a családi világból, amely megóvta őt a modernitás feltételezéseitől. Nem szabad elfelejteni, hogy a világra jövetel nem fejeződik be a születéssel. Egy emberi élet során több születésre is szükség van, és könnyen lehet, hogy az ember soha nem érkezik meg teljesen a világba. De maradjunk most az első születésénél.

---

[1] M. Heidegger, Being and Time, trans. J. Macquarrie and E. Robinson, 437.

Martin Heidegger apja, Friedrich Heidegger, mesterkádár és sekrestyés volt a messkirchi Szent Márton katolikus templomban. 1924-ben halt meg. Megérte, hogy fiát szakítani lássa a katolicizmussal, de már nem élt addig, hogy tanúja legyen filozófiai áttörésének. Anyja 1927-ben halt meg, és halálos ágyán Martin Heidegger a saját példányát helyezte el nála a „*Sein und Zeit*" (*Lét és idő*) című művéből.

Az anyja a szomszédos Goggingen faluból származott. Amikor a hideg szelek lesöpörnek a Sváb-Alb fennsíkjairól, a messkirchi emberek azt mondják: „Goggingenből fúj." Heidegger anyai ősei nemzedékeken át egy szép gazdaságban, a Lochbauernhofban éltek. 1662-ben egy ős, Jakob Kemp, hűbérként kapta a birtokot a Pullendorf melletti, waldi ciszterci kolostortól. 1838-ban Heidegger nagyapja 3 800 forintért váltotta meg. Lelki ügyekben azonban a család továbbra is az Egyház oltalma alatt maradt.

Apai ősei kisparasztok és kézművesek voltak. A tizennyolcadik században érkeztek Ausztriából. A helytörténészek megállapították a kiterjedt kapcsolatok létezését a Magerle és Kreutzer családokkal. Ezek egyikéből származott a tizenhetedik század leghíresebb prédikátora, Abraham a Sancta Clara, a másikból pedig Konstantin Kreutzer, a zeneszerző. Távoli kapcsolat állt fenn továbbá a Heidegger család és Conrad Grober között is, aki Martin lelki mentora volt a konstanci szemináriumban, és később Freiburg érseke lett.

Messkirch egy kisváros, amely a Bodeni-tó, a Sváb-Alpok és a Felső-Duna között fekszik – egy kopár, korábban szegény vidék, Alemannia és Svábföld határán. Az alemann karakter hajlamos a komorságra, melankóliára és a tűnődésre, míg a sváb karakter vidámabb, nyitottabb, és inkább álmodozó. Az előbbi a szarkazmus felé hajlik, az utóbbi az érzelmesség felé. Heideggerben mindkettőből volt valami, és a patrónusnak választott alakjai az alemann Johann Peter Hebel és a sváb Friedrich Hölderlin voltak. Mindkettőt úgy látta, mint akiket a vidék formált, miközben a nagyvilágban emelkedtek ki. Ő maga is így látta önmagát: „meg akart nyílni az égbolt végtelenségének, és ugyanakkor a föld sötétjében gyökerezni" (D, 38).

Egy 1942-es előadásában Heidegger értelmezte Hölderlin dunai himnuszát, a „Der Ister"-t. Az előadás kéziratához csatoltak egy megjegyzést, amelyet később nem vettek be a nyomtatott szövegbe: „Talán elkerülhetetlen volt, hogy a költő Hölderlin váljon annak a kritikai gondolkodásnak meghatározó befolyásává, akinek nagyapja éppen akkor született, amikor az „Ister" himnusz … [meg]íratott – született, a feljegyzések szerint, ovili-ban (vagyis egy tanya juhhodályában), amely a Felső-Duna völgyében, a folyó partjához közel, a magas sziklák alatt fekszik."[2]

Önmitizálás? Kétségtelenül egy kísérlet arra, hogy olyan hátteret adjon magának, amelyet kívánt volna – Hölderlin ragyogását a Donauhaus fölött, a Wildenstein kastély lábánál, Messkirch alatt. Ott éltek a Heideggerek a tizennyolcadik században. A ház még mindig áll, és a lakói arról számolnak be, hogy a baszk sapkás professzor többször ellátogatott oda.

A Donauhaus és a Wildenstein-kastély közelében található Beuron, híres bencés apátságával, amely egykor az ágostonos kanonokok apátsága volt. Ez a csendes monasztikus világ, nagy könyvtárával, istállóival és csűrjeivel, Martin Heideggert is vonzotta, még azután is, hogy eltávolodott az Egyháztól. Az 1920-as években, a szemeszterek közötti szünetekben, időnként

[2] Quoted in H. Ott, Martin Heidegger, trans. A. Blunden, 14.

néhány hetet töltött itt egy szerzetesi cellában. 1945 és 1949 között, amikor tanítási tilalom alatt állt, a Beuroni Apátság volt az egyetlen hely, ahol nyilvánosan megjelent.

A tizenkilencedik század végén Messkirchnek mintegy kétezer lakosa volt, akik többségükben mezőgazdasággal és kézművességgel foglalkoztak. Volt egy kis helyi ipar is – egy sörfőzde, egy orsógyár és egy tejüzem. A városban működtek a járási közigazgatási hivatalok, kereskedelmi iskolák, egy távíróhivatal, egy vasútállomás, egy másodosztályú postahivatal, egy járásbíróság, egy szövetkezeti központ, valamint a helyi kastély és birtokainak igazgatóságai. Messkirch Badenhez tartozott, ami jelentős hatással volt kulturális légkörére.

Badenben a 19. század eleje óta élénk liberális hagyomány létezett. 1815-ben bevezették a képviseleti alkotmányt, 1831-ben pedig eltörölték a sajtócenzúrát. Baden 1848-ban a forradalom fellegvára volt. Abban az évben áprilisban Hecker és Struve fegyveres felkelésre szólított fel a közeli Konstanzból. A forradalmi csapatok Donaueschingenben gyülekeztek. Legyőzték őket, de egy évvel később rövid időre átvették a hatalmat. A nagyherceg Elzászba menekült, és csak a porosz csapatok segítségével állt helyre a régi rend. Badenben a hangulat nem volt barátságos Poroszországgal szemben, és 1871 után – amikor Németország Poroszország vezetésével egyesült a Német Birodalommá – minden, ami a Birodalomhoz kapcsolódott, kellemetlen porosz ízt hordozott. Végül a badeni liberalizmus kiegyezett a Birodalommal, részben azért, mert talált egy másik ellenfelet: a katolikus egyházat.

1848 óta az Egyház, miközben máskülönben hevesen ellenezte, ügyesen saját céljaira használta fel a liberalizmus szellemét. Szabad egyházat követelt a szabad államban, az iskolák és egyetemek állami felügyeletének megszüntetését, az egyházi javadalmak független kinevezését és az egyházi vagyon önálló kezelését. Úgy tartotta, hogy az engedelmesség inkább Istennek, mint az embereknek jár. A konfliktus 1845-ben éleződött ki, amikor a badeni kormány elrendelte a freiburgi érsek letartóztatását. Végül a kormány engedett, felismerve, hogy az Egyház nyilvánvalóan túlságosan mélyen gyökerezik a lakosság szokásaiban és attitűdjeiben, különösen vidéken és a kisebb városokban. Ez a délnyugat-németországi katolikus populizmus támogatta az Egyházat, és ellenséges volt az állammal szemben; hierarchikus volt, de követelte az autonómiát az államhatalomhoz képest. Antipruszszista, inkább regionalista, mint nacionalista, antikapitalista, agrár, antiszemita, helyi gyökerű, és különösen elterjedt volt az alsóbb társadalmi rétegekben.

A konfliktusok az egyház és az állam között ismét kiéleződtek, amikor az 1870-es római zsinat kihirdette a pápa tévedhetetlenségének dogmáját. Ha a nacionalizmus korában lehetetlenné vált az egyház egyetemes uralmának helyreállítása, akkor legalább a katolikus világot hatékonyan el kellett zárni az államtól és a szekularizált társadalomtól.

E nézettel szemben ellenállás alakult ki, az úgynevezett ókatolikus mozgalom, amelynek társadalmi gyökerei főként Dél-Németország nemzeti-liberális, katolikus, művelt középosztályában voltak. E körök nem kívántak túlságosan „rómaiakká” válni, hanem inkább arra törekedtek, hogy a katolikus és nacionalista tendenciákat ötvözzék. Néhány ókatolikus még tovább ment, és az egyház teljes modernizációjában reménykedett – a cölibátus eltörlésében, a szentek tiszteletének korlátozásában, a közösségek önrendelkezésében és a papok megválasztásában.

Ez a mozgalom létrehozta saját egyházi szervezetét és püspököt választott, de számszerűen kicsi maradt; soha nem volt 100 000-nél több tagja, még akkor sem, amikor kormányzati

támogatást élvezett, különösen Badenben, ahol az ókatolikus mozgalom erőteljesen fejlődött. Az 1870-es és 1880-as években Messkirch az egyik fellegvára volt. Időnként a lakosság majdnem fele ókatolikus volt.

Conrad Grober, a római katolicizmus elkötelezett védelmezője, komor képet festett a messkirchi Kulturkampf időszakáról, amely Martin Heidegger gyermekkorába is belenyúlt:

> Saját keserű tapasztalatunkból tudjuk, mennyi ifjúkori boldogság pusztult el azokban az években, amikor a tehetősebb ókatolikus gyerekek elutasították a szegényebb katolikus gyerekeket, gúnyneveket ragasztottak papjaikra és rájuk, megverték őket, és a szökőkutak medencéibe mártva „újra megkeresztelték" őket. Sajnos saját tapasztalatunkból azt is tudjuk, hogy még az ókatolikus tanítók is megkülönböztették a juhokat a kecskéktől, a katolikus diákokra ráragasztották a „fekete kór" gúnynevet, és ököllel értették meg velük, hogy nem járhatnak büntetlenül római utakon. Valóban, egy kivételével mindannyian elpártoltak, és kénytelenek voltak csatlakozni az ókatolikusokhoz, ha végleges állást akartak kapni Messkirchben. Még jóval később is nyilvánvaló volt, hogy csak vallásváltással lehetett kisebb hivatalnoki állást szerezni az Ablach parti városban.[3]

Az állhatatosak között ott volt Heidegger apja is. Ő a „rómaiakhoz" tartozott, még akkor is, ha eleinte csak hátrányai származtak ebből.

A kormány megadta az Ókatolikusoknak a társdöntési jogot Szent Márton városi templomában. A rómaiak ezt a templom megszentségtelenítésének tartották, ezért elhagyták azt. 1875-ben, a Beuron-i szerzetesek aktív segítségével, egy régi gyümölcsraktárt alakítottak át „sürgősségi templommá" nem messze a városi templomtól. Ott kapott helyet Friedrich Heidegger, a harangozó kádárműhelye is, és ott keresztelték meg Mártont.

A rómaiak és az ókatolikusok közötti összecsapás két táborra osztotta a város közösségét. Az ókatolikusok voltak a „jó családok", a „liberálisok", a „modern" emberek. Az ő szemszögükből nézve a rómaiak akadályozták a haladást; szűklátókörű, maradi kis emberek voltak, akik a régi egyházi szokásokhoz ragaszkodtak. Amikor a rómaiak tavasszal és ősszel kivonultak a mezőkre a termésmegáldásra, az ókatolikusok otthon maradtak, és gyermekeik kövekkel dobálták meg a szentségtartókat.

Ezekben a konfliktusokban tapasztalta meg először a fiatal Martin a hagyomány és a modernizmus ütközését, és érezte a modernizmus fájdalmas oldalát is. Az Ókatolikusok a „felső réteghez" tartoztak, és a rómaiak, bár számbeli fölényben voltak, szükségszerűen legyőzöttnek érezték magukat. Ez még szorosabb összefogásra ösztönözte közösségüket.

Amikor a század vége felé Messkirchben az ókatolikusok száma drasztikusan lecsökkent, és a vallási ellentét alábbhagyott, a rómaiak visszakapták a városi templomot minden vagyonával és földjével együtt. A Heidegger család visszaköltözött a templomtéren álló sekrestyésházba. 1895. december 1-jén ünnepélyes istentiszteletet tartottak, hogy megünnepeljék a „hitehagyók" feletti győzelmet. Ezen az alkalmon a kis Martin váratlanul vezető szerepbe került. Az ókatolikus sekrestyés kényelmetlennek érezte, hogy az utódjának adja át a templomkulcsokat, ezért egyszerűen a sekrestyés kisfiának adta át őket, aki éppen a téren játszott.

Martin Heidegger gyermekkori világa a sekrestyés kicsi, behúzódó háza volt a templomtér sarkán, szemben a magasba nyúló Szent Márton-templommal. A tér a tizenhatodik századi

---

[3] C. Grober, Der Altkatholizismus in Messkirch, 158.

Fürstenberg-kastély felé nyílik. Nagy kapuin keresztül a gyerekek be tudtak hatolni a belső udvarba, majd tovább a kastélyparkba, egészen a távoli végén álló kerti kapuig, ahol a nyílt vidék kezdődött egy gazdasági úttal: „A fejedelmi kerti kaputól az Ehnriedig fut. A kastélypark ősi hársfái a falon túlról is utána tekintenek, akár húsvétkor tűnik fel világosan a sarjadó vetések és ébredő rétek közt, akár karácsonykor tűnik el a következő domb mögött a hófúvások alatt" (D, 37).

A „harangozó fiúk", Martin és öccse, Fritz, segítettek a templomi szertartásokon. Ministráltak, virágot szedtek a templom díszítéséhez, futárként szolgáltak a papnak, és ők húzták a harangokat. Ahogy Heidegger felidézi A harangtorony titka (Vom Geheimnis des Glockenturms) című írásában, hét harang volt a toronyban, mindegyiknek megvolt a maga neve, hangja és ideje. Ott volt a „Négyes", amely délután négykor szólt; a „Riasztó Harang", amely felébresztette a város alvóit; és a „Hármas", amely egyben lélekharang is volt. A „Gyermek" a vasárnapi iskolára és a rózsafüzér-imára hívott; a „Tizenkettő" az iskolai délelőtti órák végét jelezte; a „Kicsike" az órát ütő kalapács által szólalt meg; és a legszebb hangú harang volt a „Nagy", amely az ünnepek előestéjén és reggelén kondult meg. Nagycsütörtök és Húsvét szombatja között a harangok elnémultak; ekkor kereplők vették át a szerepüket. Egy forgantyú mozgatta a kis kalapácsokat, amelyek kemény fához ütődtek. Egy-egy kereplő állt a torony négy sarkában, és a fiú harangozóknak felváltva kellett forgatniuk a karokat, hogy a nyers hang a négy égtáj felé szétáradjon. A legszebb időszak a karácsony volt. Hajnal fél négy felé a fiú harangozók megérkeztek a harangozó házába, ahol Heidegger anyja süteménnyel és tejeskávéval terített nekik. E reggeli után lámpások gyúltak az előszobában, majd mindenki kiment a hóban és a téli éjszakában a szemközti templomba, fel a sötét harangtoronyba, a megfagyott kötelekhez és jéggel borított nyelvekhez. „A titokzatos fúga" – írta Martin Heidegger – „amelyben a templom ünnepei, a virrasztás napjai, az évszakok múlása és a nap reggeli, déli és esti órái egymásba illeszkedtek, úgy, hogy egy folyamatos harangszó járta át a fiatal szíveket, álmokat, imákat és játékokat – ez rejti magában, feltehetően, a torony egyik legvarázslatosabb, legteljesebb és legtartósabb titkát." (D, 65–66.)

Ilyen volt az élet az Egyház gondozása alatt egy kis vidéki városban a század elején. A Feldweg-ben Heidegger felidézi, ahogy egy kis csónakot úsztatott, amit kifaragott az iskola szökőkútjában: „Az efféle utazások álomszerű jellege olyan ragyogásba volt burkolva, amely akkor alig volt látható, de mindenre rávetült. Birodalmukat anyám tekintete és keze ölelte körbe… Játékaink utazásai még semmit sem tudtak azokról a bolyongásokról, amelyek során minden partot magunk mögött hagytunk" (D, 38).

Ez a pompás ragyogás tehát alig észrevehetően ott rejlik Heidegger összes messkirchi gyermekkori emlékében. És ez valószínűleg nem csupán az emlékek megszépítése, mert a bátyja, Fritz, hasonló módon élte meg ezeket az éveket. „Így legtöbbünk, minden csibészkedésünk ellenére, élvezte a maradandó súlytalanság boldogságát, amit azóta sem tapasztaltunk meg."[4] Fritz egész életét a szülőhelyén töltötte; ott dolgozott a helyi hitelbank tisztviselőjeként, és ott is halt meg.

A messkirchiek számára Fritz Heidegger egy igazi „figura" volt. Olyan népszerű volt, hogy még évekkel később is a világhírű filozófust rendszerint úgy emlegették: „Fritz testvére." Fritz

[4] Quoted in A. Muller, Der Scheinwerfer, 11.

Heidegger dadogott, de a messkirchiek elmondása szerint csak akkor, amikor „komoly” volt. Ilyenkor bátyja híres kifejezése, a Dasein (lét), így jött ki: „Da-da-dasein.” Viszont sosem dadogott, amikor tréfálkozott, például a népszerű farsangi beszédein. Ilyenkor egyáltalán nem volt szégyenlős. A Hitler-korszakban még a helyi náci vezetőkkel is nyíltan összetűzött; népszerűsége megvédte őt. Fritz sosem járt egyetemre. A banktisztviselőként dolgozó férfi néha „fényszórónak” nevezte magát. Bátyja számára harmincezer oldalt gépelt le, és a háború idején a bank páncélszobájában őrizte azokat. Megjegyezte, hogy ezeket a szövegeket igazán csak a huszonegyedik században fogják megérteni, „amikor az amerikaiak már régóta egy hatalmas szupermarketet építenek a Holdon.”[5] Azt is mondta, hogy segített a szövegek összeállításában és átdolgozásában. Nem engedte, hogy két gondolat kerüljön egy mondatba. „Szét kell őket szedni” – mondta a bátyjának. „A szűk ajtón egyszerre csak egy dolog fér át.” Ebben az értelemben Fritz a világosság híve volt, bár egyébként semmi sem lehetett elég homályos. Kedvenc mondásai közé tartozott: „Hagyjanak az emberek figyelmen kívül, de ne tekintsenek áttekinthetőnek!” Értékelte a filozófia őrült oldalát, és sajnálta, hogy a filozófusok túl komolyan veszik magukat. „Akiben megmarad az őrület érzéke, az jól elboldogul ezzel a Da-da-daseinnel” – mondogatta. „Bennünk, szívünk legbelső sarkában él valami, ami minden nehézségen túlél – ez az öröm, az eredeti őrület utolsó maradéka, amelyről alig sejtünk már valamit.”[6] Fritz Heidegger rendelkezett az öniróniaval, ami a bátyjából, Martinból hiányzott. Saját születéséről (öt évvel Martin után) így nyilatkozott: „Az életfájdalom egyik embernél ma, a másiknál holnap kezdődik. A Schloss-Strasse kis földigilisztájánál hamvazószerdán kezdődött – hányás, cserzés, borzalmas elhajlás. Ahogy hamvazószerdán szokás.”[7]

Martin Heidegger később egy könyvet szentelt hálából a testvérének. „Egyedülálló testvéremnek” – írta, finom kétértelműséggel.

A szüleik hívők voltak, de Fritz szerint sem fanatikusak, sem merev felekezetűek nem voltak. A katolikus élet annyira a vérükbe és húsukba ivódott, hogy nem volt szükségük arra, hogy megvédjék hitüket, vagy másokkal szemben érvényesítsék azt. Annál inkább megdöbbentek, amikor fiuk, Martin letért a „helyes útról”, arról, amely számukra a legegyszerűbb és legtermészetesebb volt.

Az anyjuk vidám asszony volt. „Gyakran mondogatta” – jegyzi meg Fritz Heidegger –, „hogy az élet olyan szépen volt elrendezve, hogy mindig volt benne valami, amit várni lehetett.”[8] Határozott volt, olykor büszke, és nem rejtette véka alá jómódú paraszti származásából fakadó magabiztosságát. Szorgalmasnak tartották, és szinte soha nem lehetett látni kötény vagy fejkendő nélkül. Az apa zárkózott ember volt, aki akár napokig képes volt hallgatni, feltűnésmentes, szorgalmas és becsületes. Olyan ember, akiről a fiai később alig mondtak valamit.

A Heidegger család nem volt tehetős, de szegénynek sem lehetett nevezni őket. Kétezer márka ingatlanvagyon és egy 960 márkás jövedelemadó-besorolás (1903-ban) az alsó középosztályba sorolta őket. Ez elegendő volt egy család megélhetéséhez, de nem volt elég ahhoz, hogy a

---

[5] Quoted in L. Braun, "Da-da-dasein,"

[6] Quoted in A. Miiller, Der Scheinwerfer, 9.

[7] Ibid., 9.

[8] Ibid., 11.

gyerekek drága felsőfokú oktatásban részesüljenek. Ekkor nyújtott segítséget az Egyház. Az Egyház szokásos gyakorlata volt, hogy támogatta a tehetséges fiatalokat, és ezzel egy időben jövőbeli papokat toborzott, különösen a vidéki térségekben.

A plébános, Camillo Brandhuber azt javasolta a szülőknek, hogy miután Martin elvégezte a messkirchi Bürgerschulét (egyféle alsó középiskola) – a városban akkoriban egy gimnázium (felső középiskola) is működött –, érdemes lenne tehetséges, idősebb fiukat a konstanz-i katolikus szemináriumba küldeni, amely egy bentlakásos intézmény a fiatal papnövendékek számára. Brandhuber ingyen adott latinórákat Martin Heideggernek, aminek köszönhetően tovább tudott lépni a gimnáziumba. A konstanz-i szeminárium prefektusa Conrad Grober volt. Brandhuber és Grober elintéztek egy ösztöndíjat Martin számára egy helyi alapítványtól, így 1903-ban beiratkozott a konstanz-i szemináriumba és a helyi gimnáziumba. A Heidegger család büszke volt, hogy az Egyház gondját viseli fiuknak. Martin számára azonban ez a pénzügyi függőség időszakának kezdetét jelentette az Egyháztól. Most már hálával tartozott neki.

Ez a függőség tizenhárom éven át, 1916-ig tartott. A Weiss-ösztöndíj (1903–1906) idején a konstanz-i szemináriumba járt, majd Martin a középiskola utolsó éveire és a freiburgi teológiai tanulmányai első négy szemeszterére Eliner-ösztöndíjat kapott, amely a papságra való felkészüléshez volt kötve. 1913 és 1916 közötti tanulmányait a Schatzler-adomány finanszírozta, amely előírta a kedvezményezetteknek Szent Tamás filozófiájának és teológiájának megőrzését. Heidegger a katolikus világtól való függésben maradt még azon túl is, hogy gondolatban már elkezdett elszakadni az Egyháztól. Alkalmazkodnia kellett, és ez szégyennel töltötte el; ez egy olyan sértés volt, amelyért soha nem tudta megbocsátani annak, amit a „katolicizmus rendszerének” nevezett. Ez az intézményi rendszer, amelynek politikája a közélet iránti érdeklődésre épült, olyannyira ellenszenvessé vált számára, hogy egyik oka annak, hogy később szimpatizált a náci mozgalommal, épp annak kihirdetett egyházellenessége volt.

1903-ban Messkirch még mindig egy zárt világ volt, noha az ókatolikusokkal való konfliktus visszhangjai továbbra is érezhetők voltak. Konstanzban azonban, mindössze harminc mérföldre innen, a modern kor már egyértelműen érzékelhető volt.

Konstanz vallási szempontból sokszínű volt. Nagy múltja, mint „szabad birodalmi város” – amely nem tartozott semmilyen helyi fejedelem vagy uralkodó fennhatósága alá, hanem közvetlenül a császár joghatósága alá esett – még mindig tükröződött építészeti emlékeiben. Ott állt a régi Kereskedőház, ahol a tizenhatodik században a konstanzi zsinat ülésezett, valamint az a ház, ahol Jan Hus, a cseh reformátor, tárgyalására várt. A domonkos kolostor, ahol a „eretneket” bebörtönözték, időközben szállodává alakult, az Insel-Hotellé, vagyis Sziget Szállóvá, amelynek dísztermei a város kulturális életének központját jelentették. Itt rendezték a koncerteket és előadásokat, amelyeken a diákok szívesen vettek részt. Itt tisztelegtek a „modern szellem” előtt: Nietzsche-ről, Ibsenről, ateizmusról, Hartmann tudattalan filozófiájáról, Vaihinger „mintha”-filozófiájáról, sőt pszichoanalízisről és álomértelmezésről folytak beszélgetések. Konstanzban régóta jelen volt a haladó szellem; Hecker 1848-as napjaitól a város a badeni liberalizmus bástyája maradt. Gunther Dehn, aki Heideggerrel egy időben járt a konstanzi gimnáziumba, emlékirataiban felidézte az izgalmat, amelyet ő és osztálytársai éreztek, amikor felfedezték, hogy a férfi fürdő felügyelője egy 1848-as veterán volt, aki valóban harcolt a barikádokon. A legnagyobb példányszámú helyi újság, az Abendzeitung, demokratikus, antiklerikális és óvatosan poroszellenes volt, annak ellenére (vagy épp azért), mert egy porosz

gyalogezred állomásozott a városban, és a tisztek egész Németországból érkeztek, hogy eltöltsék szabadságukat a Boden-tó melletti városban.

A szeminárium, a Studienhaus St. Konrad, amelyet egyszerűen Konradihausnak hívtak, a Kulturkampf éveiben zárva volt, és csak 1888-ban nyílt meg újra. A gimnázium, amely korábban jezsuita kollégiumként működött, állami felügyelet alatt állt. A kispapok emiatt egy „világi" iskolába jártak, amelyet mérsékelten liberális, antiklerikális, humanista nevelési eszme ihletett. A modern nyelvek tanára, Pacius például demokrata, szabadgondolkodó és pacifista volt, akit a diákok nagyon kedveltek szókimondó megjegyzései miatt. Bosszantotta a kispapokat – akik leendő teológusként elvárás szerint tisztelték Arisztotelészt – azzal az állításával: „Arisztotelész? Ki volt ő egyáltalán Platónhoz, ahhoz a hatalmas szellemhez képest?"[9] De a protestánsok sem menekültek éles nyelve elől. „Az asztrológia" – mondogatta szívesen –, „kutatásaim szerint ez a babona egészen Melanchthonig vezethető vissza." Ami pedig a német és görög nyelv tanárát, Otto Kimmiget illeti, Lessing Náthan, a bölcs című, a vallási türelmet hirdető 18. századi színdarabja volt az egyetlen „szent szöveg", amit elfogadott. E tanárok hatása tanítványaikra, köztük Martin Heideggerre, minden bizonnyal jelentős volt. „Csak később jöttem rá, mennyire vezettek ki engem ez a két tanár – szinte észrevétlenül – a keresztény eszmevilágból, amely számukra egyáltalán nem is létezett" – összegezte Gunther Dehn.[10]

A Konradihaus szemináriumi hallgatói, amennyire csak lehetséges volt, immunizálva voltak az iskolában tapasztalt szabadgondolkodással szemben. Felszerelték őket apologetikai csiszoltsággal; felkészítették őket a „világiakkal" folytatott vitákra. Állandóan értekezéseket írtak, hogy megmutassák, jól fel vannak fegyverkezve. Volt például a kérdés, hogy az ember valóban képes-e saját erejéből elérni az emberséget, és hol húzódnak a tolerancia határai; folyt vita a szabadságról és az eredendő bűnről; vizsgálták azt a problémát, hogy Goethe Iphigeniája pogány keresztény volt-e, keresztény német, vagy egyszerűen csak pogány alak. Az ilyen vitás témák alól könnyebbséget hozott a helytörténet: Reichenau kolostor története, a Boden-tótól északra fekvő Begau vidék szokásai és használatai, valamint a tóparti őskori cölöplakó népek élete. Időről időre a szemináriumi hallgatók is úgy viselkedtek, mint más fiatalok Németországban; napsütéses napokon gitárokkal indultak útnak, énekelve meneteltek a Mainaura, a bodmani Grafengartenbe vagy az Alsó-tó szőlőhegyeihez. Nyelvjárási darabokat próbáltak, zenéltek; ha világi osztálytársaik a színház művészeinek látogatásával dicsekedtek, ők a legújabb betlehemes játékukról számolhattak be. A szemináriumi hallgatók bizony nem voltak nyámnyilák. Megválasztották – hogyan is tehettek volna másképp Badenben? – a saját képviseleti testületüket, amely tanácskozási joggal bírt a ház ügyeiben, és újságot jelentettek meg, amely rendszeresen emlékeztetett arra, hogy Baden volt az első német állam, amely eltörölte a sajtócenzúrát.

A szemináriumi növendékek gondos, de nyilvánvalóan nem elviselhetetlen felügyelet alatt éltek. Martin Heidegger bizonyosan harag nélkül tekintett vissza konstanz-i éveire. 1928-ban így írt Matthaus Langnak, aki akkoriban a fiatalabb diákok lelki prefektusa volt: „Örömmel és hálával gondolok vissza diákkarrierem kezdetére a Konradihausban, és egyre inkább tudatosul bennem, mennyire szorosan kötődik minden erőfeszítésem a szülőföldemhez. Még mindig

---

[9] G. Dehn, Die alte Zeit, 37

[10] Ibid., 38.

tisztán emlékszem a bizalomra, amelyet új prefektusként irántad éreztem, egy bizalomra, amely máig megmaradt, és amely a szemináriumi időmet örömtelivé tette."[11]

A szemináriumi növendékek számára kevésbé volt kellemes a kapcsolatuk a gimnázium „szabad" diáktársaikkal, különösen akkor, ha azok jobb módú családokból származtak. Ezek az ügyvédek, hivatalnokok és kereskedők fiai felsőbbrendűnek érezték magukat a szemináriumi „kappanokhoz" képest, ahogy nevezték őket. Végül is a növendékek többnyire vidékről jöttek, és mint Martin Heidegger is, szerény vagy akár szegény körülmények közül származtak. Dehn, egy főpostai igazgató fia, így emlékezett: „Mi mindig némi leereszkedéssel bántunk a 'kappanokkal'. Rosszul voltak öltözve, és úgy gondoltuk, nem is nagyon voltak tiszták. Felsőbbrendűnek tartottuk magunkat. De ez nem akadályozott meg bennünket abban, hogy alaposan kihasználjuk őket. A házi feladatukat a legaprólékosabban kellett elvégezniük. Szünetben pedig nekünk kellett fordítaniuk, amit mindig készségesen meg is tettek."[12]

A szemináriumi tanulók inkább magukban maradtak, hogy jobban érvényesíthessék magukat; olyan közösséget alkottak, amelyen a többiek inkább csak mosolyogtak. Számos örömtől el voltak tiltva, amelyeket „világi" osztálytársaik élvezhettek, hol pénzhiány miatt, hol pedig egyértelmű tilalmak következtében. Csak szemlélők maradtak, amikor három napon át tombolt a karnevál a város zegzugos kis utcáiban és kocsmáiban, miközben a diákok a maguk őrült céhét képviselték; és akkor is, amikor a nyári üdülők ellepték a várost, a színes zászlókkal díszített csónakok Meersburg felé indultak, majd szürkületkor visszatértek, fedélzetükön az éneklő és ordítozó, imbolygó emberáradattal, amely végigvonult az Óváros sikátorain, köztük mindig a színes sapkás gimnazistákkal. Az ilyen eseményeket követő napon megkezdődött a dicsekvés: az órák közötti szünetekben élményeket és hódításokat meséltek, melyek belecsengtek a szemináriumi tanulók fülébe. A szüret idején mindenhol kínálták a kissé mámorító murcit. A gimnazistáknak bizonyos kocsmákba este tízig el lehetett menniük. Ott akár tanáraikkal is találkozhattak egy kancsó bor mellett – jó alkalom volt ez a barátkozásra, a bizalmas kapcsolatokra és a társasági előnyökre, amelyeket a szemináriumi tanulóktól megtagadtak.

Amikor mindent elmondtak és elvégeztek, a szemináriumi hallgatók egy másik világhoz tartoztak, és ezt éreztették is velük. Küzdeniük kellett az alsóbbrendűség érzése ellen. A dac azonban némi segítséget nyújtott, hiszen a kívülállók úgy is tekinthettek önmagukra, mint a kiválasztottakra.

Lehetséges, hogy ez a feszültség a szemináriumi és a vidám városi élet, a katolikus világ és a liberális polgári környezet között már akkor is két világ vízióját hívta elő a diák Martin Heideggerben – itt a szigorú, kitartó, lassú világ, odakint pedig a gyorsan élő, felszínes világ, amely pillanatnyi ingerekben leli örömét; itt a fájdalmas erőfeszítés, odakint a puszta tevékenység; itt a gyökerek eresztése, odakint a gátlástalan viselkedés; az egyik oldal túl nehézzé teszi a dolgokat magának, a másik látszólag a kényelmesebb utat választja; az egyik mély, a másik könnyelmű; az egyik hű marad a saját énjéhez, míg a másik önmagát veszíti el a szétszórtságban. Ez a mintázat később híressé vált Heidegger filozófiájában az „autentikus lét" és az „inautentikus lét" fogalmai alatt.

---

[11] Quoted in H. Ott, Martin Heidegger, 52.

[12] G. Dehn, Die alte Zeit, 39.

1906 őszén Martin Heidegger a konstanz-i Konradihausból átköltözött a freiburgi Szent György érseki szemináriumba, ahol a híres Bertold gimnáziumot látogatta. A Messkirch helyi alapítványából származó ösztöndíj már nem fedezte a konstanz-i intézmény költségeit. Ám Conrad Grober és Camillo Brandhuber, a sekrestyés fiának e vállalkozó szellemű mentorai, újabb forrást találtak – az Eliner-ösztöndíjat. Ezt a támogatást a 16. században alapította Christoph Eliner, egy messkirchi teológus. A helyi teológushallgatókat hivatott támogatni, azzal a feltétellel, hogy a freiburgi gimnáziumot és egyetemet látogassák.

A Konstanzból Freiburgba való költözés előléptetés jellegét hordozta magában. Martin harag nélkül hagyta el Konstanzt, amelyre mindig szeretettel gondolt vissza. Későbbi években is részt vett a Konradihaus öregdiák-találkozóin. A freiburgi szemináriumhoz azonban nem alakított ki hasonló kötődést. Mivel élete nagy részét ebben a városban töltötte, bizonyos távolságot kellett tartania az intézménytől. Itt fordult el a katolicizmustól, amely Freiburgban különösen súlyos árnyékot vetett. A magas gótikus stílusban befejezett katedrális tornyosul a város fölé. Mint egy hatalmas hajó, a Fekete-erdő hegyvonulatai lábánál fekszik, mintha éppen a Breisgau öblébe készülne kifutni.

A második világháborúig Freiburg óvárosa, amely a dóm köré csoportosult, szinte teljesen épen maradt. Még mindig számos kis utca sugárzott ki a dóm térből, közülük néhányat csatornák szegélyeztek. A szemináriumi hallgatók a papság elegáns rezidenciái közelében kaptak szállást.

Amikor a fiatal Martin Heidegger Freiburgba érkezett, a városnak lényegében még mindig az a kinézete volt, amelyet Sulpiz Boissere egy évszázaddal korábban Goethének írt levelében leírt: „Freiburgról egy egész könyvet kellene írnom neked, ez a helyek helye, minden régi olyan szépen és szeretetteljesen meg van őrizve, csodálatos fekvés, minden utcában kristálytiszta patak, minden utcában egy régi kút, … szőlő nő mindenütt; minden sánc, ami egykor erődítés volt, szőlővel van beültetve.”[13]

Martin lelkes diák volt a Bertold gimnáziumban. Szellemi ambíciói továbbra is az egyházi tevékenység felé irányultak. Érettségi után szándékában állt belépni a jezsuita rendbe. Tanárai támogatták ezt a szándékot. A szeminárium igazgatója 1909-ben az érettségi jelentésében ezt írta: „Tehetséges, szorgalmas és jó erkölcsi jellemű. Amikor hozzánk került, már bizonyos érettséget elért, és megszokta, hogy saját kezdeményezésére tanuljon; sőt, a német irodalom tanulmányozása, amelyben rendkívül jártasnak bizonyult, néha más tantárgyai rovására ment. Mivel teljesen biztos abban, hogy teológiai pályát kíván folytatni, és a szerzetesi életet részesíti előnyben, valószínűleg jelentkezni fog a Jézus Társaságába való belépésre.”[14]

Ellentétben néhány osztálytársával, a fiatal Heideggert nem vonzották a kor „modern” szellemi irányzatai. A naturalizmus, szimbolizmus vagy szecesszió fiatal szerzői még nem szerepeltek személyes olvasmánylistáján. Az iskolában kapott ingerekről Heidegger a következőket írta az 1915-ben habilitációjához készített önéletrajzában:

> Első freiburgi évemben a matematika hangsúlya az egyszerű problémamegoldásról egy elméletibb megközelítés felé tolódott, és a tantárgy iránti természetes vonzalmam ekkor vált igazán komoly érdeklődéssé, amely hamarosan a fizikára is kiterjedt. Nagy ösztönzést merítettem a vallásóráimból is, amelyek arra késztettek, hogy széles körben olvassak a biológiai

[13] Quoted in W. Kiefer, Schwiibisches und allemannisches Land, 324.

[14] Quoted in H. Ott, Martin Heidegger, 56.

> evolúcióelméletről. Az iskola utolsó évében elsősorban a Platónról szóló előadásokon keresztül kerültem tudatosabban kapcsolatba a filozófiai problémákkal, bár ekkor még nem elméleti szigorral.[15]

A vallásoktatás – minden másnál inkább – felkeltette az érdeklődését a (akkoriban különösen vallásellenesnek számító) biológiai evolúció elmélete iránt. Nyilvánvalóan vonzódott az intellektuálisan veszélyes területekhez, ahol messkirchi hite nehéz helyzetbe kerülhetett. Mégsem félt a szellemi kalandoktól, mert úgy érezte, hogy a lába alatt továbbra is szilárd talaj, a hit talaja van. Így 1909. szeptember 30-án belépett a Jézus Társaságába novíciusként Tisisben, Feldkirch közelében, a nyugat-ausztriai Vorarlberg tartományban. Alig két héttel később azonban, próbaidejének lejártával, elbocsátották. Hugo Ott szerint Heidegger szívpanaszokra panaszkodott, ezért orvosi okokból küldték haza. Két évvel később ezek a fájdalmak újra jelentkeztek, és emiatt kénytelen volt abbahagyni a papi képzést. Talán a szíve lázadt az esze ellen.

[15] Ibid., 84.

2
IDEALIZMUS ÉS MATERIALIZMUS: A NÉMET FILOZÓFIA A XIX. SZÁZADBAN

A jezsuiták elutasítása után Martin Heidegger felvételért folyamodott a freiburgi teológiai szemináriumra. Ennek valószínűleg pénzügyi okai voltak. Szülei nem tudták fizetni a tanulmányait, és az Eliner-ösztöndíj, amelyet a freiburgi gimnázium óta kapott, a teológiai tanulmányokhoz volt kötve.

Heidegger 1909 téli félévében kezdett bele új tanulmányi irányába. 1915-ös életrajzában ezt írta: „Az akkori előírt filozófiai előadások nem elégítették ki igényeimet, ezért saját szakállamra kezdtem el tanulmányozni a skolasztikus tankönyveket. Ezek bizonyos formális logikai képzést adtak, de filozófiai értelemben nem adták meg azt, amit kerestem."[16]

Csak egy freiburgi teológust említett külön, és későbbi éveiben is mindig úgy hivatkozott rá, mint a tanárára – Carl Braigra. Már végzős középiskolásként tanulmányozta Braig összefoglalóját, az *A létről: Az ontológia vázlata* (1896) című művet, és ezen keresztül ismerkedett meg az ontológiai hagyomány néhány alapfogalmával. Braig volt az is, aki először bátorította, hogy kritikusan vizsgálja Hegelt és Schellinget; azokon a sétákon, amelyeken Heidegger elkísérhette tanárát, megismerte Braig „átható gondolkodásmódját" (Z, 82). Heidegger ötven évvel később is úgy emlékezett, hogy Braignak megvolt az a képessége, hogy az eszméket élő jelenné formálja.

Carl Braig az antimodernizmus teológusa volt. 1907 óta, amikor a „Pascendi dominici gregis" pápai enciklika meghirdette a háborút a „modernizmus" ellen – De falsis doctrinis modernistarum –, a „modernizmus" és az „antimodernizmus" nemcsak a katolicizmuson belüli, hanem azon túlmutató szellemi csatározások zászlóivá váltak. Az antimodernisták nem pusztán az Egyház dogmáit (például a szeplőtelen fogantatás tanát) vagy a papi hierarchia elveit (mint a pápa tévedhetetlenségét) igyekeztek védeni. Ellenfeleik azonban szívesen ábrázolták így őket, az antimodernizmust pusztán veszélyes vagy esetleg nevetséges, homályban tartó összeesküvésnek tekintve a kor tudományos szelleme, a felvilágosodás, a humanizmus és mindenfajta haladó eszme ellen.

Carl Braig annak a példája volt, hogy valaki lehet antimodernista anélkül, hogy obskurantistává válna. Éles eszű ember volt, aki felfedezte a hit reflektálatlan előfeltételeit a modern tudományos szemlélet számtalan változatában. Amit hit és előfeltevések nélkülinek tartottak önmagukról, azt ő fel akarta ébreszteni „dogmatikus szendergéséből". Azt állította, hogy az úgynevezett agnosztikusoknak is van hitük, bár különösen kezdetleges és házilagos: hit a haladásban, a tudományban, az emberiséget kedvezően érintő biológiai evolúcióban, a gazdasági és történelmi törvényekben. Braig szerint a modernizmus „vak mindarra, ami nem önmaga vagy

[16] H. Ott, *Martin Heidegger,* trans. A. Blunden, 84.

ami nem az önmagát szolgálja”[17]: a szubjektum autonómiája önmaga által emelt börtönné vált. Braig bírálta a modern civilizációt, amiért nem tiszteli a valóság kimeríthetetlen titkát, amelynek mi magunk is részesei vagyunk és amely körülvesz minket. Ha az ember arrogánsan a középpontba helyezi magát, végül csak pragmatikus viszonya marad az igazsághoz: az igazság akkor az, ami minket szolgál és gyakorlati sikert hoz. Ezt Braig elutasította: „A történelmi igazság, mint minden igazság – és a legragyogóbban diadalmas a matematikai igazság, az örök igazság legszigorúbb formája – megelőzi a szubjektív ént, és nélküle is létezik… Amint az értelem énje a dolgok ésszerűségére tekint, azok nincsenek igazságban… és semmilyen Kant… nem fogja megváltoztatni azt a törvényt, amely arra kötelezi az embert, hogy a dolgokkal összhangban cselekedjen.”[18]

Braig valójában Kant elé szeretne visszamenni, de Hegellel, aki a túlzottan óvatos Kantról megjegyezte, hogy a hibától való félelem maga is hiba. Braig bátorítja a transzcendentális határok átlépését: Biztosak lehetünk benne, hogy csak mi fedezzük fel a világot? Miért ne fedezhetné fel a világ önmagában minket? Talán csak azért ismerünk fel, mert minket is felismertek? Képesek vagyunk Istent gondolni – miért ne lehetnénk az ő gondolatai? Braig gyakran meglehetősen nyersen összetöri a tükörszekrényt, amelyben a modern embert fogságban látja. Braig nyíltan síkra száll egy olyan realizmus mellett, amely spirituálisan és empirikusan is premodernnek tűnhet. Ezt azzal igazolja, hogy mivel tudunk a határokról, már át is léptük őket. A felismerés felismerésével és az érzékelés érzékelésével már az abszolút valóság szférájában mozgunk. El kell válnunk – érvel Braig – a szubjektum abszolutizmusától, hogy szabaddá váljunk az abszolút valóságára.

A modernista konfliktus eme színterén jelent meg először a fiatal Martin Heidegger. Közben tagja lett a Gralbundnak (a Grál Szövetségnek), a katolikus ifjúsági mozgalom szigorúan antimodernista frakciójának, amelynek szellemi vezetője a bécsi Richard von Kralik volt, a tiszta katolikus hit, valamint a Német Nemzet Szent Római Katolikus Birodalmának ősi formája helyreállításának buzgó híve. Központja Habsburg lett volna, nem pedig Poroszország. Nyilvánvalóan ez Közép-Európára vonatkozó politikai elképzelést is jelentett. E körök tagjai a romantikus középkorról álmodoztak Novalis nyomán, és bíztak Stifter „szelíd törvényében”, a hűségesen megőrzött eredetekben. Ugyanezen körök azonban teljesen készek voltak e gyökereket határozottan megvédeni a modern kor gőgjével és kísértéseivel szemben. Ilyen alkalom adódott a fiatal Martin Heidegger számára 1910 augusztusában, Abraham a Sancta Clara emlékművének ünnepélyes felszentelésekor Kreenhainstettenben, egy Messkirch melletti kis faluban.

A messkirchi lokálpatriotizmus mindig is tisztelettel adózott Abraham a Sancta Clara emlékének – aki 1644-ben Kreenhainstettenben született, és 1709-ben Bécsben halt meg, nagyra becsült udvari prédikátorként – a helyi sajtó cikkeiben és kerek évfordulók alkalmából tartott kisebb ünnepségeken. A század eleje óta azonban egy harsány, polemikusan ideologikus hangsúly vegyült ebbe a meghitt helyi hagyományba. Dél-Németország antimodernistái Abraham a Sancta Clarát választották példaképüknek. Az ő nevében szálltak síkra a katolicizmus liberális irányzata ellen. A híres ágostonrendi szerzetes írásaiban könnyű volt erős szavakat

---

[17] C. Braig, "Was soli der Gebildete von dem Modernismus wissen?" 37.

[18] Ibid.

találni az élvhajhász és romlott városi élet ellen, az Egyház kinyilatkoztatott tanításainak többé nem hódoló lelki gőg ellen, a tehetősek fényűzési szeretete ellen, de a „kölcsönadó zsidók" úgynevezett kapzsisága ellen is. Ez a prédikátor a kisemberek és szegények oldalára állt, és büszkén vállalta alacsony sorból származását. „Nem minden, aki szalmatető alatt született, hord szalmát a fejében" – szólt egyik gyakran idézett mondása. Abraham a Sancta Clara kereszténységszocialista, népies, nyers, jámbor volt anélkül, hogy bigott lett volna, mélyen gyökerezett szülőföldjében, és antiszemita is volt – éppen az a keverék, amely az antimodernistáknak kellett.

Augusztus 16-án a szobra leleplezése nagy nyilvános esemény volt. Martin Heidegger is eljött erre Freiburgból. A falu virágokkal díszítette fel magát. Az ablakokból és a falu utcája fölé kifeszítve prédikátori mondásokkal díszített szalagok lógtak. Felvonulás indult el, az élén a korabeli, Abraham a Sancta Clara idejét idéző történelmi jelmezbe öltözött lovas hírnökökkel, valamint a beuroni szerzetesekkel, egyházi és világi méltóságokkal, apró zászlócskákkal menetelő iskolásokkal, virágokkal díszített lányokkal, és a helyiek népviseletben. Fúvószenekar játszott, beszédek hangzottak el, a messkirchi polgári iskola tanulói pedig elmondták Abraham a Sancta Clara verseit és mondásait.

Ezeket az eseményeket a Heidegger által az Allgemeine Rundschau számára írt cikk számolt be, amely egy Münchenben megjelenő katolikus konzervatív hetilap volt, és amelyet Heidegger méltónak tartott arra, hogy bekerüljön Összegyűjtött Művei közé. „A természetes, friss és egészséges, helyenként nyers hangsúly adja meg az esemény sajátos lenyomatát. A szerény Kreenhainstetten falu, kemény, magabiztos, tartózkodó lakóival, álmosan pihen egy lágy völgyben. Még a templomtorony is különc. Ellentétben testvéreivel, nem tekint szabadon a tájba, hanem esetlen nehézkességével kénytelen elmerülni a fekete és vörös tetők között… Így bontakozott ki egyszerűen, tisztán és igaz módon a leleplezési ünnepség" (D, 1).

Nem szabad elfelejteni, hogy Martin Heidegger, amikor ezeket a sorokat írta, már beszívta a város levegőjét – előbb Konstanzban, majd 1906-tól Freiburgban. Tudta, miben különbözik azoktól, akik magabiztosan és ügyesen mozognak a polgári közegben, divatosan öltözve, jártasak a legújabb irodalom, művészet és filozófia kérdéseiben. A saját világa, Messkirch és Kreenhainstetten, és a külvilág közötti különbségre összpontosít – ez már előrevetíti az autonóm és a nem autonóm lét közötti eltérést. Így olvasható a szerző önarcképe is a sorokban, amelyek a szoborleleplezésről szólnak. A templomtorony „kilóg a sorból", ahogy Heidegger is. Mások „szabadon tekintenek a tájba", de őt „ügyetlen nehézkessége" visszahúzza arra a földre, ahonnan származik: „kemény, magabiztos és tartózkodó", mint a helyiek. Szeretne olyan lenni, mint ők, de olyan is, mint Abraham a Sancta Clara. A prédikátor magában hordozta „a nép testi és lelki épségét"; lenyűgözött „eredeti katolikus erejével", „hű hitével és Isten iránti szeretetével"; ugyanakkor kiválóan értett korának kifinomult intellektuális kultúrájához, és anélkül uralta azt, hogy az uralmat vett volna rajta. Ezért – Heidegger szerint – megengedhette magának, hogy „félelem nélkül támadjon rá minden földileg túlértékelt életszemléletre". Abraham a Sancta Clara tudta, miről beszél. Nem volt az a fajta, aki csak azért ugat a szőlőre, mert túl magasan lóg.

A fiatal Heidegger az „életkora dekadenciája" ellen érvel. Mivel vádolja azt? „Fojtogató fülledtséggel", a „külsőségekre épülő kultúra" korszakával, „gyors élettel", a „mindent felforgató újításmániával", „pillanatnyi izgalmakkal", és legfőképpen „az élet és a művészet mélyebb szellemi tartalmának őrült átugrásával" (D, 3).

Ez a kultúrával szembeni szokásos konzervatív kritika. Ilyen nézeteket nemcsak a Grál Szövetségben vallanak és hangoztatnak; hasonló vitairatokat a felszínesség, az olcsó hatások hajszolása, a gyors élet és az újításmánia ellen Langbehnnél és Lagardénál is találhatunk. Feltűnő azonban, hogy az antiszemitizmus, amely az ilyen kontextusokban általában hírhedten jelen van, a fiatal Heideggernél hiányzik. Ez annál is figyelemreméltóbb, mivel a Kreenhainstetten-emlékmű finanszírozását Karl Lueger, Bécs polgármestere kezdeményezte, aki népszerűségét antiszemitizmusának köszönhette. Érdekes továbbá az a magabiztosság, amellyel Heidegger az „élet transzcendentális értékéről" beszél, amelyet kora minden ilyen megnyilvánulásában elárultnak tart. Hogy mit kell e fogalom alatt érteni, azt más írásokban (melyeket Victor Farias talált) fejti ki, amelyeket Heidegger 1910 és 1912 között a Der Akademiker című folyóiratban, az integrális katolikus egyetemi hallgatói szövetség havilapjában tett közzé.

A folyóirat 1910. márciusi számában bemutatta a dán író és esszéista, Johannes Iergensen önéletrajzát. A könyv címe az volt: Az élet hazugsága és az élet igazsága. A mű a szerző szellemi fejlődését írta le a darwinizmustól a katolicizmusig, mint egy utat a kétségbeeséstől a biztonságig, a gőgtől az alázatig, a féktelenségtől az élő szabadságig. A fiatal Martin Heidegger számára ez példamutató, és ezért tanulságos út volt, mert végigjárta a modernség minden tévedését és kísértését, mielőtt végül megnyugodott volna a vallásos hit békéjében és üdvösségében, az élet „transzcendentális értékében." Itt az ember megszabadul a modernség nagy illúziójától, amely azt reméli, hogy az „én" korlátlanul fejlődni fog; itt végre valaki a saját személyében mutatja meg, hogy aki magában hisz, az semmiben hisz.

> Napjainkban sokat beszélnek a „személyiségről"… A művészi személyiség kerül előtérbe. Így hallunk most olyan érdekes emberekről, mint Oscar Wilde, a dandy, Verlaine, a „zseniális részeges", Gorkij, a nagy csavargó, a nietzschei szuperember. És ha valamelyikük egy keresztényi kegyelem pillanatában tudatára ébredne gyökértelen élete Nagy Hazugságának, s a hamis istenek oltárai összetörnének, akkor azt „ízetlennek és undorítónak" neveznék.[19]

Később, 1930-ban, híres előadásában, „Az igazság lényegéről", Martin Heidegger így fogalmazott: „A szabadság tesz minket igazzá." E fiatalos írásaiban azonban ennek éppen az ellenkezője érvényes: az Igazság tesz minket szabaddá. És ez az igazság nem olyasmi, amit az ember önmagából és önmagától elérhetne, hanem valami, amit a hit élő közösségétől és annak hagyományaitól kap. Csak itt létezik az „igazság birtoklásának nagy boldogsága", amelyet senki sem érhet el egyedül. A fiatal Heidegger tanára, Carl Braig hívő realizmusát képviseli. A protestáns–pietista érzelmi jámborság számára még túlságosan szubjektív. F. W. Foerster „Tekintély és szabadság: Elmélkedések az egyház kulturális problémájáról" című művének recenziójában polemizál az önelégült „élménykereséssel", az ideológiák impresszionizmusával szemben, amelyek csak „személyes hangulatokat" tükröznek, de nincs objektív tartalmuk. Heidegger szokásos érve az „ideológiák" ellen az volt, hogy azok az élet követelményeihez igazodnak. De aki az igazságra törekszik, az éppen fordítva cselekszik – az életet veti alá felismerései parancsának. A fiatal Heidegger számára nyilvánvalóan döntő kritérium, hogy az

---

[19] Quoted in V. Farias, *Heidegger and Nazism,* ed. J. Margolis and T. Rockmore, 41.

igazság nem könnyen megszerezhető: csak az „önmagunk megragadásának és önmegtagadásának művészetével” érhető el. Az igazság felismerhető arról, hogy ellenáll nekünk, kihívást intéz hozzánk, és átalakít minket. Csak az találja meg az igazságot, aki képes félretenni önmagát, aki „lelki szabadságát is eléri a vágyak világával szemben”. Ez a korlátlan autonómia szellemének követelménye. Megvilágít, de nem magától értetődő. Az önhittségnek meg kell hajolnia a „vallási–erkölcsi tekintély” előtt. Már-már nyomasztó tény, hogy a legtöbb ember végső soron önmagának él, nem érdekli sem az igazság feltárása, sem annak elérése; inkább a kereszthez szegeztetné magát, és megfosztaná az individualista etikát minden igazolástól.[20]

Ezt az érvet érdemes észben tartani, mert látni fogjuk, hogy Heidegger kitart mellette. A szigorúság és a kényelmetlenség továbbra is az igazság kritériumai, még akkor is, ha számára később az igazság feltételezett birtoklása a hit irányítása alatt könnyű kiút lesz, és így az igazság elárulásává válik. Az a nehéz és kellemetlen elem, amelyet az embernek önmagától el kell várnia, ezért az a (korábban gyanúsnak tartott) szabadság, amely szembenéz metafizikai hajléktalanságával, és nincs szüksége a hívő realizmus merev igazságainak védelmére.

Heidegger „személyi kultusz” elleni kirohanásai nem mentesek a nehezteléstől, mivel nem tudja eltitkolni, hogy ő maga nélkülözi azt a megbélyegzett személyes csiszoltságot. Ez az egyház által támogatott teológiai jelölt kissé esetlen benyomást kelt a gimnáziumi és egyetemi középosztályi környezetben. Nem filozófiai terepen tett mozdulatai mindig bizonytalanok voltak. Rajta maradt az „alsóbb osztály szaga”. Még az 1920-as években is, Marburgban, amikor már Németország titkos filozófiai királyának számított, sok kolléga és diák – hacsak nem ismerték személyesen – a fűtőnek vagy a gondnoknak nézte. Egyelőre teljesen hiányzott belőle az az „érdekes elem”, amely ellen polemizált. Mivel még nem tudta eljátszani azt a szerepet, amelyet hatásosan lehetett volna bemutatni, kerülte a társadalmi színpadot, ahol az azonnali hatás számított. A fiatal Nietzsche-követők lenyűgöző pózolását és színpadiasságát, akik kávéházakban heverésztek, megvetően „Cesare Borgia-lelkesedésnek” nevezte. Minden, ami könnyen előadható, ami gondtalan és spontán, gyanús volt számára, hogy felszínes. Ez annak a hozzáállása, aki még nem találta meg a megfelelő közeget a saját spontaneitásának, és akinek „sajátja” elkerülhetetlen teherré válik odakint, mások között. Ha a „igazságot” a nehéz, kemény és konok dicsfényébe burkolja, ez annak a szembenállásnak a tükre, amelyet odakint érez a „világiaktól”, és amely ellen érvényesítenie kell önmagát. Otthon, ezzel szemben, a hit igazsága minden súlyát és terhét elveszíti. Így zárul Jørgensen könyvéről írt kritikája a katolikus haza biztonságának lírai dicséretével: „[Jørgensen] a régi német városokban látta az árnyas erkélyeket, a házakra erősített ismerős Mária-képeket. Hallotta az alvó források mormolását, és belesett a melankolikus népdalokba. A német júniusi este, amelyben az ember álmodozó csendben elveszhet, lebeg szeretett könyvei fölött. A megtérő Istenben beteljesedő és beteljesítő honvágya talán a legnagyobb ösztönzést adhatja művészetének.”[21]

Ebben a világban a katolikus igazság még mindig otthon van. Ez a világ a messkirchi világ kiköpött mása. Itt a hit még az élet rendjének része, és az ember anélkül kapja meg, hogy bele kellene erőltetnie magát a „önmegragadásba és önmegtagadásba”. De amikor az ember a hitével kilép egy idegen környezetbe, akkor fegyelemnek és logikának kell fenntartania azt. Minden hit

[20] Ibid., 44.

[21] Ibid., 43.

előtt egy szakadék nyílik meg. Hogyan lehet ezt átlépni? A fiatal Heidegger a hagyományban és a fegyelemben bízott. Később ez az elszántság és a határozottság lett. Még később a rendíthetetlenségre támaszkodott.

1910 körül Heidegger még mindig úgy gondolja, hogy az Egyház „az igazság kincse" ajándék, és nem egy olyan megtakarítási számla, amelyről bárki szabadon rendelkezhet. A hit ebben az igazságkincsben sem puszta érzelem. Braig és tanítványa, [22]Martin Heidegger számára a tisztán érzelmi vallás, Schleiermacher módjára, engedmény a modern szubjektivizmusnak. A hit nem érzelgős vigasz, hanem kemény kihívás. Nem csoda, hogy a felvilágosult világ ezt elfogadhatatlan követelésnek látja – mert a hit, tulajdonképpen, éppen az. Követeli például, hogy az „igazság" kedvéért lemondjunk a „jól élni" pszichológiai logikájáról. A fiatal Heidegger ezt írta: „És te lelki életet akarsz? Boldogságot akarsz szerezni? Akkor halj meg, öld meg a benned lévő alantas dolgokat, dolgozz természetfeletti kegyelemmel, és feltámadsz."

Ez az Isten felé fordulás minden meghitt szelídséget nélkülöz. Saját magának kívánja megnehezíteni az életet; nem enged semmiféle Schleiermacher-szerű érzelmi kényeztetést, és nem akar puszta belsővé süllyedni menedékhellyé. Heidegger máshol kereste Isten lelkét a földön. Braig megjegyzése – „a legfényesebb győztes az a matematikai igazság, az örök igazság legszigorúbb formája" – mutatta meg neki az utat. Ezért írta a Der Akademiker-ben: „Egy erős, jéghideg logika áll szemben a modern lélek finomságával. A 'gondolat' többé nem engedi, hogy az állandó, örök logikai elvek határai közé kényszerítsék. De persze, már birtokunkban vannak. A szigorúan logikus gondolkodáshoz, amely hermetikusan elzárkózik a lélek minden érzelmi befolyásától, minden valódi, előfeltevés nélküli tudományos munkához hozzátartozik bizonyos erkölcsi erő mélysége, az önuralom és az önmegtagadás ereje."[23]

Heidegger számára ez ugyanaz az erő, amely a hit önmagunk feletti győzelméhez szükséges. A hit autoritása és a szigorú logika objektivitása számára egy és ugyanaz. Ezek csupán különböző módjai az örökkévalóságban való részesedésnek. Mégis, mindez érzelmeket is magában foglal, ráadásul igen magasztosakat. Csak a hit és a logika szigorú fegyelmében teljesül be a vágy a „teljes és végső válaszok" iránt a lét kérdéseire. Néha ez olyan hirtelen villan fel, hogy bizonyos napokon nem marad más, mint az ólomsúly a gyötört, kormánytalan léleken.[24]

Amikor Heidegger 1915-ös életrajzában a „formális logikában való képzésére" hivatkozott, mintha ez csak előkészítő lett volna, az enyhe kifejezés volt. Számára a formális és matematikai logika egyfajta imádatot jelentett; engedte, hogy a logika elvezesse őt az örök fegyelméhez, és ott találta meg a stabilitást az élet ingó talaján.

1907-ben Conrad Grober ajándékként adta tanítványának Franz Brentano disszertációját, „A lét sokféle értelme Arisztotelész szerint" címmel. Heidegger ebben találta meg azt, amit később „szigorú, fagyosan hideg logikának" nevezett: valamit az erős intellektusok számára, akik nem akarják, hogy pusztán véleményeik és érzelmeik irányítsák életüket. Jelentőséggel bír, hogy Grober, aki szigorúan vallásos egyházi ember volt, éppen ezt a könyvet választotta. Franz Brentano, aki 1838-ban született, és a romantikus mozgalom híres írójának, Clemens

---

[22] Ibid.

[23] Ibid., 86.

[24] Ibid.

Brentanónak volt az unokaöccse, olyan filozófus volt, aki katolikus papként eredetileg a filozófiát a hitnek vetette alá, de az 1870-es „csalhatatlansági zsinat” után konfliktusba került elöljáróival. Végül kilépett az Egyházból és megnősült, aminek következtében le kellett mondania bécsi professzori állásáról. Az egyetemen Privatdozentként – fizetés nélküli adjunktusként – tanított egészen 1895-ig, amikor szinte teljesen megvakulva visszavonult Velencébe.

Brentano Husserl tanára volt, és így a fenomenológia egyik alapító atyja. Az a kérdés izgatta Brentanót, hogy mi Isten létezésének a természete. Ha van Isten, mit jelent az, hogy „van”? Egy eszme a fejünkben? Vagy kint van a világban, mint annak kvintesszenciája, mint legfőbb létezője? Finom elemzésében Brentano felfedezi, hogy van egy harmadik kategória is a szubjektív eszme és a dolgok „önmagukban-léte” között – az „intencionális tárgyak”. Brentano szerint az eszmék nem pusztán belsőek, hanem mindig „valamiről” szólnak. Tudatosul bennünk valami, ami van, ami létezik, vagy pontosabban, ami felkínálja és megmutatja magát számunkra. Ezek az intencionális tárgyak valamik: nem lehet őket feloldani azokban a szubjektív cselekvésekben, amelyek révén kapcsolatba kerülünk velük. Ily módon Brentano kialakít egy teljesen külön világot a létezőkből, amely köztes helyet foglal el a szokásos szubjektum-objektum mintázatban. Ebben az intencionális tárgyak világában helyezi el Brentano az Istenhez fűződő kapcsolatunkat is. Itt „van” Isten. Az Isten tudatosítása nem igazolható a tapasztalatunk valódi tárgyaival, de nem is alapul elvont általános fogalmakon, mint például a „legfőbb Jó”, a „legfőbb Lény” és hasonlók. Brentano megvizsgálja Arisztotelész létfogalmát, hogy megmutassa: a hitt Isten nem az az Isten, akit a létezők teljességéből kiinduló absztrakció útján próbálunk elérni. Arisztotelésszel együtt Brentano kimutatja, hogy szigorúan véve nincs Egész. Csak különálló tárgyak vannak. Nincs olyan, hogy önmagában vett kiterjedés, csak kiterjedéssel bíró tárgyak vannak. Nincs olyan, hogy szeretet, hanem csak a szeretet sok különálló esete. Brentano figyelmeztet, hogy ne tulajdonítsunk hamisan szubsztanciát a fogalmi dolgoknak. A szubsztancia nem az általános fogalmakban, hanem csak a konkrét egyedi tárgyakban rejlik. Ezek intenzív módon végtelenek, mert végtelenül sok kapcsolatban állnak, és ezért végtelen számú szempont szerint határozhatók meg. A világ kimeríthetetlen, de csak konkrétságban és a létezés fokozatainak sokféleségében kínálja fel magát. Brentano gondolkodásmódja szerint Isten a részletekben van.

Arisztotelészhez kapcsolódva Brentano munkája feltérképezi a gondolható területét; ennek következtében a hit, amely számára továbbra is kötelező érvényű, megmenekül a megtévesztő logifikációtól. Ez más alapokon nyugszik, mint az igazolás, jóllehet – amint Brentano értekezése sugallja – egy nap talán pontosan leírható lesz, mi is történik valójában a hit aktusában, szemben például az ítélettel, a képzelettel vagy az érzékeléssel. Ezek a következő évek fenomenológiai programjának körvonalai.

Brentano olvasása kemény feladat volt Martin Heidegger számára. Feljegyezte, hogy a messkirchi szemeszterszünetek alatt küszködött a szöveggel. „Amikor a rejtvények egymásra torlódtak, és nem látszott kiút, a Feldweg [mezőkön átvezető ösvény] segített.” Ott, egy padon, a dolgok ismét egyszerűnek tűntek. „A Feldweg körül minden növényzet tágassága Világot ad. Csak abban, ami kimondatlan a nyelvükben… van Isten” (D,39).

Franz Brentano közvetítésével jutott el Heidegger Edmund Husserlhez. Logikai vizsgálódásai, amelyek pontosan a századfordulón jelentek meg, személyes kultikus könyvvé váltak Heidegger

számára. Miután kikölcsönözte az egyetemi könyvtárból, két évig a szobájában tartotta. Úgy tűnt, senki másnak nem kellett a kötet, ami számára magányos, de egyben exkluzív szenvedélyt jelentett. Még ötven évvel később is, valahányszor a könyvre gondolt, áradozott róla: „Annyira lenyűgözött Husserl munkája, hogy újra és újra olvastam az azt követő években… A műből áradó varázs kiterjedt a mondatszerkezet külső megjelenésére és a címlapra is" (Z, 81).[25]

Heidegger Husserl munkájában a logika pszichológiai relativizálásával szembeni határozott védelmet talált. Egy 1912-es esszéjében így határozta meg álláspontját: „Alapvető a pszichologizmus abszurditásának és elméleti terméketlenségének felismeréséhez a különbség a pszichikai aktus és annak logikai tartalma között, az időben lejátszódó valós gondolati folyamatok és azok ideális, időn kívüli, azonos jelentése között – röviden, a különbség aközött, ami 'van', és aközött, ami 'érvényes'" (GA 1, 22).

Ezzel a különbségtétellel a „pszichikai aktus" és a „logikai tartalom" között Husserl a század elején átvágta a pszichologizmus körüli vita gordiuszi csomóját – igaz, olyan finom módon, hogy csak kevesen, köztük a fiatal Heidegger, vették észre, mi is történt. A felszínen ez szakfilozófiai problémának tűnt, de valójában ezek a viták a korszak ellentétes irányzatait és feszültségeit tükrözték.

A filozófia 1900 körül mély válságban volt. A természettudományok, a pozitivizmussal, empirizmussal és szenzualizmussal szövetségben, fojtogatták. A tudomány diadalittassága a természet pontos ismeretén és annak technikai uralásán alapult. A szervezett tapasztalat, a kísérlet, a hipotézis megfogalmazása, az ellenőrzés, az induktív folyamat – ezek váltak a tudományos kutatás logikájának összetevőivé. A régi és tiszteletre méltó filozófiai kérdést, hogy „mi valami", már nem tették fel. Tudták, hogy ez a végtelenbe vezet, és mivel már nem volt érdeklődés a végtelen iránt, a kérdést elvetették. Azoknak a modern tudósoknak, akik elkezdték magukat a kutatási folyamat ügynökeinek tekinteni, a „hogyan működik valami" kérdése sokkal ígéretesebbnek tűnt. Ez vezethetett valami határozott eredményhez, valamint ahhoz a kilátáshoz, hogy a tárgyak, és talán az emberek is, e fogalmak szerint működtethetők legyenek.

Az ok, amely természetesen az egész folyamatot mozgásba hozza, maga is a természet része. Ezért lehetségesnek kell lennie – ez volt a nagyratörő program –, hogy ugyanazokkal a módszerekkel vizsgáljuk, mint a „külső" természetet. A tizenkilencedik század végére tehát, a fiziológia és az agykémia tudományágainak összefonódásával, létrejött a pszichikum „természettudománya" – a kísérleti pszichológia.

Ennek a kutatási megközelítésnek az alapelve az, hogy tudatlanságot színlelünk, és úgy viselkedünk, mintha semmit sem tudnánk a lélekről, mintha azt kívülről, pozitivista és empirikus módon lehetne megfigyelni. A tudósok magyarázni akarnak, nem megérteni; szabályszerűségeket keresnek, nem jelentést, mert a megértés a vizsgált alany cinkosává tenné az embert. Ez azonban megakadályozza, hogy a lélek világos elkülönítésben álljon előttünk. A kísérleti tudományhoz való hozzáállás, a pszichológiában éppúgy, mint más területeken, aszeptikus tárgyat kíván, mivel nem a „jelentést", hanem a „mechanizmust" kell elemezni – a fiziológiai ingerekből keletkező képzetek átalakulásának törvényeit, az eszmekomplexumokban meglévő szabályos asszociációs struktúrákat, és végső soron magának a gondolkodásnak a törvényeit: vagyis a logikát.

---

[25] M. Heidegger, *On Time and Being,* trans. J. Stambaugh, 75.

Ebből a nézőpontból a logika a pszichében természetes folyamatnak tűnik. És ez a „pszichologizmus problémája”. A psziché naturalistái ezt a logikát, ezt a gondolkodási mechanizmust a gondolkodás természetes törvényévé emelik, miközben figyelmen kívül hagyják azt a tényt, hogy a logika nem azt írja le empirikusan, hogyan gondolkodunk, hanem azt, hogyan kellene gondolkodnunk, ha olyan ítéletekre szeretnénk jutni, amelyek igényt tarthatnak az igazságra – márpedig a tudomány éppen ilyen igénnyel lép fel. Ha a gondolkodást természetes pszichikai eseményként elemzi, a tudomány egy kényes ellentmondásba keveredik. A gondolkodást olyan eseményként vizsgálja, amely törvények szerint megy végbe; ha azonban alaposabban tanulmányozná önmagát, kénytelen lenne észrevenni, hogy a gondolkodás nem egy törvények szerint lejátszódó folyamat. A gondolkodást nem törvények határozzák meg, hanem csupán bizonyos szabályokhoz kötődik. A gondolhatóság tág területén a logika nem mint természetes törvény jelenik meg, hanem mint valami, ami csak akkor érvényes, ha érvényesíteni engedjük.

A törvény fogalma természetesen kétértelmű. Leír valamit, ami rendszeresen és elkerülhetetlenül úgy történik, ahogy történik, és ugyanakkor leír egy mechanizmust is, amely azt állítja, hogy előír egy bizonyos menetet egy esemény számára. Az első esetben ezek a Lét törvényei; a másodikban azoké, aminek lennie kellene. Az egyik azt írja le, ami van, a másik pedig azt, ami elő van írva.

Husserl vizsgálódásai arra irányulnak, hogy megszabadítsa a logikát a naturalizmustól, és ismét kiemelje annak normatív – vagyis szellemi – jellegét. Természetesen a logikai munka a pszichében zajlik, de a psziché normatív terméke, és nem egy pszichikai folyamat természeti törvénye.

Ez a pontosítás azonban azonnal a következő problémát veti fel: a pszichés aktus és annak terméke, a gondolat keletkezése és a gondolati tartalom érvényessége közötti viszony kérdését.

A „kétszer kettő az négy” kiszámítási folyamata egy pszichikai aktus, de a „kétszer kettő az négy” akkor is érvényes, ha a pszichikai aktus nem történik meg. Az aritmetikai eredmény érvényességet követel, függetlenül attól, hogy éppen melyik fej végzi a számítást. Bárki, aki számolást vagy bármilyen más logikai műveletet végez – ez már nagyon platóni gondolatnak hangzik –, részesedik a szellem egy transzszubjektív birodalmában. Az ott felhalmozott jelentések és alkalmazási szférák minden olyan gondolati cselekvésnél aktualizálódnak és előhívódnak, amelyek pszichikai eseményként írhatók le.

Azonban az a megfogalmazás, miszerint a logika nem a gondolkodás természetes törvénye, hanem egy ideális érvényességi szféra része, félreértéshez vezethet, mert azt sugallja, hogy ez csupán egy pragmatikus megállapodás. Valójában nem abban állapodtunk meg, hogy a szillogizmusok logikáját „helyesnek” nyilvánítjuk; az helyes. Minden ember halandó – Szókratész ember – tehát Szókratész halandó. Ez a következtetési mód nyilvánvalóan helyes; érvényes. Ez azonban nem feltétlenül jelenti azt, hogy az így kapott ítéletek empirikusan helyesek; ez attól függ, hogy a premisszák („Minden ember halandó…”) helyesek-e. Használhatjuk a helyes következtetési módot, és mégis számtalan hamis ítéletre juthatunk (ha minden ember hivatalnok lenne, Szókratész is az lenne). Ezért nem állíthatjuk, hogy a szillogizmus szerinti következtetést azért szoktuk meg, mert ez sikeres megismerésre vezetett volna. Valójában ez a módszer az empirikus értelemben vett sikeres megismeréshez nem is feltétlenül vezet; sokkal gyakrabban félrevezet minket. Ezek a következtetések tehát nem a

tapasztalat által igazolódnak, hanem – mint minden logikai művelet – egyszerűen önmaguktól nyilvánvalók.

Minél jobban elmélyül az ember ebben a logika bizonyítékában, annál titokzatosabbá válik. Egy egyszerű szillogizmus elemzéséből hirtelen azon kapja magát, hogy a szellem varázslatos birodalmában jár, amely diadalmaskodik minden olyan próbálkozás felett, amely pragmatikus, biológiai, naturalista vagy szociológiai módon próbálja redukálni.

Mégis, a tizenkilencedik század közepétől kezdődő korszak, az empirikus tudományok gyakorlati sikereinek hatására, valódi szenvedéllyel fordult a redukció felé, arra törekedve, hogy a szellemet kiszorítsa a tudás szférájából.

Nietzsche úgy jellemezte azt a századot, mint „őszinte" és „becsületes", bár inkább plebejus módon. „Jobban alárendelte magát mindenféle valóságnak, igazabb volt."[26] Leszakadt az „eszmények uralmáról", és ösztönösen mindenütt olyan elméleteket keresett, amelyek igazolhatják a „valóságnak való alávetettséget". Nietzsche a realizmusnak azt a filiszter és félénk oldalát értette ez alatt. Valójában azonban a század közepétől egy olyan realizmus diadalmaskodott, amely csak azért vetette alá magát a valóságnak, hogy annál teljesebben uralja, és saját ízlése szerint alakítsa. A „hatalom akarata", amelyet Nietzsche a „szabad szellemnek" tulajdonított, nem a „felsőbbrendű ember" fenkölt régióiban diadalmaskodott, hanem abban a szorgos, hangyaszerű tevékenységben, amelyben a civilizáció tudományossá tette gyakorlati értelmét. Ez vonatkozott a polgári világra, de ugyanúgy vonatkozott a munkásmozgalomra is, amelynek csatakiáltása az volt: „A tudás hatalom." Az oktatásnak társadalmi felemelkedéshez kellett vezetnie, és védelmet kellett nyújtania mindenféle megtévesztés ellen. Ha valaki tud valamit, nem lehet olyan könnyen félrevezetni; a tudás legmeggyőzőbb vonása az, hogy az embernek többé nem kell hagynia, hogy bármi is lenyűgözze. Egyfajta szuverenitás-nyereséget ígértek, és kielégült az a szükséglet, hogy a dolgokat a maga meglehetősen szánalmas szintjére rántsa le az ember.

Elképesztő, hogy a tizenkilencedik század közepe óta, az abszolút szellem idealista szárnyalásait követően, hirtelen egyetemes vágy támadt arra, hogy az Embert „kicsivé" tegyék. Ekkor kezdett előretörni a gondolati minta: „Az ember nem más, mint…". A romantikusok számára a világ dalra fakadt volna, ha kimondják a varázsformulát. A század első felének költészete és filozófiája lélegzetelállító vállalkozás volt: újabb és újabb varázsformulák felfedezése és megalkotása. A kor tobzódó jelentéseket kívánt.

A mágikus arénában lévő matadorok „tükörsportolók" voltak; de valóban megjelentek abban a pillanatban, amikor a realisták, akiknek az elméje a tényeken járt, és fel voltak fegyverkezve a „semmi más, mint…" formulával, ott álltak az ajtóban, mint a naiv gyerekek, akik eddig csak játszadoztak és mindent káosszá változtattak; de most eljött a rendrakás ideje, most kezdődött az igazi élet. A realisták majd mindent helyrehoznak. A tizenkilencedik század második felének ez a realizmusa elérte azt a trükköt, hogy az Embert „kicsinek" gondolta, de nagy dolgokat vitt véghez vele – feltéve, ha a tudományos civilizációt, amelyből mindannyian profitálunk, „nagynak" kívánjuk nevezni.

A modernizmus projektje egy olyan hozzáállással kezdődik, amely elutasít mindent, ami túlzó és fantasztikus. De még a legextrémebb fantázia sem lett volna akkor képes elképzelni azokat a

---

[26] F.Nietzsche, *Sdmtliche Werke,* vol. 1,245 f.

szörnyűségeket, amelyeket a pozitivista kiábrándultság szelleme még csak ezután fogott létrehozni.

A német idealizmust a század közepére egy erőteljes materializmus szorította háttérbe. A kiábrándulás breviáriumai hirtelen bestsellerekké váltak. Ott volt Karl Vogt a Fiziológiai levelek (1845) című művével és a Egyszerű hit és tudomány (1854) polemikus írásával; Jakob Moleschott Az élet körforgása (1852), Ludwig Büchner Erő és anyag (1855), valamint Heinrich Czolbe Az érzékiség új leírása (1855) című művei. A kényszer, az ösztön és a mirigyműködés materializmusának ezt a szellemét Czolbe így jellemezte: „Bizony nem alázat, hanem inkább gőg és hiúság jele, ha a számunkra ismert világot egy szupraszenzuális világ elképzelésével kívánjuk felülmúlni, és ha az emberből a természeten túli lényt akarunk csinálni egy szupraszenzuális rész hozzáadásával. Igen, kétségtelen, hogy a jelenségek világával szembeni elégedetlenség – a szupraszenzuális eszmék legmélyebb gyökere – egyáltalán nem ésszerűség, hanem inkább erkölcsi gyengeség."[27] Czolbe tanácsa így hangzott: „Elégedj meg a világgal úgy, ahogy van." De vajon mi volt ez a „világ úgy, ahogy van"? A Lét és a Keletkezés világa – semmi más, mint molekulák kavargása és energiaátalakulások. Az uralkodó szemlélet Démokritosz atomista világa volt. Nem volt többé szükség Anaxagorasz nous-ára vagy Platón ideáira; nem volt szükség a keresztények Istenére, Spinoza szubsztanciájára, Descartes cogito-jára, Fichte Énjére, Hegel szellemére. Az emberben élő szellem nem volt más, mint agyi funkció. Az eszmék az agyhoz tartoztak, ahogyan az epe a májhoz vagy a vizelet a veséhez. Ezek az eszmék „kissé szűretlenek voltak" – jegyezte meg Hermann Lotze, aki akkoriban a valaha népes metafizikus filozófustörzs egyik utolsó túlélője volt. Lotze volt az is, aki – sikertelenül – figyelmeztette a materialistákat salto mortaléjuk balgaságára. Felidézte Leibnizet, aki már régen megoldotta az egész materialista problémát, különösen az öntudat és a test viszonyát, Hobbes-szal folytatott vitájában. Ha valami egy másik dologra épül, az nem jelenti azt, hogy azonos vele; mert ha az volna, nem különbözne tőle, és így nem is épülhetne rá. Az emberi élet, mondta Leibniz, a légzésen alapszik, de ez nem jelenti azt, hogy pusztán levegő lenne.

A materializmus diadalmas előretörését nem állították meg az okos kifogások, különösen azért, mert volt benne egy metafizikai keverék: a haladásba vetett hit. Ha a tárgyakat és az életet a legelső elemeikre bontjuk le, akkor – állítja ez a haladásba vetett hit – felfedezzük a természet működésének titkát. Ha egyszer rájövünk, hogyan történik minden, képesek leszünk lemásolni azt. Itt egy olyan tudat működik, amely minden titkot fel akar tárni, beleértve a természet titkait is, amelyeket kísérletek segítségével kell tetten érni. Ha tudjuk, hogyan működik, megmutathatjuk neki, merre folytassa útját.

Ez a szellemi hozzáállás a tizenkilencedik század második felében a marxizmusnak is táplálékot adott. Marx fáradságos és aprólékos munkában boncolta fel a társadalom testét, és választotta el annak lelkét – a tőkét. Végül már nem volt teljesen világos, hogy a proletariátus messianisztikus küldetése – Marx hozzájárulása a német idealizmushoz – egyáltalán eséllyel veheti-e fel a harcot a tőke rendíthetetlen törvényével szemben – Marx hozzájárulása a századforduló utáni determinizmus szelleméhez. Marx is minden titkot fel akar tárni; ezt ideológiakritikán keresztül teszi. Az ideológiakritikusok szerint az eszmék nem úgy születnek, ahogy a filozofáló fiziológusok és zoológusok nagy tömege hiszi, vagyis nem az agy „izzadja ki"

---

[27] Quoted in F.A. Lange, *The Historyof Materialism,* trans. E. C. Thomas, vol. 2, 290.

őket, hanem a társadalom. Az ideológiakritikus szociológus hasonlóképpen igyekszik lefejteni a mágiát az elme csodálatos váladékairól. A materializmus hadjáratai az érvényesség ellen irányulnak.

1866-ban jelent meg ennek a hozzáállásnak egy feltűnő kritikája – F. A. Lange klasszikus műve, Az anyagelvűség története. Ez nem maradt teljesen hatástalan. Nietzschet nagyban befolyásolta, és bár filozófiája később „életfilozófiaként" robbant, szétvetve az anyagelvűség számos különösen masszív darabját, a kanócot Lange gyújtotta meg. A neokantianizmus, amelyről később lesz szó, mivel a fiatal Heidegger is annak köreiben mozgott, szintén Lange hatására indult el.

Lange alapvető gondolata az a tiszta kanti különbségtétel helyreállítása, amely a jelenségek világa és egy másik világ között húzódik. A jelenségek világát törvények révén elemezhetjük, s ebbe a világba – mint tárgyak a tárgyak között – mi magunk is részben beletartozunk. A másik világ viszont belénk hatol; ezt régebben „szellemnek" nevezték, Kant pedig a belső emberre utalva „szabadságnak", a külső világra utalva pedig „dolog önmagában"-nak hívta. Lange felidézi Kant természetdefinícióját: a természet nem ott van, ahol a természeti törvények – amelyeket mi annak nevezünk – érvényesülnek, hanem fordítva. Amennyiben valamit az ilyen „törvények" szemszögéből vizsgálunk, mi magunk tesszük azt a „természet" jelenségévé; amennyiben pedig a spontaneitás és a szabadság szempontjából tekintjük, „szellemmel" van dolgunk. Mindkét nézőpont lehetséges és szükséges, és a legfontosabb, hogy nem felcserélhetők. Elemezhetjük magunkat úgy, mint dolgot a dolgok között; nézhetjük magunkat – ahogy Hobbes tudatosan tette – gépként is, de ezt a perspektívát mi választjuk. Szabadok vagyunk abban, hogy géppé tegyük magunkat. A jelenségek világának részei vagyunk – vagyis a törvény szerinti természetnek, a dolgok között egy dolognak –, ugyanakkor mindegyikünk saját magában átéli a szabadság spontaneitását. A szabadság a világ titka, amely feltárul számunkra, a jelenségek tükrének hátsó oldala. A „dolog önmagában" – az mi magunk vagyunk a szabadságunkban; minden meghatározottság magva az a dimenzió, amelyben képesek vagyunk önmagunkat meghatározni.

Ez a kanti kettős nézőpont – az ember egyszerre dolog a dolgok között és szabadság – ismét előkerül F. A. Lange műveiben. Lange szerint az anyagelvűség, mint kutatási módszer a természettudományokban, teljes mértékben üdvözlendő. A tudományos tapasztalatnak úgy kell eljárnia, mintha csak anyagi valóság létezne. Nem szabad, hogy amikor magyarázataival már nem tud továbbhaladni, a „szellemet" hívja segítségül pótlékként. A „szellem" nem egy okozati lánc eleme; inkább az okozati lánc másik oldala. Lehetséges a pszichikum tudományos élettanának vizsgálata, de nem szabad elfelejteni, hogy ez sohasem magát a lelket érinti, hanem csupán annak anyagi megfelelőit. Lange nemcsak a tudományos módszereket kritizálta, hanem az azokhoz társuló hamis tudatot és gyenge filozófiát is – különösen azt az elképzelést, hogy az elemzés képes kimeríteni az emberi res extensát. Ha valaki térbeli kategóriákban gondolkodik, nagyon könnyű elhinni, hogy mindennek, ami létezik, meg kell jelennie a tér egy meghatározott pontján vagy egy térben ábrázolható struktúrában.

Lange nagy érdeme az volt, hogy bebizonyította: ahogy az idealizmusnak is van egy forráspontja, ahol minden szellem elpárolog, úgy a materializmusnak is van egy fagyáspontja, ahol már semmi sem mozog – hacsak természetesen nem csal az ember azzal, hogy a szellemet inkognitóban vezeti be, például az „életerő" formájában, amit senki sem tud meghatározni. Az

idealista elpárolgással és a materialista fagyásponttal szemben Lange a szellem és az anyag kompromisszumát sürgeti.

Lange egy olcsósított metafizikát pártol. Számára ez a fogalmak költői teremtése, a költészet és a tudás inspiráló elegye. Ugyanez igaz a vallásra is. Ha azt állítja, hogy ismeri Istent, a lelket és a halhatatlanságot, akkor ki van téve a tudományos kritikának, és nem maradhat fenn. Szükséges egy taktikai visszavonulás. Az „ideál nézőpontja" nem alapozhatja büszkeségét az igazság felismerésére, csak az értékek teremtésére, és ezzel a valóság átalakítására. Az empirizmus számára létezik igazság, a szellem számára értékek. Nietzsche véget vetne Lange igazság és érték békés együttélésének azzal, hogy egyszerűen egy lépéssel tovább megy, és magát az igazság értékét teszi vita tárgyává. Lange meg akarta óvni az értékeket az igazságok támadásától; Nietzsche-nél viszont fordítva, az igazságokat nyeli el az értékek vitalizmusa. Ezen a ponton az igazság már csak az az illúzió, amellyel jól érezzük magunkat, és ami hasznunkra van. Mások ezzel szemben az értékeket puszta tényállásként határozzák meg, amelyek a kultúrák keretein belül fordulnak elő – amit Heinrich Rickert „értékállapotnak" nevez. Ezek kulturális nézőpontból leírhatók, vagy történeti perspektívában lehet beszélni róluk. Az érvényesség csak akkor érvényes, ha ténnyé vált. Csak az érvényes, ami már érvényes volt. Ez lesz a historizmus csattanója.

Lange kompromisszumot keresett – az anyagelvűségnek meg kellett osztania a hatalmat a szellem világával:

> Ki fogja megcáfolni Palestrina miséjét, vagy ki fogja hibáztatni Raffaello Madonnáját? A „Gloria in Excelsis" egyetemes erő marad, és zengeni fog az évszázadokon át, amíg idegeink képesek megremegni a fenséges iránti áhítattól. És azok az egyszerű, alapvető gondolatok az ember megváltásáról, amely az egyén saját akaratának feladásában rejlik az egész világot irányító akarat előtt; azok a halálról és feltámadásról szóló képek, amelyek kifejezik az emberi szívet megindító legmagasabb és legizgalmasabb érzelmeket… végül azok a tanok, amelyek arra buzdítanak, hogy osszuk meg kenyerünket az éhezőkkel, és hirdessük az örömhírt a szegényeknek – ezek nem fognak örökre eltűnni, hogy átadják helyüket egy olyan társadalomnak, amely elérte célját, amikor jobb rendőrségi rendszert köszönhet értelmének, és találékonyságának az újabb és újabb igények kielégítését újabb és újabb találmányokkal.[28]

Ez az idealizmus arra hivatott, hogy helyreállítsa az egyensúlyt egy tudomány és technológia által hajtott civilizációban. Ez egy „mintha"-idealizmus, mert az itt ajánlott értékek elveszítették régi méltóságukat és életképességüket, amióta felismerhetővé vált bennük az önkényes, ember alkotta elem. Maga az eszme tulajdonképpen csak egy bálvány, amely a művi csillogás hamis fényében ragyog. Nyilvánvalóan az idealisták csak akaratlan könnyelműséggel képesek kapaszkodni a jóba és a szépbe. Úgy hirdetik dogmájukat, mint a jósok mosolyával, akik inkább másokat hitetnek el, mintsem önmaguk hinnie tudnának. Az évszázad végének egyik filozófiai bestsellerje, amely ennek a művelt polgári könnyelműségnek adott ékes kifejezést, Hans Vaihinger „Mintha"-filozófiája volt. Ebben az értékeket hasznos fikciókként írja le. Puszta

[28] Ibid., vol. 3, 360.

találmányok, de ha segítenek bennünket életfeladataink elméleti és gyakorlati uralásában, akkor olyan jelentőséget nyernek, amit rendszerint „objektívnek” nevezünk.

Ez a „mintha” átjárta az egész Wilhelmin-kort. Általános volt a gyönyörködés a nem eredetiben. Lenyűgözőnek számított, ami lenyűgözőnek látszott. Minden felhasznált anyag többet próbált mutatni, mint ami volt. Ez volt az álanyagok korszaka.

A márvány festett fa volt, a csillogó alabástrom gipsz; az újnak réginek kellett látszania: görög oszlopok a tőzsdén, középkori vár formájú gyár, frissen épített rom. Divatban volt a történelmi utalás. A bíróságok a dózse-palotát idézték; egy polgári nappaliban Luther-stílusú székek, önkupák és Gutenberg-bibliák voltak, amelyekről kiderült, hogy varródobozok. Maga II. Vilmos császár sem volt teljesen eredeti; hatalomvágya inkább akarat volt, mint hatalom. A „mintha” díszleteket követelt – sőt, ezekből élt. Senki sem értette ezt jobban, mint Richard Wagner, aki minden színházi varázslatot bevetett, hogy megváltsa korát – időben korlátozott megváltás, „mintha” megváltás. Mindez együtt járt egy nagyon valóságorientált gondolkodásmóddal is. Éppen azért, mert ez annyira hatásos volt, kicsit fel kellett díszíteni, ékesíteni, lepelbe vonni, faragni, és így tovább, hogy az egész jól mutasson és érvényesnek tűnjön. Hiszen a hivatalos német politika is mindent megtett a tekintélyért – Németország tekintélyéért a világban. Ha az embernek látszólag tekintélye van, megspórolja magának a fáradságot, hogy valóban azzá váljon.

Ez a fajta keveréke a valós világban megnyilvánuló hatékonyságnak és az „úgy, mintha” hozzáállásnak megnyitotta Németország kapuját William James és Charles Peirce angolszász pragmatizmusa előtt. A pragmatizmus természetesen a „leszerelést” hirdeti az igazság kérdéseiben. Az igazságot kiemelik az eszmék birodalmában lévő horgonyából, és leértékelik a folyamatok önszabályozásának társadalmi elvévé. Az igazság kritériuma a gyakorlati siker – és ugyanez vonatkozik az úgynevezett értékekre is. Valóságuk nem valamilyen ideális Lénnyel való baljós és soha eléggé meg nem erősíthető egyezésben mérettetik meg, hanem a hatásukban. A szellem az, amit megvalósít. A pragmatizmus felcseréli az igazság megfeleléselméletét a hatékonyság elméletével. Mostantól nem kell tartani a tévedéstől. Egyrészt, miután elhagyták az objektív igazság kritériumát, a tévedés elveszíti ontológiai bűnösségét – az igazság immár hasznos tévedésként definiálható. Másrészt a tévedés a próbálkozás része. Ha egy kutya, amelynek hosszú bot van a szájában, át akar menni egy ajtón, addig forgatja a fejét, amíg el nem éri a célját. Ez a próbálkozás és tévedés módszere. Ahogy a kutya átjut az ajtón, úgy jut át az ember az igazság kapuján – amely azonban ekkorra már nem ugyanaz, mint régen: elvesztette tiszteletet parancsoló pátoszát. Ami most számít, az a gyakorlati érdek, nem pedig a bizonyosság iránti igény – nyilvánvalóan egy olyan hozzáállás, amely rejtve még mindig jó adag vallásos elemet hordoz. A pragmatizmus a metafizika szigorú vizsgáját helyszíni gyakorlati próbával váltja fel. Enyhíti azt a németesen feszes törekvést, amely mindig az egészre irányul, és közönyt bátorít az „hibáink felfelé vezetnek” erkölcsi elve révén. „Hibáink” – mondja William James – „végső soron nem is olyan iszonyatosan fontos dolgok. Egy olyan világban, ahol minden igyekezet ellenére sem kerülhetjük el őket, az egészségesebbnek tűnik egy bizonyos mértékű gondtalan könnyedség, mint a túlzottan ideges félelem.”[29]

---

[29] W. James, "Der Wille zum Glauben," 146.

Ezt a gondtalan hozzáállást a kor egy másik erőteljes tendenciája is támogatta: a Darwin felfedezésein alapuló evolúciós biológia. Ez azt tanítja, hogy – hozzánk hasonlóan – a természet is a próbálkozás és tévedés módszerével halad előre. A mutációk a genetikai információ hibás átadásai. A fajok láncolatában variánsok jelennek meg, véletlenből fakadó változatosságként. A szelekció a sikeres alkalmazkodáson alapul. Ami beválik, az fennmarad. Így – véletlen mutáció és a túlélésért folytatott küzdelemben történő természetes kiválasztódás révén – a természet célba talál anélkül, hogy célzottan célozna. Ezért a természetet is a hibái vezetik felfelé. A mutáció és a kiválasztódás törvénye így úgy tűnt, megoldotta a kanti természetes teleológia cél nélküli problémáját. A vak véletlen olyan természetet hoz létre, amelynek eredményei úgy néznek ki, mintha célra törekedett volna. Isten nem kockázik – talán nem –, de úgy hitték, a természeten rajtakapták, hogy kockázik. Az evolúciós biológia tehát fényes igazolásnak tűnt annak a módszernek, hogy rendet érünk el anarchián keresztül, és hibákon át érünk el sikert, szinte legyőzhetetlen bizonyító erőt adva annak az axiómának, hogy az igazság nem más, mint a gyakorlati siker.

A század végéhez közeledve Werner von Siemens lenyűgözően mutatta be azt, amit a „tudományos kor” szellemének nevezett, a Circus Renzben, Berlin legnagyobb gyűléstermében. Ez egy ünnepi előadás volt a tudósok ünnepi közönségének, akik az új évszázadot köszönteni érkeztek.

> Ezért, uraim, nem fogunk meginogni abban a hitünkben, hogy kutatásaink és találmányos tevékenységünk az emberiséget a kultúra magasabb szintjeire vezeti, nemesebbé teszi, és közelebb hozza az eszményi törekvésekhez; hogy a közelgő tudományos korszak csökkenteni fogja annak nehézségeit és betegségeit, fokozza az élet élvezetét, és jobbá, boldogabbá, valamint sorsával elégedettebbé teszi. És még ha nem is mindig látjuk tisztán az előttünk álló utat, azt az utat, amely e jobb körülmények felé vezet, akkor is kitartunk azon meggyőződésünk mellett, hogy az igazság fénye, amelyet kutatunk, nem fog félrevezetni bennünket, és hogy az az erő, amelyet az emberiségnek hoz, nem csökkenti, hanem szükségszerűen magasabb létformához emeli azt.[30]

A siker előfeltétele a lelki önmegtartóztatás és a kíváncsiság arra, hogy mi rejtőzik a felszín mögött – a láthatatlan nem a túlvilágban, hanem ebben a világban, például a sejtek mikroszkopikus vizsgálatában és az elektromágneses hullámok makroszkopikus kutatásában. Mindkét esetben a kutatás a láthatatlan birodalmába hatol, és látható eredményeket hoz létre, például a kórokozó mikrobák elleni harcban vagy a Földet átszelő vezeték nélküli távírásban. Sok metafizikai álom – az uralom megszerzése a test felett, a tér és az idő legyőzése – technológiai valósággá vált.

Ahogy a fizika „szárnyra kap”, úgy a metafizika szuperrepülői lezuhannak, és kénytelenek a földön folytatni útjukat. Amit ott el tudnak érni, az igen szerény, ahogyan azt például a neokantiánusok mutatják. Egyikük, Paul Natorp 1909-ben így határozta meg a filozófia feladatát: „Nem más ez, mint a tudomány módszeres erőfeszítése az önáttetszőség elérésére. A filozófiában

---

[30] Quoted in A. Hermann, "Auf eine hohere Stufe des Daseins erheben," 812.

a tudomány saját elveit, eljárásait és értékorientációit valósítja meg.” Natorp ezt a tudomány „útjelző tábláinak” nevezi... nem kívülről, hanem azon belső törvény magyarázatán keresztül, amely szerint a tudomány mindig is haladt, és szüntelenül halad tovább.”[31] Ez a filozófiát egy olyan célhoz köti, amely pontosan ellentéte annak, ahonnan indult:

> Eleinte a filozófia magában rejtegette minden tudomány csíráit; de miután életet adott nekik, és anyai gondoskodással támogatta őket gyerekkorukban, majd pedig, mikor tanítgatása alatt éretté és nagyokká váltak, már nem bánja, ha ezek a tudományok elindulnak a nagyvilágba, hogy meghódítsák azt. Egy ideig még szeretettel figyeli őket, néha-néha szelíd figyelmeztető szavakkal, amelyek azonban sem nem tudják, sem nem akarják korlátozni a frissen megszerzett önállóságukat; végül azonban csendben visszahúzódik a maga nyugalmas sarkába, ahonnan egy napon, alig észrevéve és alig hiányolva, eltűnik a világból.[32]

Wilhelm Windelbandot, Natorpot, Rickertet és Hermann Cohent azért nevezték neokantiánusoknak, mert a modern természettudományok számára Kant módszeres reflexiójának alkalmazását javasolták, és mert az etikai normák igazolásának kérdésében szintén visszanyúltak Kanthoz. Az első világháborúig jelentős filozófiai irányzatot képviseltek. Annak ellenére, hogy részleteiben sok éleslátás és polemikus szellem jellemezte őket, összességében védekező pozícióban voltak a kor tudományos szellemének túlerejével szemben. Ez egy olyan filozófia volt, amely remélte, hogy a filozófia végével majd „gyermekeiben”, a tudományokban tovább élhet. Natorp azonban elismerte, hogy még „nem látszik reménykeltőnek” a „filozófia a tudományokban” helyzete. Az empirikus és egzakt tudósok poggyászában, akik a tudomány tekintélyére hivatkozva őrizték meg gyermeki és egyszerű hitüket, még mindig sok ideológiai ballaszt és becsempészett spekulatív elem lapult. Az ilyen tudósok közé tartozott Ernst Haeckel zoológus is. Darwin evolúciós biológiájából egy monisztikus világnézetet desztillált, amellyel azt állította, hogy megoldotta „a világegyetem rejtélyét” – ez volt 1889-es bestsellerének a címe is.

A neokantiánusok a tudomány lelkiismeretét kívánták jelenteni kettős értelemben is – módszertani lelkiismeretként és erkölcsi lelkiismeretként, mivel ez volt másik szakterületük: az érték problémája. A kérdés így hangzott: Hogyan lehet tudományosan elemezni azt a folyamatot, amely – ellentétben a természettudományokkal – nem arról szól, hogy valamiből valami más lesz, hanem arról, hogy valamit valaminek tekintenek? A neokantiánusok számára a kultúra volt az értékszféra kvintesszenciája. Egy szobor anyagi mivolta például fizikailag, kémiailag és egyéb módokon is elemezhető, de ezzel még nem értjük meg, hogy mi is az a szobor, mert az az, amit jelent. Ez a jelentés érvényes, és mindenki megvalósítja, aki nem kőhalomként, hanem műalkotásként tekint a szoborra. Minden kulturális folyamatban – érvel Rickert – „valamilyen, az ember által elismert érték van megtestesítve”.[33] A természet és a kultúra nem elkülönülő szférák, hanem a természet annyiban válik kulturális tárggyá, amennyiben értékekhez

---

[31] 16. P.Natorp, Philosophie und Padagogik, 235.

[32] Ibid., 237.

[33] H. Rickert, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, 18.

kapcsolódik. A szexualitás például értékmentes biológiai esemény; kulturálisan értelmezve viszont nagyon értékes eseménnyé válik: szerelemmé. Az emberi valóság átszövi az értékteremtő folyamatokat. Ebben nincs semmi misztikus; az értékek világa nem lebeg a fejünk felett, hanem minden, amihez az ember hozzáér, értéktöbbletet kap. Egy tényállás így „értékállapottá" válik. A tényállásokat meg lehet magyarázni; az értékállapotokat csak megérteni lehet. Az emberi társadalom egésze Midasz királyra hasonlít – mindennek, amihez hozzáér, amit hatalmába kerít, értéket ad.

A neokantiánusokat valósággal megszállta az értékfilozófia. Miközben elmélyülten kutatták az érvényesség misztériumait, ezek az egyetemi filozófusok éppen azt hagyták figyelmen kívül, ami mindennél érvényesebb volt: a pénzt. Egy kívülálló, Georg Simmel volt az, aki a század elején megalkotta az értékfilozófia ihletett remekművét – A pénz filozófiáját.

Simmel a rablástól a cseréig vezető átmenetet tekinti a civilizáció döntő eseményének. Ezért nevezi a civilizált embert „csereállatnak".[34] A csere magába szívja az erőszakot, a pénz pedig egyetemessé teszi a cserét és az adásvételt. A pénz, amely eredetileg anyagi tárgy volt, a valóságos szimbólumává válik minden jónak, amelyre kicserélhető. Mihelyt létezik pénz, mindent, amivel érintkezik, elbűvöl. Immár mindent értéke alapján lehet megítélni, függetlenül attól, hogy gyöngysorról, halotti beszédről vagy a nemi szervek kölcsönös használatáról van szó. A pénz a társadalmasulás valóban létező transzcendentális kategóriája. A pénz által biztosított ekvivalencia-viszonyok gondoskodnak a modern társadalom belső kohéziójáról. A pénz az a varázseszköz, amely az egész világot „áruvá" alakítja, amelyet értéke alapján lehet megadóztatni, s így hasznosítani is lehet.

De hogyan lesz valamiből pénz? Az egyszerű válasz – amelynek következményei felmérhetetlenek –, hogy úgy, hogy érvényessé válik. Ez az érvényességgel bíró valami aztán felhasználható arra, hogy valaki mástól megvásároljunk vele valamit, amit kívánunk. Az átváltási arányt mindig pontosan ki lehet számítani; az azonban homályban marad, hogy maga az arány honnan ered. Egyesek szerint a munkából, mások szerint a piacból, megint mások a keresletből, megint mások pedig a hiányból. Az bizonyos, hogy a pénz érvényessége nem az anyagi természetében rejlik; sokkal inkább a társadalmi szellem anyagi erővé vált formája. A pénz forgalmi ereje túlszárnyalta azt a szellemet, amelyről egykor azt mondták, ott fúj, ahol akar.

Simmel szelleme azonban, akárcsak a pénz, a társadalmi élet legtávolabbi zugaiba is behatol. Simmel mindent mindennel összekapcsol. Ha a pénz közös értékmérővé teszi a legkülönbözőbb dolgokat, például egy Bibliát és egy üveg konyakot, akkor Simmel ebben kapcsolatot fedez fel Nikolaus von Kues istenfogalmával; számára Isten a „coincidentia oppositorum", vagyis az a pont, ahol minden ellentét egységbe olvad.

> Amennyiben a pénz válik minden érték abszolút mércéjévé és ekvivalensévé, úgy absztrakt magasságokba emelkedik, messze meghaladva a tárgyak teljes, sokszínű változatosságát; központtá válik, amelyben a legellentétesebb, legidegenebb és legtávolabbi dolgok megtalálják közös nevezőjüket, és kapcsolatba lépnek egymással. Így a pénz valóságosan kiemelkedő pozícióba kerül az egyedi dolgok fölött, és bizalmat

[34] G. Simmel, The Philosophy of Money, ed. D. Frisby, trans. T. Bottomore and D. Frisby, 291.

> ad mindenhatóságában, éppúgy, ahogy a legmagasabb elv mindenhatóságában is bízunk.[35]

Az érvényesség hatalmának elemzése – még a pénz esetében is – Simmel példája szerint nem nélkülözheti a metafizikai fogalmak készletére való hivatkozást.

Így az 1914 előtti antimetafizikai korszakban az érvényesség szférája – még ha az a pénzé is volt – menedéket jelentett a metafizika maradványai számára. És ugyanez – hogy visszatérjünk kiindulópontunkhoz – érvényes Husserlre is, aki a logika pszichológiamentes érvényességét egy platóni ideavilágként védi a naturalista pszichológia vakondjai ellen.

A fiatal Martin Heidegger hasonló védekező pozícióban találja magát. Ő is, akárcsak Husserl (és Emil Lask), a metafizikai maradványokat az érvényesség misztériumában fedezi fel, a tiszta logika szférájában, amely mindenféle biológiai vagy pszichológiai relativizálási kísérletnek ellenáll. Ebben a szférában számára az „élet transzcendentális értéke” érintetlen marad. Mégis, bizonyos tisztázatlanság mutatkozik a logika és a lélek élete közötti kapcsolatban. 1912-es „A logika legújabb vizsgálatai” című tanulmányában Heidegger a pszichikait a logika „működési alapjának” nevezi, de néhány „különös, talán soha teljesen meg nem magyarázható probléma” továbbra is fennáll.

Heidegger a logika segítségével reméli, hogy megkaparintja a szuperindividuális érvényesség egy szeletét; ez sokat jelent számára, mert hinni akar a szellem objektív valóságában. A szellem nem lehet csupán a fejünk terméke. Ugyanakkor az anyagi világnak is önálló valóságot kíván tulajdonítani. Az anyagi világ nem oldódhat fel a szubjektív szellem délibábjában, mert az ilyesmi éppen az a megismeréselméleti "határtalan én-autonomizmus" lenne, amelyet korábban kritizált. Heidegger mind a materializmus csapdáját, mind a szubjektív idealizmus téves magasságokba emelését el akarja kerülni. Első, óvatos filozófiai lépéseit egyfajta "kritikai realizmus" vezérli, amely szerint "csak az fordítja erőfeszítéseit a megismerés felé, aki hisz a valós természet meghatározottságában" (GA I, 15). Ezenkívül vezérli az objektív szellem lehetősége is.

Ilyen szellemet talál az Egyház nyilvánvaló „igazságkincsé”-ben, de ez a filozófust nem elégíti ki. Ezért fedezi fel második helyen: a logikát és annak objektív érvényességét.

Tanulmányai első néhány évében azt láthatjuk, hogy Martin Heidegger olyan filozófiát keres, amelyben érvényesülhet a modernizmus színterén, ugyanakkor megmaradhat Messkirch egén is.

---

[35] Ibid., 236-237.

3

KARRIERTERVEZÉS ÉS KARRIERPROBLÉMÁK

Heidegger első filozófiai esszéi, „A relativitás problémája a modern filozófiában” és „A logika újabb vizsgálatai”, nem árulják el, hogy olyan időszakban íródtak, amely számára válságot és felfordulást jelentett. A megbízhatóan azonosítható valóság elvének és a logika metafizikai tartósságának védelmében érvel abban a pillanatban, amikor személyes életének tervei meginogni kezdenek. Az év 1911 volt.

Három szemeszter után a szemináriumban, miközben teológiát tanult, a szíve ismét rendetlenkedni kezdett. Talán „túlterhelte magát” – ahogyan azt 1915-ös önéletrajzában (Lebenslauf) feljegyezte –, vagy talán a teste lázadt fel a nem neki való munka ellen. A szemináriumi orvos javaslatára Martint 1911 februárjában néhány hét „teljes pihenésre” engedték haza Messkirchbe. Felettesei arra a benyomásra jutottak, hogy a tehetséges teológushallgató fizikai alkata nem elég erős ahhoz, hogy később az Egyház szolgálatában dolgozzon.

Heidegger a nyár egészét szüleivel tölti Messkirchben. Nem tudja, melyik utat válassza. Hangulata borús; költői próbálkozásokban keres felüdülést. Ezekben pályafutásával kapcsolatos kétségei drámaian felnagyítódnak „Getszemáni órák”-ká – ez egy vers címe, amely 1911 áprilisában jelent meg az Allgemeine Rundschau-ban:

> Gecsemáné órái életemnek,
> a kétely és kétségbeesés
> halvány fényében
> hányszor láttál engem!
>
> Könnyes kiáltásaim sosem voltak hiábavalók.
> Ifjú lényem,
> a panasztól megfáradva,
> csak az irgalom angyalában bízott.[36]

Hugo Ott fedezte fel ezt a verset, valamint Ernst Laslowski, a freiburgi egyetem Heinrich Finke vezette Katolikus Tanulmányok tanszékének történelem szakos diákjának leveleit is. Laslowski, aki Felső-Sziléziából származott, és néhány szemesztert tanult Freiburgban, Martin Heidegger korán elkötelezett barátjára talált, aki csodálta őt. Laslowski így írt: „Ha az édesapád képes lenne támogatni téged arra a három-öt szemeszterre, amire szükséged lesz a doktori fokozat megszerzéséhez és a habilitációra való felkészüléshez, biztos vagyok benne, hogy valahonnan előteremthetnénk a pénzt.”[37] De az apja egyszerűen nem tudta kifizetni. A szerény

---

[36] Quoted in H. Ott, *Martin Heidegger,* trans. A. Blunden, 68.

[37] Ibid., 67.

szülők gyermeke kénytelen volt az Egyház gondoskodására hagyatkozni, vagy más módon átküzdeni magát.

Levélváltásában Laslowskival az alternatívákat vizsgálják. Vajon Martin maradjon a teológiánál, és így a papi hivatásnál? Laslowski ezt javasolja. Martin gondoskodásban részesülne; csak felettesei kételyeit kellene legyőznie, miszerint fizikailag nem sokra képes. Akadálytalanul megszerezhetné a doktorátust, és docensként elhelyezkedhetne. Közben talán egy rövid „érettségi" intermezzó falusi plébánián. Ezt követően kétségtelenül ragyogó karriert futna be teológusként.

Az efféle víziók hízelgőek, de Heidegger már tudja, hogy ami a teológiában lenyűgözi, az nem a teológiai, hanem a filozófiai vonatkozás. A második lehetőség az, hogy teljesen a filozófiára összpontosít, miközben a katolikus környezetben marad. Az „Egyház igazságkincse" teljesen érintetlen maradna. Sőt, a filozófia akár arra is felhasználható volna, hogy megvédje azt. Még ha a hitnek nincs is szüksége filozófiai megalapozásra, filozófiai úton lehetséges volna megcáfolni egy tévesen értelmezett tudományos szemlélet antimetafizikai előfeltevéseit. A tudósok többsége nem is volt tudatában annak, mennyire kölcsönöz a metafizikából, amikor igazságot tulajdonít tételeinek. Ha be lehetne bizonyítani, hogy az „élet transzcendentális értéke" még a tiszta logikában is benne rejlik, akkor az Egyház, az igazság kincsével együtt, kevésbé reménytelen alapokon állna. Ha egy ilyen módon értett katolikus filozófia és apologetika felé fordulna, talán lehetséges volna támogatókra lelni a katolikus világ intézményei és kiadványai körében, mint például az Albertus Magnus Egyesület vagy a Gorres Tudományos Társaság. Laslowski azt ajánlja, hogy vegye fel a kapcsolatot a katolikus filozófussal, Clemens Baeumkerrel, aki Strasbourgban tanít. Baeumker a Gorres Társaság elnöke és a Philosophisches Jahrbuch der Gorres-Gesellschaft, a Gorres Társaság filozófiai évkönyvének kiadója, és elsősorban a fiatal katolikus filozófusok támogatásának szenteli magát. A katolikus filozófusok kilátásai nem kedvezőek. A filozófiai világ többi része nem veszi őket igazán komolyan, és kevés a tanszék a témában.

Van egy harmadik, a legszerényebb lehetőség is: tanulni egy iskolai tantárgyat, letenni az állami vizsgát, és tanárnak állni. Heidegger komolyan fontolóra veszi ezt: a biztos megélhetés kilátása csábító. Az egyetlen tantárgyak, amelyeket fontolóra venne, a természettudományok.

Heidegger a nehéz messkirchi nyár után hozza meg döntését. Megszakítja teológiai tanulmányait. Az 1911–12-es téli félévre beiratkozik a freiburgi egyetem természettudományi karára, és a matematika, fizika és kémia tárgyakat választja, miközben filozófiai tanulmányait változatlan lelkesedéssel folytatja. Kapcsolatba kerül Clemens Baeumkerrel, aki 1912-ben publikálja „A relativitás probléma a modern filozófiában" című esszéjét a Philosophisches Jahrbuch hasábjain, valamint Josef Sauerrel, a freiburgi egyetem művészettörténet- és keresztény régészetprofesszorával, a Katholikus Irodalmi Szemle (Literarische Rundschau) kiadójával. Ebben a folyóiratban jelenik meg Heidegger „Újabb kutatások a logikában" című munkája több részletben ugyanabban az évben.

Egy 1912. március 17-én Sauerhez írt levelében Heidegger kifejti saját kutatási programját. Sauer bizonyára némi megdöbbenéssel olvashatta a fiatal diák szándékát, hogy részt vegyen „Egyházunk vallási és kulturális fejlődésében". Ha az egész vállalkozás nem akar puszta meddő hibakereséssé, a ellentmondások iskolás leleplezésévé válni, akkor az idő és tér problémáját

legalább közel kell vinni egy előzetes megoldáshoz, mégpedig a matematikai fizika elveinek alkalmazásával.[38]

Hogyan segíthetné az Egyházat a modern fizika időproblémájához való orientáció valószínűleg némiképp rejtély maradt a filozófiailag meglehetősen járatlan Josef Sauer számára; mindazonáltal elégedett volt Heideggerrel, akinek logikáról szóló cikkei jelentős figyelmet keltettek a katolikus körökben. Heidegger erről Laslowskitól értesült, aki 1913. január 20-án ezt írta neki: „Kedves barátom, az az érzésem, hogy arra vagy hivatott, hogy az igazán nagyok közé tartozz, és az egyetemek versengeni fognak érted. Ennél kevesebb egyszerűen elfogadhatatlan lenne." Természetesen – mutatott rá Laslowski – „a katolicizmus egyáltalán nem illeszkedik az egész modern filozófiai rendszerhez."[39] Nem szabad hagynia, hogy beskatulyázzák és a katolikus kategóriába szorítsák. Publikálnia kellene nem felekezeti folyóiratokban is.

Ennek az egyensúlyozásnak a nehézségei – a katolikus környezet jóindulatának megőrzése anélkül, hogy katolikus filozófusként bélyegeznék meg – részletesen tárgyalásra kerülnek a két barát levelezésében. „Azt hiszem, katolikusként kell majd kezdened. De ez igazán átkozottul zavaros kérdés" – írta Laslowski. Egyelőre jobb lenne, ha óvatos maradna. Ráadásul ennek kedvező mellékhatása is lenne: „Egy ideig rejtélyes légkör veszi majd körül, hogy felkeltse az emberek kíváncsiságát. Utána már könnyebb lesz neked."[40]

A vállalkozó szellemű Laslowski, aki valószínűleg egy kicsit szerelmes volt Heideggerbe, mindig résen volt, ha üres katedrát hallott a katolikus filozófia területén. Egy római látogatása során, a Campo Santo Teutonicóban, ahol találkozott Engelbert Krebs magántanárral, a freiburgi pap és teológus, barátját ajánlotta. Krebs, aki nyolc évvel idősebb volt Heideggernél, nem tudott sokat tenni érte, mivel neki is még karriert kellett építenie. Heidegger azonban azonnal kapcsolatba lépett vele, amikor Krebs 1914-ben visszatért Freiburgba római tartózkodása után. Ez egy baráti kapcsolat kezdetét jelentette, amely csak akkor ért véget, amikor Heidegger szakított a „katolicizmus rendszerével."

Laslowski abban is segít Martinnak, hogy pénzt találjon. Katolikus diákszövetségében, Breslauban, van egy idős öregdiák, akitől – annak biztosításával, hogy Heidegger a német katolikusok nagy filozófiai reménysége – sikerül egy magánkölcsönt szereznie. Ebből a pénzből, kiegészítve a Freiburgi Egyetem által biztosított kisebb ösztöndíjjal, valamint néhány magánórából származó jövedelemmel, Heideggernek sikerül átvészelnie a teológiai tanulmányainak befejezését követő évet. 1913 nyarán megszerzi bölcsészdoktori címét az „A kijelentések elmélete a pszichologizmusban" című értekezésével.

Doktori értekezésében Heidegger szorgalmas és figyelmes tanítványának bizonyul Husserlnek, akinek „Logikai vizsgálódásai" jelentős hatást gyakoroltak rá. Husserllel együtt érvel a pszichologizmus képviselői ellen – vagyis az ellen a kísérlet ellen, amely a logikát pszichológián keresztül próbálja megmagyarázni. Nagyra becsült filozófusokat, mint például Theodor Lipps és Wilhelm Wundt, kritikai vizsgálat alá von a magabiztos fiatal tudós. A

---

[38] Ibid., 71.

[39] Ibid·73.

[40] Ibid.

pszichologizmus tárgyalása készteti őt először arra, hogy elgondolkodjon azon a nagy problémán, amely később fő témájává válik – az időn.

A gondolat mint pszichikai aktus időben történik; időt igényel. „A gondolat logikai tartalma azonban" – állítja Heidegger – „időtől függetlenül érvényes. A logikai egy 'statikus' jelenség, amely minden fejlődésen és változáson túl áll, valami, ami nem válik, nem keletkezik, hanem érvényes; valami, amit legfeljebb a megítélő szubjektum 'megragadhat', de amit e megragadás nem változtat meg" (FS, 120). Heidegger számára az idő ekkor még nem vált a Lét azon erejévé, amely minden dolgot mozgásába von; ekkor még létezik egy „azon túli". De mi a „jelentése" ennek a logikának? „Talán valami végső, redukálhatatlan előtt állunk, amelyről bármiféle további magyarázat lehetetlen, és amelyről minden további kérdés szükségszerűen zsákutcába jut" (FS, 112).

A statikus logika szükségszerűen feszültségbe kerül egy dinamikus valósággal, amely az időben bontakozik ki. Heidegger ezt vizsgálja annak a problémának a példáján, amely későbbi filozófiája szempontjából jelentős – a „Semmi" kérdésén. Megvizsgálja a tagadást az állítás aktusában. Mondhatjuk: „A rózsa nem sárga" vagy „A tanár nincs itt." Ez a „nem" tehát csak annyit jelent, hogy valami, amit elvárunk, vagy amire hivatkozunk, nincs jelen. Hiányzik a rózsa sárgasága vagy a tanár jelenléte. Ebből a hiányból, ebből a „nem"-ből elvontan létrehozhatunk egy „semmiség"-et – de csak mint gondolati dolgot. Ilyen „semmi" tehát csak az állítás aktusában létezik, a valóságban nem. Itt érvényes: „Ha valami nem létezik, nem mondhatom: létezik" (FS, 125).

1929-es „*Mi a metafizika*?" című előadásában Heidegger az összes metafizika, így a sajátjának a kiindulópontját is a Semmi megtapasztalásában helyezi el. „A Semmi ősibb, mint a Nem és a tagadás"; kitör „a mély unalomban, a lét szakadékaiban" (WM, 29). Ezt a Semmit pedig úgy írja le, mint Valamit, amely az egész Lét világát kérdésessé, sőt nyugtalanítóan, rejtélyesen bizonytalanná teszi.

Bár a fiatal Heidegger kétségtelenül ismeri ezt a hangulatot, filozófiájába még nem illeszti be; még mindig az a fiatal akadémikus, aki reméli, hogy valakivé válik, és ezért az akadémiai talajon marad. Egyelőre tartja magát ahhoz az elvhez, hogy a Semmi csak az állításban található meg, de a valóságban nem. Ezt olyan érvekkel támasztja alá, amelyeket később a logikai pozitivista Rudolf Carnap fog felhasználni ellene és a Semmiről szóló filozófiája ellen.

De mivel a fiatal Heidegger, Carnappal ellentétben, metafizikai okokból logikus, az a felfedezés, hogy a Semmi csak a kijelentéseinkben található meg – vagyis csak az elménkben –, nem fogja megakadályozni a Semmi ontológiai pályafutását, mert ami az elménkben van, az ipso facto a nagy Lét egy aspektusa. Általunk lép be a világba a tagadás, a Semmi. Így a tagadás szerény szemantikája a Lét és a Semmi lenyűgöző ontológiájává növekszik. És ez a Semmi már nem a kijelentés hűvös „Nem"-je; ez a szorongás Semmije. Ez a hangulat azonban még nem kap kifejezést Heidegger 1912-es filozófiai kísérleteiben. Még mindig meglehetősen könnyedén kezeli a valóság riasztó oldalait, például a „személytelen kijelentés" tárgyalásában, ami a tárgytalan mondatokban rejlik: „Azt mondjuk: 'Villámlik.' Ki villámlik? Egy titokzatos 'az'-nak próbálom megfogalmazni valamely tulajdonságát, pillanatnyi állapotát, vagy a kijelentésnek egészen más értelme van?" (FS, 126). Ki vagy mi ez az „Az", ami itt villámlik? Mielőtt túl mélyre merülne, ahogy később ilyen alkalmakon, Heidegger az „Dörög" példát választja. Azt

írja: „Ha például egy hadgyakorlaton egy barátommal sietek egy gyorsan előretörő üteg mögött, amely tüzelőállásba vonult, és abban a pillanatban, amikor meghalljuk az ágyúk dörgését, azt mondom: ‘Siess, már dörög!’ – akkor teljesen bizonyos, hogy mi dörög; a kijelentés jelentése a dörgésben rejlik, abban, ami most (már) történik.” (FS, 127).

Heidegger megvizsgálja a „személytelen állítást”, mert be akarja bizonyítani, hogy bizonyos körülmények között sem a „pszichológiai vizsgálódás”, sem a „szavak jelentésének egyértelmű meghatározása és tisztázása” nem hozza felszínre egy állítás tartalmát, hanem szükséges ismerni és megérteni a cselekvési szituáció kontextusát. Néhány évvel később Heidegger ugyanezt a mindennapi életben rejlő pragmatizmust fogja az egzisztenciális kérdés színterévé tenni. Egyelőre azonban egyszer szembetalálja magát vele – a mennydörgésben. A háború küszöbén állunk. Egy röpke pillanatra, a katonai gyakorlat példájában, az úgynevezett életvilág áttöri a szigorúan hermetikus elemzések falát.

július 23-án Heidegger a bölcsészkar előtt teszi le doktori vizsgáját, összesítésben summa cum laude minősítéssel. Témavezetője Arthur Schneider professzor, a katolikus filozófia tanszékének vezetője, aki azon a nyáron elfogadja a felkérést a Strasbourgi Birodalmi Egyetemen. Heinrich Finke professzor személyében, aki nagy hírnévnek örvendő katolikus történész és jelentős befolyással bír a tanszéken, Heidegger pártfogót talál, aki felcsillantja a huszonnégy éves fiatalember reményét Schneider megüresedett tanszékére. Eközben Engelbert Krebs teológiai magántanár ideiglenesen vezeti a tanszéket, és hasonlóképpen reméli, hogy kinevezik az állásra. Krebs és Heidegger, akik baráti viszonyt ápolnak, riválisokká válnak. 1913. november 14-én Krebs ezt jegyzi fel naplójába: „Ma este öt és hat között eljött hozzám [Heideggerről van szó], és elmondta, hogy Finke arra biztatta, készítse el disszertációját a filozófia történetének valamely aspektusáról, és Finke egyértelműen értésére adta, hogy amíg a tanszék üres, Heideggernek a lehető leghamarabb meg kell próbálnia habilitálni magát, így válhat jelöltté. Így hát lehet, hogy jelenlegi gondnoki szerepemben egyszerűen csak melegen tartom a széket Heidegger számára.”[41]

Egyelőre a rivalizálás nem rontja meg a barátságukat. Heideggerhez tett első látogatása után Krebs feljegyzi: „Éles elme, szerény, de magabiztos a fellépésében.”[42] Annyira lenyűgözik a beszélgetéseik, hogy irigység nélkül hajlandó elfogadni Heideggert Schneider tanszékének méltóbb utódaként. „Kár” – jegyzi fel a naplójában 1913 vége felé –, „hogy nem tartott itt már két évvel ezelőtt. Most nagyon hasznunkra lenne.”[43]

Krebs és Heidegger segítik egymást a tudományos munkájukban. Krebsnek logikáról kell előadásokat tartania, amiről keveset tud. Heidegger vele együtt készíti elő az óráit. „Többet segít nekem, mint ahogy talán ő maga is sejti”[44] – írja Krebs, aki viszont Heideggert segíti a skolasztika történetében való jártasságával.

Heidegger ebből a területből választotta habilitációs értekezésének témáját. Eredetileg azt remélte, hogy folytathatja logikai kutatásait és dolgozhat a „A számfogalom természete” című témán, de mivel most katolikus tanszékre vágyik, a skolasztikához fordul. Ráadásul az az

---

[41] Ibid., 78.

[42] Ibid.

[43] Ibid.

[44] Ibid.

ösztöndíj, amelyet 1913-ban sikeresen elnyert, előírja, hogy ilyen témákon dolgozzon. Ez egy bőkezű támogatás volt a Szent Tamás tiszteletére létrehozott Alapítványtól, amelyet az augsburgi Schatzler iparoscsalád hozott létre.

Augusztus 2-án, amikor beadta a kérelmét a freiburgi székesegyház káptalanjához, Heidegger így írt: „Az engedelmes alulírott bátorkodik alázatos kéréssel fordulni a Tisztelendő Káptalanhoz… az ösztöndíj elnyerése érdekében. Az engedelmes alulírott szándéka, hogy a keresztény filozófia tanulmányozásának szentelje magát, és akadémiai pályára lépjen. Mivel az író igen szerény körülmények között él, mélységesen hálás lenne a Tisztelendő Káptalannak…”[45] És így tovább. Az ilyen megalázó levelek fájdalmas nyomot hagynak azokban, akik írják, vagy kénytelenek megírni őket. Nehéz megbocsátani azoknak, akikhez könyörögve kell fordulnia az embernek. Annak ellenére, vagy talán éppen azért, mert a tisztelendő urak támogatták őt, a jövőben nem fog róluk szívélyesen beszélni. A messkirchi egyszerű nép temploma más volt. Az volt az otthon, ott érezte, hogy egész életében oda tartozik. Valahányszor Messkirchben járt, részt vett a szentmiséken a Szent Márton-templomban még idős korában is, és a kóruspadban ült, ahol fiúként harangozóként foglalt helyet.

Mivel Heideggert akkoriban még rendkívül ígéretes katolikus filozófusként tartották számon, a káptalan félévente 1000 birodalmi márka ösztöndíjat ítélt meg neki – ez az összeg elegendő volt ahhoz, hogy egy diák kényelmesen megéljen belőle. Az ösztöndíj odaítéléséről szóló levelében Julius Knecht segédpüspök kifejezetten felidézte az alapítvány célját: „Bízva abban, hogy hű marad a tomista filozófia szelleméhez, örömmel ítéljük oda Önnek ezt az ösztöndíjat.”[46]

Három éven át, egészen 1916 nyaráig, Heidegger megkapja az ösztöndíjat; három éven át kötődik a tomizmushoz és a skolasztikához olyan módon, ahol kötelesség és hajlam nem mindig különíthető el könnyen – még saját maga számára sem. Harmadik, 1915 decemberében benyújtott ösztöndíjkérelmében Heidegger így ír: „Az engedelmes alulírott merészelni véli, hogy legalább valamit megmutathat abból a tartós hálából, mellyel a Tisztelendő Székeskáptalan beléje helyezett megbecsült bizalmát viszonozni kívánja, ha tudományos életművét annak a feladatnak szenteli, hogy a skolasztika szellemi és intellektuális lehetőségeit a keresztény-katolikus eszmény jövőbeli küzdelmének szolgálatába állítsa.”[47]

Heidegger filozófiai ambíciói még mindig meglepően szerények. A Lebenslauf-ban a középkori gondolkodók értelmezését jövőbeli „életművének” nevezi. Kétségtelen, hogy az ott felfedezett eszméket aktuális érvelésre, a „keresztény-katolikus eszményért folytatott küzdelemre” kívánja felhasználni. Ennek ellenére filozófiai esszéiben semmi sem utal arra, hogy eközben kitört egy világháború, vagy hogy időközben emberek százezrei estek el a csatatereken, miközben az életszemlélet filozófiája diadalmaskodik.

A 19. század végének materializmusa és mechanizmusa után, amelyek ellen Husserl és így Heidegger korai logikafilozófiája is irányult, azt lehetne várni, hogy a Lebensphilosophie (életfilozófia) számos változata lesz Heidegger számára a nagy kihívás. De csak a „folyósodás”

---

[45] Ibid.,77.

[46] Ibid., 78.

[47] Ibid.

kifejezés utal arra, hogy kapcsolatba került az életfilozófia témáival. A folyósodás a korszak életfilozófiai rögeszméje volt.

Néhány évvel korábban az életfilozófia még mindig „érzékeny modern lelkek" dolga volt – tehát nem Heideggeré. Egy 1911-es cikkében, amely a Der Akademiker-ben jelent meg, ezt írta: „A filozófia, amely valójában az örökkévalóság tükre, ma csupán szubjektív véleményeket, személyes nézeteket és vágyakat tükröz. Az antiintellektualizmus lehetővé teszi, hogy a filozófia ne legyen több, mint 'belső élmény'; impresszionizmussá silányították… Ma a világképeket az 'életből' vágják ki, nem pedig fordítva."[48] Ez az erős fenntartás az életfilozófiával szemben Heideggernél nemcsak katolikus „transzcendentális életértékéből" fakadt, hanem Heinrich Rickert neokantiánus iskolájából is, akinek irányítása alatt Heidegger habilitációs értekezését akarta megírni. És Rickert, akit ebben a tekintetben Heidegger követett, később így foglalta össze ítéletét az életfilozófiáról: „Kutatóként az életet fogalmi szinten kell uralnunk és megszilárdítanunk, ezért a puszta életmoccanásból egy szisztematikus világrend felé kell előrehaladnunk."[49]

A Lebensphilosophie – bár abban az időben az akadémiai filozófusok, és így a fiatal Martin Heidegger is ellenezték – az egyetemeken kívül uralkodó szellemi áramlattá vált. A „Élet" központi fogalommá lett, akárcsak korábban a Lét, a természet, az Isten vagy az én; egy harci fogalom, amely két fronton küzdött. Egyrészt a jelszó az új, „mintha" idealizmus ellen irányult, amelyet nemcsak a német egyetemek neokantiánusai, hanem a középosztálybeli erkölcsi konvenciók is ápoltak. Az Élet szemben állt a fáradságosan levezetett, vagy talán csak gondolkodás nélkül továbbörökített örök értékekkel. Másrészt az Élet jelszava a lelketlen materializmus ellen is szólt, amely a XIX. század végének öröksége volt. Kétségtelen, hogy a neokantiánus idealizmus válaszként született a materializmusra és a pozitivizmusra, de – állította a Lebensphilosophie – gyenge válaszként. Rossz szolgálatot teszünk a szellemnek, ha dualista módon elválasztjuk az anyagi élettől, mert így megvédeni sem lehet. Ehelyett a szellemet magába az anyagi életbe kell bevinni.

Az életfilozófusok számára az élet fogalma olyannyira rugalmassá válik, hogy minden belefér – lélek, szellem, természet, Lét, dinamizmus, kreativitás. Az életfilozófia megismétli a Sturm und Drang tiltakozását a XVIII. századi racionalizmussal szemben. Akkoriban a „Természet" volt a csatakiáltás. Most az élet fogalma tölti be ugyanezt a szerepet. Az élet formák gazdagsága, a találékonyság kincseskamrája és a lehetőségek óceánja, oly végtelen és kalandos, hogy többé nincs szükségünk semmiféle „túlvilágra". Elegendő van belőle ezen a világon is. Az élet egyszerre távoli partok felé való indulás és valami egészen közeli, a saját alakunk – követelő életerő. Az élet a ifjúsági mozgalom, a neoromantikus irányzat és a pedagógiai reformgondolatok jelszavává válik.

1900 előtt a polgári ifjúság idősebbnek akart látszani. A fiatalság hátrányt jelentett a karrierben. Az újságok hirdették a szakállnövesztést gyorsító szereket; a szemüveg státuszszimbólummá vált. A fiatal férfiak apjukat utánozták kemény, felhajtott gallérok viselésével, a serdülő fiúk pedig frakkot hordtak, és méltóságteljes járásra tanították őket. Az élet valaha kijózanító dolog volt; a fiataloknak arra kellett használniuk, hogy „elvessék a vad zabot".

---

[48] V. Farias, *Heidegger and Nazism,* ed. J. Margolis and T. Rockmore, 45.

[49] H. Rickert, *Die Philosophie desLebens,* 155.

Most az élet magává vált, elemi és dinamikus, mint maga az ifjúság. A fiatalság immár nem szégyellnivaló. Épp ellenkezőleg: most az öregkornak kell igazolnia önmagát; gyanú alatt áll, hogy kihűlt és megmerevedett. Egy egész kultúrát, a wilhelmiánus kultúrát idézik a „élet ítélőszéke" (Wilhelm Dilthey) elé, és szembesítik a kérdéssel: Ez az élet még élő?

A Lebensphilosophie önmagát az élet filozófiájaként érti a szubjektív birtokos értelemben – nem az életről filozofál, hanem maga az élet filozofál. Filozófiaként arra törekszik, hogy az élet szerve legyen; igyekszik gazdagítani azt, új formákat és alakokat nyitni számára. Nem csupán azt akarja felfedezni, hogy mely értékek érvényesek; annyira igényes, hogy új értékeket kíván teremteni. Az életfilozófia a pragmatizmus vitalista változata. Nem a tudás hasznosságát kérdezi, hanem annak teremtő potenciálját. A Lebensphilosophie számára az élet gazdagabb bármely elméletnél; ezért utálja a biológiai redukcionizmust. Ott a szellemet az élet szintjére süllyesztik, míg a Lebensphilosophie-nál a szellem az élet felé emelkedik.

A Lebensphilosophie nagy főszereplői 1914 előtt Friedrich Nietzsche, Wilhelm Dilthey, Henri Bergson és Max Scheler voltak. Nietzsche az életet az alkotó erővel azonosította, és ebben az értelemben nevezte azt „hatalomakaratnak". Az élet önmagát akarja, önmagát akarja megalkotni. A tudat kétértelmű kapcsolatban áll ezzel az önteremtő elvvel. Lehet gátló, de lehet serkentő tényező is. A tudat szorongásokat, erkölcsi aggályokat és lemondást szülhet – az életerő, az élan vital, így megtörhet a tudattal való szembesüléskor. Ugyanakkor a tudat az élet szolgálatába is állhat – képes olyan értékmeghatározásokat adni, amelyek ösztönzik az élet szabad kibontakozását, finomodását, szublimációját. Bármelyik irányban is működjön, a tudat mindig az élet szerve marad, és ezért azok a sorsok, amelyeket a tudat készít az élet számára, egyben azok a sorsok, amelyeket az élet készít önmagának. Egyszer a tudaton keresztül erősíti magát, máskor a tudaton keresztül pusztítja magát. Hogy a tudat melyik irányba hat, azt nem valamiféle tudattalan életfolyamat dönti el, hanem a tudatos akarat, tehát a tudat szabadsága az élettel szemben. Nietzsche életfilozófiája kitépi az életet a 19. század végi determinizmus szorítójából, és visszaadja neki sajátos szabadságát. Ez az alkotó művész szabadsága művével szemben. „Az életem költője akarok lenni" – hirdeti Nietzsche, és közismert, hogy ez milyen következményekkel járt az igazság fogalmára nézve. Nincs igazság objektív értelemben. Az igazság az illúzió művészete, amely az élet számára hasznosnak bizonyul. Ez Nietzsche pragmatizmusa; az angolszász pragmatizmussal ellentétben ez egy dionüszoszi életfelfogáshoz kapcsolódik. Nietzsche megveti az alkalmazkodás és kiválasztódás darwini dogmáját mint az élet fejlődésének törvényét. Számára ezek egy utilitarista erkölcs kivetítései. A természetet így látja a filiszter, ahol állítólag még az alkalmazkodást is „karrierrel" jutalmazzák. Nietzsche számára a „természet" Hérakleitosz játszadozó világgyermeke. A természet formákat alkot és megtöri azokat, egy folyamatos alkotó folyamatban, ahol a hatalmas életerő, nem pedig az alkalmazkodott, győzedelmeskedik. A túlélés még nem diadal. Az élet csak a túláradásban diadalmaskodik, amikor elpazarolja önmagát, amikor elengedi magát.

Nietzsche életfilozófiája aktivista, és megszállottan az esztétika köré épül. A Hatalom akarása kezdetben nem politikai, hanem esztétikai vízióként fejtette ki hatását. Újra erőteljes önbizalommal ruházta fel a művészetet – amelyet korábban elveszített a tudományos eszmény nyomása alatt, amikor meghajlott az utánzás dogmája előtt. Nietzsche követői így fogalmazhattak: Ha a művészet és a valóság nem egyezik meg – annál rosszabb a valóság számára!

A század elejének fő művészeti irányzatai – szimbolizmus, szecesszió, expresszionizmus – mind Nietzsche inspirációjából táplálkoznak. Az esztétikai „hatalomra való akaratnak" különböző nevei vannak. Freud Bécsében, ahol a tudattalan nagyra van értékelve, az idegesek a valóban életerősek: „Csak akkor, amikor az idegi elem teljesen felszabadul, és az ember, különösen a művész, teljesen átadja magát az idegeinek, racionális vagy érzéki megfontolások nélkül, csak akkor tér vissza az elveszett öröm a művészetbe" (Hermann Bahr, 1891). Az expresszionisták a „társadalom újjászületését követelik az összes művészi eszköz és erő egyesítése révén" (Hugo Ball); az állam és a társadalom „újjászületésébe" vetett hit Stefan George körében és a szimbolisták között is jelen van. Franz Werfel a „szív trónra emelését" hirdeti. Ez volt a pillanat, amikor a művészet és a művészek mindenhatóságáról szóló ábrándok virágkorukat élték. A Lebensphilosophie szelleme ismét kiszabadította a művészeteket a valóságelv szolgálatából. A művészetek ismét hittek a látomásokban, amelyek révén tiltakoztak a valóság ellen, abban a meggyőződésben, hogy a valóság ennek következtében átalakul. Látomás, tiltakozás, átalakulás – ez volt az expresszionizmus szentháromsága.

Míg Nietzsche életfilozófiája a féktelen életre irányult, addig Dilthey-é az élet megtapasztalására összpontosított. Dilthey-t nem érdekelte a biológia. Abban reménykedett, hogy a gondolkodás történetén keresztül felfedezheti, mi is az ember valójában – de csak egyéni műveket és megfogalmazásokat talált, nézőpontok gazdagságát, amelyekben a szellemi élet kiállította kincseit. Dilthey élete a könyvek világa volt, tele olyan mondatokkal, amelyek értelmesek voltak, de nem álltak össze átfogó jelentéssé. A szellem élete formák gazdagságát hozza létre, amelyek csontkamra benyomását kelthetik, hacsak nem sikerül feltámasztani a szellemet, amely megmerevedett szilárd alakzatokká, a kultúra tárgyi műveivé. Ezt a megértés révén lehet megtenni. A megértés az a mód, ahogy a szellem átéli egy másik szellem tárgyiasulását, ahogy „feloldja" azt, ami megmerevedett. Dilthey használja ezt a kifejezést, és Heidegger tőle veszi át, amikor a skolasztika „feloldásáról" beszél a katolikus eszményért folytatott küzdelemben. A megértés visszahozza a múlt életét. A megértés ismétlés. A tapasztalat megismételhetősége diadal az idő mulandósága felett. De az időben létrejövő művek nem engedik, hogy tartalmuk objektíven és kötelezően rögzítve legyen. Minden megértési aktus maga is kötődik a maga idejéhez; így az örökké áramló idő sodrásába kerülünk, amely szüntelenül hoz elő mindig valami újat és mindig valami egyedit – nézőpontokat, perspektívákat, látomásokat, ideológiákat szakadatlan sorban. „Hol vannak az eszközök – kérdezi Dilthey –, hogy legyőzzük a meggyőződések anarchiáját, amely kirobbanni készül ránk?"[50] Az anarchia túlságosan is baljós volt e finom érzékű német tudósnak a gyors ipari expanzió korszakában. Ezért akarta hinni, hogy a szellemi élet is alá van vetve valamiféle titkos rendnek; pontosan nem tudta megmondani, hogyan, de bizonyosan remélte, hogy ebben az emberiség kertjében ő lehet a kertész. Dilthey számára az „élet" meghitt csengésű szó volt, nem démoni, mint Nietzsche számára. „Az élet az alapvető tény, amelynek a filozófia kiindulópontjának kell lennie. Az, amit belülről ismerünk, az, ami mögé nem lehet visszamenni. Az életet nem lehet az értelem ítélőszéke elé állítani."

Nietzsche az életét filozófiává akarja formálni; Dilthey a szellem műveit akarja új életre kelteni. Az előbbi az életfilozófiát egzisztenciális kalandként műveli, az utóbbi pedig oktatási tapasztalatként.

---

[50] W. Dilthey, *DerAufbau dergeschichtlichen Welt*in *den Geisteswissenschaften.*

Nietzsche és Dilthey a tizenkilencedik századhoz tartoztak. A Lebensphilosophie zsenije azonban a huszadik században Henri Bergson volt. Ő vállalkozott arra, hogy ezt az életfilozófiát rendszerré fejlessze. Fő műve, a Teremtő evolúció, 1907-ben jelent meg. Azonnal példátlan sikert aratott a nagyközönség körében. Max Scheler Kísérlet az életfilozófiára (Vom Umsturz der Werte) című művében ezt írta: „Bergson neve olyan tolakodó hangossággal visszhangzik a kulturális világban, hogy a finomabb fülűek talán el is csodálkoznak, vajon egyáltalán érdemes-e ilyen filozófiát olvasni." Scheler szerint érdemes, mert Bergson filozófiája teljesen új szellemiséget fejez ki.

> Az ember hozzáállása a világhoz és a lélekhez. Ez a filozófia úgy néz szembe a világgal, mint egy nyitott, felfelé mutató kéz mozdulatával, mint egy szabadon és tágra nyíló szem. Ez nem az a pislogó, kritikus pillantás, amelyet Descartes vet a dolgokra, sem Kant szeme, amelyből a szellem fénye úgy hullik a dolgokra, idegenül és szuverén módon, mintha egy „másik" világból érkezne, áthatolva rajtuk… Ehelyett a Lét áramlata mossa át, egészen a szellemi gyökeréig, mint valami magától értetődő, jótékony elem, mint maga a Lét áramlata.[51]

Bergson, hasonlóan Schopenhauerhez, két forrását fedezi fel az élet megismerésének. Az egyik az értelem, a másik az intuíció (amit Schopenhauer „az akarat belső tapasztalatának" nevez). Az értelem az a képesség, amelyet Kant ilyen nagy pontossággal elemzett, és ehhez kapcsolódik Bergson is. A tér, az idő, az okság, a kiterjedés – ezek az értelem kategóriái. Bergson azonban most nézőpontot vált – az értelmet a biológiai evolúció szempontjából tekinti. Így az az evolúció termékeként jelenik meg, mint a tájékozódás és a cselekvés irányításának szerve a valós világban. Egyértelműen bebizonyította a hasznosságát, és tükrözi „az élőlénynek a lét adott feltételeihez való egyre rugalmasabb alkalmazkodását."[52] Az értelem tehát egy olyan rendszer, amely a Lét és a Változás előretörő bőségét és sokféleségét szűri meg a gyakorlati túlélés szempontjából (Schopenhauer számára hasonlóan az értelem az akarat eszköze).

Eddig Bergson pragmatikus biológus. Most azonban megtévesztően egyszerű, mégis döntő lépésre vállalkozik. Mivel képesek vagyunk az észt a saját határain belül elemezni, ez azt jelenti, hogy szükségszerűen túl is léptünk rajta; máskülönben nem lennénk képesek teljes egészében felfedezni. Kell, hogy legyen egy „külső" területe. Bergson csattanója: ez a „külső" valójában belső, ez az intuíció. Az intuícióban, ebben a belső tapasztalatban a Lét nem egy olyan tárgy, amelyet elkülöníthetünk, hanem közvetlenül önmagunkat tapasztaljuk meg a Lét részeként: „Az anyag és az élet, amelyek betöltik ezt a világot, ugyanúgy bennünk vannak. Érezzük magunkban az erőket, amelyek mindenben működnek." Az ész az életet a túlélés értelmében szolgálja, de az intuíció közelebb visz minket az élet titkához. Ha az egész világot szemléljük, az élet végtelen hullámnak tűnik, amely szabadon áramlik az intuitív tudatban: „Szálljunk le tehát saját

---

[51] M. Scheler,.*Vom UmsturzderWerte, 323.*

[52] Ibid.

belsőnkbe: sokkal mélyebb pontot érintünk, és sokkal erősebb lendület repít majd vissza a felszínre…!”[53]

Proust Emlékezésének csodája abban rejlik, hogy befelé, a saját belsőnkbe mutat, ahol az élet rejtélyesebben tárul fel, mint bárhol máshol, és serkenti a képzeletet az idő belső megtapasztalásában. A kifelé irányuló értelem felépíti a fizikai időt, Newton mérhető és egyenletes idejét (tempus quod aequaliter fluit). A belső tapasztalat – vagyis az intuíció – másfajta időt ismer. Ez az időtartam (durée). Az, hogy az élet „tart”, azt jelenti, hogy életünk folyamatos áramlásban van, változó ritmusokkal, sűrűsödésekkel, megakadásokkal, örvényekkel. Semmi nem vész el, ez egy állandó növekedés; minden pont egyedi, mert soha egyik pontnál sem ugyanaz az előző múlt, amely előre hajt minket. Ez azért van így, mert az elmúló Most hozzáadódik a múlthoz, és ezáltal meg is változtatja azt. Az ember az időben úgy mozog, mint egy közegben, de egyben „létre is hozza” az időt, azzal, hogy éli az életét; vagyis kezdeményező és spontán lény. Ő egy kezdő teremtmény. Bergson szerint az időélmény legbensőbbje magában rejti a teremtő szabadság élményét, egy olyan szabadságét, amely az egész univerzumban jelen van mint teremtő lehetőség. A kozmosz teremtő szabadsága az emberi szabadság élményében nyeri el öntudatát. Az intuíció bevezet minket a világ szívébe. „Keringünk, az abszolútban élünk.”

Ebben a nagyszabású, elbűvölő és elvarázsolt módon, ezzel a képzeletbeli és ígérettel teli lendülettel zengette a filozófia 1914 előtt az „élet” témáját. A fiatal Heidegger azonban nem hagyja magát magával sodortatni ezzel a hullámmal. 1913-as disszertációját száraz és merev kilátással zárja a „tiszta logikára”, amelynek segítségével „meg lehet közelíteni a megismeréselmélet problémáit”, és „az „Lét” teljes szféráját fel lehet osztani különböző valóságmódjaira” (FS, 128).

Heideggernél még nem látszik annak a felfordulásnak az érzése, amelyet Max Scheler fejez ki az Életfilozófia kísérlete című, körülbelül ugyanabban az időben írt művében. Scheler állítja, hogy a szemünk előtt egy „világnézeti átalakulás” megy végbe.

> Olyan lesz, mint amikor egy ember, akit évekig sötét börtönben tartottak, először lép be egy virágzó kertbe. Ez a börtön lesz a mi emberi környezetünk, amelyet kizárólag a mérhetőre vagy gépesíthetőre irányuló értelem határol, és az ilyen környezet civilizációja. A kert pedig Isten színes világa lesz, amelyet – bár távolról – vágyunk üdvözölni, és amely megnyílhat előttünk. A rab pedig a mai és tegnapi Európai Ember lesz, aki sóhajtozva és nyögve jár saját mechanizmusainak terhe alatt, és aki, földre szegezett szemmel, tagjaiban nehézségérzettel, elfelejtette Istenét és a világát.[54]

Hogy ez az életszemléleti felfordulás légköre még nem ragadta teljesen magával a fiatal Martin Heideggert, annál meglepőbb, mert későbbi témáinak és motívumainak sokasága már ott kavarog kora filozófiai zűrzavarában – az idő másféle megtapasztalása, a megmerevedett szellem feloldódása, a megismerő elvont szubjektum felbomlása, és a művészet mint az igazság színtere.

Heidegger tegnapi világa először a világháborúban kellett, hogy összeomoljon.

---

[53] Ibid.

[54] Ibid., 339.

Heideggernek először a metafizikai hajléktalanságban kellett önmagára találnia, mielőtt a maga módján felfedezte volna az „életet”, amelyet aztán „fakticitásnak” és „egzisztenciának” nevezett.

4

AZ ELSŐ VILÁGHÁBORÚ KITÖRÉSE: HABILITÁCIÓ, KATONAI SZOLGÁLAT ÉS HÁZASSÁG

Miután nemrég megszerezte a bölcsészdoktori fokozatát, Heidegger a habilitációs dolgozatán dolgozik, amelynek címe: „Duns Scotus kategória- és jelentéstanának tana." A Schatzler-ösztöndíj, amelyből egyelőre kényelmesen meg tud élni, arra kötelezi, hogy a „Egyház igazságkincsének" filozófiai védelmét a tomizmus formájában ellássa. Ha gyorsan lép, esélye lehet megszerezni a még mindig betöltetlen keresztény filozófiai tanszéket. A dolgok nem tűnnek rossznak. Aztán kitör a háború.

Az az elsöprő lelkesedés, amely Németországot a világháború kezdetén hatalmába kerítette, természetesen a freiburgi egyetemet is elérte, ahol a fiatal diákokat ünnepélyes kórusok, virágok és komoly beszédek kíséretében küldték aktív szolgálatra. Heideggert 1914. október 10-én sorozták be, de szívproblémái miatt „korlátozottan alkalmasnak" minősítették és halasztást kapott. Visszatért íróasztalához, ahol a középkor finom nominalista vitáiba merült el.

Heidegger valószínűleg ahhoz a különös diákfajtához tartozott, amelyet Ludwig Marcuse, aki akkoriban szintén filozófiát tanult Freiburgban, így írt le önéletrajzában: „Július végén találkoztam egyik legtekintélyesebb szemináriumi kollégámmal, Helmuth Palkenfelddel a Goethestrassén. Ő kétségbeesetten mondta: »Hallottad, mi történt?« Én megvetően és beletörődve feleltem: »Tudom, Szarajevó.« Ő erre: »Nem, holnap elmarad Rickert szemináriuma.« Riadtan kérdeztem: »Beteg?« Azt mondta: »Nem, a fenyegető háború miatt.« Erre én: »Mi köze a szemináriumnak a háborúhoz?« Ő szomorúan vállat vont."[55]

Ez a barátja megbánta a háború kitörését, mert az megfosztotta attól a lehetőségtől, hogy gondosan előkészített dolgozatát bemutassa Rickertnek. A háború első napjaiban besorozták, és a frontra küldték. Onnan ezt írta:

> Továbbra is jól vagyok, noha az október 30-án vívott csata, amelyben részt vettem, majdnem megsüketítette a fülemet huszonnégy tüzérségi üteg robajától. Mindazonáltal ... még mindig úgy hiszem, hogy a harmadik kanti antinómia fontosabb, mint ez az egész világháború, és hogy a háború a filozófiához viszonyítva olyan, mint az érzékiség az értelemhez. Egyszerűen nem hiszem, hogy az anyagi világ eseményei akár a legkisebb mértékben is érinthetnék transzcendentális összetevőinket, és nem is fogom elhinni, még akkor sem, ha egy francia gránátszilánk hatolna az empirikus testembe. Éljen a transzcendentális filozófia![56]

A szigorúan következetes neokantiánusok számára a szigorúan fenntartott transzcendentális nézőpont nyilvánvalóan érzéstelenítő hatással bírt. A háború által felkeltett szenvedélyek és az

---

[55] L. Marcuse, Az én huszadik századom, 30.

[56] Uo.

egyénre váró sorsok a nyers empirikus világba lettek utalva. A megismerés és az erkölcsi személy aprioritása érintetlen maradt. Ez nem azt jelentette, hogy a háború értelmét vagy igazolását megkérdőjelezték volna, hanem azt, hogy a szigorú értelemben vett filozófia egyszerűen semmit sem tudott magyarázó vagy igazoló módon mondani a témáról. A magánvélemények és ítéletek túlcsordulhattak lelkesedéssel, de a filozófiának meg kellett őriznie nemes arculatát. Szuverén útját kellett követnie anélkül, hogy a kor szelleme besorozta volna, még akkor is, ha a háború kezdetén ez a szellem egy egész nemzetet mozgásba hozott. Ha a filozófusok – beleértve a szigorú neokantiánusokat is – sodródni engedték magukat, akkor ez nem filozófiájuk alapján történt, hanem azért, mert a háború kitörésekor felfedezték, hogy létezhet valami, ami fontosabb ennél a filozófiánál. Emil Lask például, a neokantiánizmus fiatal zsenije – aki a háború második évében esett el, és akinek Heidegger a habilitációs értekezését szentelte – már a háború előtt megfigyelte, hogy az értelem malmai annál fényesebben őrölnek, minél kevesebb életanyagot őrölnek: más szóval, hogy a filozófiai eszme csak ott csilloghat, ahol távol marad az élet kétértelmű szubsztanciájától. Lask ezt hibának érezte, és ezért néhány hónappal a háború kezdete után, a frontról ezt írta édesanyjának: „Végre itt az idő, hogy elinduljak. Szörnyen türelmetlen voltam mindennel szemben, ami veszélyben forgott, úgy érezve, hogy tétlen vagyok, ahelyett, hogy az összes rendelkezésre álló erőmet használnám, amikor minden forog kockán. Elviseletetlen, hogy ne tudjak hozzájárulni, még a legkisebb mértékben sem."[57]

Heidegger úgy tűnik, nem bánta, hogy egyelőre kizárták a háborúban való részvételből. Nem kellett kockáztatnia az életét; folytathatta a habilitációs értekezésén végzett munkát, így pedig a személyes karrierjét. Máskülönben valószínűleg osztozott a háború iránti általános lelkesedésben, mivel ez erőteljesen fellángolt katolikus baráti körében és katolikus környezetében is. Pártfogója, Heinrich Finke, 1915-ben megalapította a Német és Katolikus Érdekek Világháborús Védelmének Bizottságát. Rendezvényeket szerveztek és röpiratokat adtak ki, amelyek vallásos jelentéssel ruházták fel a háborút, és a háborús célok vitájában többnyire mérsékelt álláspontokat képviseltek. Ehhez kapcsolódóan Heidegger barátja, Engelbert Krebs számos röpiratot jelentetett meg, amelyeket 1916-ban könyv formában is kiadott *Erőnk titka: Gondolatok a nagy háborúról címmel.*

A háború kitörése publikációk özönét indította el. Úgy vélik, hogy akkoriban másfél millió vers született német szerzők tollából. Rilke jó társaságban volt a „Himnusz a háborúhoz" című művével:

> Először látlak felkelni,
> legtávolibb, hihetetlen Háború Isten, akit csak hallomásból ismertünk,
>
> Végre egy Isten. Mert gyakran már nem ragadtuk meg a békés istent,
> a Harc Istene hirtelen megragad minket…
> Üdv nekem, hogy látom, ahogy az embereket megragadja.[58]

---

[57] Idézve V. Farias, Heidegger és a nácizmus, szerk. J. Margolis és T. Rockmore, 51.

[58] Idézve W. Falk: „Irodalom az első világháború előtt", 247.

Az „elfogottak” között voltak a professzorok is. A *Német Birodalom Egyetemi Tanárainak Nyilatkozata* 1914. október 16-án, 3 016 aláírással, hangot adott annak a „felháborodásnak, hogy Németország ellenségei, élükön Angliával, állítólag a mi javunkra, megpróbálnak különbséget tenni a német tudományosság szelleme és az általuk porosz militarizmusnak nevezett dolog között.”[59]

A professzorok nem engedik, hogy elszakítsák őket a „militarizmustól”, de nem is fogadják el azt *factum brutum-ként;* jelentőséget kívánnak adni neki. Példátlan értelmezési láz ragadta magával a „megragadottakat”; „Valóban, éppen kultúránk, szellemünk és történelmünk legmélyebb erői azok, amelyek fenntartják ezt a háborút, és amelyek lelket adnak neki (Marcks: »Hol állunk?).”[60] Thomas Mann *Egy apolitikus ember elmélkedései* című művében a háborúról mint olyan eseményről beszél, amelyben *a különböző nemzetek egyedisége,* „örök fiziognómiája”[61] erőteljesen megnyilvánul, s amelyet csak „freskópszichológiával” lehet felfogni. Ez egy rendkívül erőteljes nemzeti identitás-nyilatkozatok korszaka volt. Thomas Mann nem volt egyedüli, aki harci célokra ilyen nagyszabású kulturális-filozófiai tipológiákat alkotott. Számos hatásos szembeállítás született: mély kultúra a felszínes civilizáció ellen, szervezett közösség a mechanikus társadalommal szemben, hősök a kereskedők ellen, érzelem a szentimentalitással szemben, erény a haszonleső számítással szemben.

A filozófusok különbözőképpen reagálnak. Néhányan zavartalanul folytatják józan, akadémikus tevékenységüket. Ludwig Marcuse gúnyolta őket. Mások – különösen a divatos „életfilozófusok” – kifejezetten filozófiai hozzájárulást akarnak tenni a háborúhoz, azáltal, hogy azt a szellemek csatájaként értelmezik újra. Ehhez mozgósítják metafizikai tartalékaikat. Max Scheler túláradó ékesszólással ünnepli a *Háború Géniuszát* – 1915-ös nagy esszéjének címét. Scheler egy teljes antropológiát vázol fel *sub specie belli.* A háború felszínre hozza azt, ami rejtve van az emberben. Scheler úriember marad – nem ítéli el az ellenséges hatalmakat, megadja nekik a küzdelem jogát. Úgy tekint a háborúra, mint a kultúrák önérvényesítésének titkára, amelyek – akárcsak az egyének – szükségszerűen összeütköznek, amint elérik saját, összetéveszthetetlen formájukat. Ekkor tűzbe kell lépniük, ahol formáik edződnek. A háború a halállal való szembesülést hozza, és így arra kényszeríti a nemzetet és az egyént, hogy egésznek értse meg magát – igaz, olyan egésznek, amely összetörhet. A háború a nagy elemző – elválasztja az igazat a hamistól, feltárja az igazi lényegét. A háború az állam *examen rigorosuma*, a próba, amelyben meg kell mutatnia, hogy pusztán egy társadalmat igazgat, vagy valóban a közös akaratot fejezi ki: „Az egész, nagy, kiterjedt Ember képe, akinek a béke csak egy apró, szürkés középsávját engedte láttatni… ez a kép most plasztikusan áll előttünk. Csak a háború méri fel az emberi természet kerületét, kiterjedését; az Ember tudatára ébred teljes nagyságának, teljes kicsinységének.”[62]

Milyen lelki tartalmat fed fel a háború? Vannak, akik szerint ez az idealizmus győzelme. Sokáig elfojtotta a materializmus és a haszonelvű gondolkodás; most azonban áttör, és az

---

[59] Idézve C. von Krockow: A németek a századukban, 101. oldal.

[60] Idézve Fritz K. Ringer A német mandarinek hanyatlása című művében, 183. oldal.

[61] T. Mann, Egy nem politikai ember elmélkedései. Fordította Walter D. Morris.

[62] M. Scheler, A háború géniusza, 136.

emberek ismét készek feláldozni magukat a nem anyagi értékekért, a nemzetért, a hazáért, a becsületért. Ezért nevezi Ernst Troeltsch a háborús lelkesedést a „hit a szellemben" visszatérésének, amely diadalmaskodik a „pénzimádat, a tétova szkepticizmus, az élvhajhászás és a természet törvényeibe való tompa beletörődés" felett.[63]

Mások a háborút úgy tekintik, mint egy alkotó erő felszabadulását, amely a hosszú békeidőszak alatt megkövülés veszélyének volt kitéve. Üdvözlik a háború természetes erejét; végre-valahára – mondják – ismét kapcsolat jön létre az elemi erőkkel. A háború, mint „a kultúra minden rombolója közül a leghatalmasabb, egyben a kultúra minden hordozója közül is a leghatalmasabb" – jegyzi meg Otto von Gierke.[64]

A háború mindent átalakít; és – Max Scheler reményei szerint – a filozófiát is át fogja alakítani. Az emberek többé nem elégednek meg a „pusztán formalista szőrszálhasogatással"; egyre erősebbé válik a vágy egy „önállóan eredeti világnézet" iránt.[65]

Valójában azonban a filozófia nem nyer semmilyen új „eredeti nézetet" a háború során. Meglévő metafizikai tőkéjéből él, amelyet felhasznál arra, hogy a háború katasztrofális eseményeit „mélységgel" és „jelentőséggel" ruházza fel. A valóban politikai elméket, Max Webertől Carl Schmittig, ez visszataszítja. Max Weber elítéli „az irodalmárok beszédét és írását"[66], akik attitűdbeli akrobatikájukat politikai gondolkodásnak vélik. Carl Schmitt számára pedig a politikai elemek metafizikai felmagasztalása egyszerűen „alkalomszerűség"[67] olyan hozzáállás, amely a valóságot pusztán ürügyként használja a narcizmusból fakadó eszmegyártáshoz.

Heidegger távol tartja magát mindettől. Filozófiai lendülete nem barangol a politika mezején. Gondolkodása ebben az időszakban a történelem ellenére is a filozófia sajátos jegyét viseli magán.

A doktori értekezése után azt tervezte, hogy a „Számfogalom természete" témán fog dolgozni. Pártfogója, Heinrich Finke azt tanácsolja neki, hogy ezt a problémakört a skolasztikus filozófia területén belül tárgyalja. Heidegger talál egy megfelelő szöveget, amelyben megvizsgálhatja azt, ami a számfogalomban a leginkább foglalkoztatja: az idealitás valóságát. Az általa kiválasztott vizsgálati szöveg címe: *De modis significandi sive Grammatica speculativa* (A jelentésmódokról, avagy spekulatív nyelvtan). Heidegger korában ezt a szöveget John Duns Scotusnak (1266–1308) tulajdonították. Az újabb kutatások szerint azonban a szerző valójában Erfurti Tamás, Duns Scotus iskolájának filozófusa volt.

Duns Scotus a középkor filozófusa volt, aki az értelem kritikájával foglalkozott. Kivételes éleselméjűségéért – a középkorban *doctor subtilis*-nek, azaz „finom doktor"-nak nevezték – arra törekedett, hogy korlátozza az értelem hatáskörét a metafizikai kérdésekben. Tanítása szerint értelmünkkel soha nem fogjuk teljesen megérteni Isten valódi természetét; és mivel a világ Isten teremtménye, ezért osztozik Isten értelemmel való áthatolhatatlanságában, így a körülöttünk lévő

---

[63] E. Troeltsch, A német szellem és Nyugat-Európa, 39.

[64] Idézve H. Glaser: Sigmund Freud huszadik százada, 187.

[65] M. Scheler, A háború géniusza, 144.

[66] Lásd M. Weber: „A hivatás a politikához",

[67] Lásd C. Schmitt, Politikai romantika, ford. G. Oakes.

dolgok – bármilyen tökéletesen írjuk le vagy értsük is meg részleteiben – megőrzik rejtélyes természetüket. Ez a megfontolt értelemkritika Duns Scotusnál a hit szolgálatában áll. Amit Kant később önmagáról mondott – hogy az értelem átgondolt kritikájával akart helyet biztosítani a hitnek –, ugyanúgy vonatkozik erre a skót skolasztikus mesterre. Kantnál és Duns Scotusnál egyaránt kettős irányú ez a kritika: elutasítja az értelem túlzott előfeltevéseit és a hit hamis használatát is. Az igaz hit meghaladja a megismerést, de nem helyettesíti azt. Más szavakkal: mind a hitnek, mind a megismerésnek meg kell adnunk a magáét, és nem szabad egyiküket a másikkal helyettesíteni. Duns Scotus mérsékelt nominalista volt, aki szerint a fogalmak kezdetben csak nevek *(nomen)*, és nem maguk a dolgok lényegei. Maga a dolog a középkori filozófus számára természetesen elsősorban Isten és a világ. A nominalisták tehát a gondolkodás és a lét dualizmusából indulnak ki. Ugyanakkor mégis hidat keresnek közöttük. Ez különösen igaz Duns Scotus iskolájának arra a művére, amelyet Heidegger választott ki.

Duns Scotus alapvető gondolata ez volt: a gondolkodás nyelvben zajlik. A nyelv szimbólumok rendszere. A dologra úgy mutat, ahogy a kocsma cégérén függő koszorú jelzi a bort, amelyet odabent meg lehet inni – ez a példa szó szerint a nyilvánvalóan életörömmel teli Duns Scotus (vagy Erfurti Tamás) példája. A gondolat és a dolog között szakadék tátong ("heterogenitás"), de van közöttük közös alap is ("homogenitás"). A kettő között az analógia a híd. A mi gondolatunk és a létező dolgok között ugyanaz az analógiai viszony áll fenn, mint Isten és a világ között. Ez az egész gondolat lényege. Ezen a ponton a nagy középkori metafizika boltozata újra szilárd támaszt talál. A Lét minden eleme, egészen a Legfelsőbb Lényig, analóg viszonyban áll egymással. Az analógiai viszony Isten és a világ között azt jelenti, hogy Isten nem lehet egyszerűen azonos a világgal, mert akkor annak foglya lenne; de nem lehet teljesen más sem, hiszen a világ mégiscsak az ő teremtése. A világ Istenre mutat, ahogy a cégér a borra, és nyilvánvaló, hogy nem a cégér oltja a szomjat, hanem maga a bor. A cégér lehet valóságos, de Isten és a világ még valóságosabb. A középkori gondolkodásban – ahogy Heidegger megjegyzi – jelen van a „valósági fokozatok” (FS, 202) gondolata, az intenzitás szintjei. Ez a rendkívül spekulatív érvelés végül felveti a kérdést: És maga a gondolat milyen valóságszinten áll? Duns Scotus úgy véli, az ember gondolatával nincs olyan közel Istenhez, mint ahogy a fogalom-realista nézetek hiszik – ők szinte elhinnék, hogy az ember képes újragondolni Isten gondolatait, amelyekből a világ született. De nincs is olyan távol, mint ahogy a radikális nominalisták gondolják; ők bármely gondolatot hagynának Isten előtt elsüllyedni az *Ignorantia éjszakájában.*

Mit keres hát Heidegger, és mit talál ebben a középkori gondolkodás katedrálisában?

A gondolat rejtett modernségét keresi. Folyékonnyá akarja tenni, és nyomban felfedez néhány finomságot, amelyek megelőlegezik Husserl fenomenológiai eljárását. Így Duns Scotus már megteszi a fenomenológiai különbségtételt a *prima intentio és a secunda intentio között.* A *prima intentio* a természetes beállítódás, a figyelem a percepció és a gondolat tárgyaira irányul. A *secunda intentio pedig az a különös nézőpont*, amikor a gondolat önmagára és saját tartalmaira tekint. Ez Husserl megkülönböztetése a *noesis* (a szándék aktusa) és a *noema* (a szándék tartalma) között – ezekre később visszatérünk.

Heidegger „folyékonnyá teszi” ezt a középkori filozófust azzal, hogy Husserl szolgálatába állítja. Egy skolasztikust mutat be nekünk, aki, akárcsak Husserl, a tiszta tudat területét vizsgálja, majd abból varázsolja elő az egész világ struktúráját. A gondolkodás gondolata, ez a saját működését figyelő gondolat, egy olyan univerzumot bont ki, amelyet nem lehet egyszerűen

eltávolítani a világból pusztán azzal a kijelentéssel, hogy nem tartozik a világhoz. Elég, ha jelent valamit. Heidegger: „Duns Scotus a jelentés valóságának egzisztenciális szabadságát tanítja" (FS, 243).

Martin Heidegger a szám természetéről akart filozofálni. Ezt a megszállottságát Duns Scotus nyomdokain élheti ki, mivel a skotisták „szpekulatív nyelvtana" egy teljes ontológiát vezetett le az egy-ségből és az egyes számból.

A szöveg, valamint Heidegger elemzése a számunkra bármely valóságot megalapozó alapvető kategóriákkal kezdődik. Ezeket az alapvető kategóriákat – Duns Scotus egyébként nem az alapra, hanem, a tipikusan középkori divatnak megfelelően, a csúcsra helyezi – „transzcendentáléknak" nevezzük. Ezek: *ens* (bármi, ami van általában), *unum* (egy), *verum* (ami igaz), *bonum* (ami jó). Az a tény, hogy valami *van – ens – létezik*, ahonnan minden kezdődik, nyilvánvaló. Kevésbé magától értetődő, de némi elmélkedés után nyilvánvalóvá válik, hogy a Lét mindig csak mint *egy* Lét jelenhet meg, mint egy meghatározott valami, mint egy „egy". De ez az egy csak valami mással *(diversum) szemben lehet egy.* „Az Egy és a Másik" – mondja Heidegger – „a gondolkodás valódi eredete mint a tárgy birtokbavétele" (FS, 160). Ennél az eredetnél kezdődik a hajszálrepedés gondolat és Lét között. Vajon, kérdezhetjük, az egynek tulajdonsága-e, hogy nem a másik? Nem, mert minden, ami van, az, ami; és a „nem-a-másik" nem egyike a tulajdonságainak. Ezt a „nem"-et csak az összehasonlító gondolkodás viszi a dolgokhoz. A dolgok, úgymond, saját magukba vannak zárva: nem tudják önmagukat egymással összehasonlítani, és ezért nem tudnak aktívan különbözni egymástól. Nem különböznek, de gondolatunk által megkülönböztethetők. Ez egy nagy horderejű felismerés. Heidegger megfogalmazásában: „Ami valóban létezik, az egyedi" (FS, 194). Duns Scotus ezt az egyediséget *haecceitas-nak nevezi,* ami szó szerint a dolgok „ez-itt-most-sága"-ként fordítható. Ami minden egyes alkalommal megtörténik, az valami egyedi a tér-időbeli helyén.

A felfedezés messzemenő következményekkel jár, mert elemi szinten mutatja meg, hogy az értelmünk képes ésszerű módon elvonatkoztatni önmagától, és megkülönböztetni azt, hogy a dolgok önmagukban mik, illetve hogy a gondolatunk mit tesz hozzájuk. Önmagukban nem mások, mint részletek, amelyek között az értelmünk összehasonlítva, összekapcsolva, rendszerezve ide-oda mozog. Duns Scotus nyomán Heidegger ezt így fogalmazza meg: azt, ami van, ami valójában nem más, mint különböző részletek (heterogenitások) halmaza, kivetítjük egy homogén közegbe, ahol össze tudjuk hasonlítani, megérteni, sőt, meg is tudjuk számolni azt, ami van. Ennek a homogenitásnak a természete különös tisztasággal jelenik meg a számok sorozatában. Ha megszámolok öt almát, akkor a harmadik almának nem tulajdonsága, hogy harmadik, mert magában az almában semmi sem változik meg attól, ha kiveszem a sorból. Létezik tehát egyrészt egy heterogén sokféleség, másrészt a számlálhatóság homogén közege. A létezők sokféleségében önmagában nincs szám, de – és ez döntő az analógia kapcsolat szempontjából – csak az, ami van, a maga sokféleségében, teszi lehetővé a számlálást. Így a két szféra összekapcsolódik. A különálló dolgok sokfélesége és azok számsorba rendezése között egyszerűen az analógia kapcsolata áll fenn.

Az analógia rejtélye, amelyben már az egyszerű számolás során is mozgunk, közvetlenül a legfőbb rejtélyhez vezet – Istenhez. Ő nagyjából ugyanabban a viszonyban áll mindannak a létezéséhez (a „léthez"), mint ahogyan a számok végtelen sora viszonyul a megszámlálható, de a szó szoros értelmében végtelen sok részletéhez a létezőnek. A dolgok olyanok, amilyenek, de

emellett úgy is vannak, hogy fogalmaink ideális jelentéstartalmát (ebben az esetben a számfogalmat) csak analógia útján teljesítik ki. Ez pedig azt jelenti, hogy végtelenül többek és mások annál, mint amit a szigorú fogalmak homogén közegében képviselnek. Heidegger ebből most a következő következtetést vonja le, amely alapvetően fontos lesz jövőbeli filozófiája számára. Az a tudományos stílus, amely az „egyértelműen" használt fogalom ideáljához – vagyis a mindig ugyanabban az értelemben használt fogalomhoz – igazodik, nem tud megfelelően megfelelni annak a „valóság alapstruktúrájának", amelyben „a homogenitás és heterogenitás sajátos módon fonódik egybe" (FS, 199); sokkal adekvátabb megfelelés lesz a „élő beszédé", annak „jelentése különös mozgékonyságában" (FS, 278). Ez a következtetés később is döntő marad Heidegger gondolkodásának további fejlődési szakaszaiban. Még ha később már nem is használja a skolasztikus értelemben vett analógia-fogalmat, továbbra is ragaszkodni fog ahhoz a meggyőződéshez, hogy nem az egyértelmű logika, hanem a kimondott nyelv – annak történetisége, sokértelműsége és költői formája révén – a filozófia adekvátabb szerve.

1915 tavaszán Heidegger befejezte a doktori értekezését, és benyújtotta azt Rickertnek. Ez az oroszlánsörényű úr akkoriban nagy keresletnek örvendett Freiburgban, afféle szuperprofesszorként, körülvéve egy seregnyi fizetetlen asszisztenssel. Előadásait a könyvtárban tartotta; az egyetem nagytermét, amelyet könnyedén megtöltött volna, agorafóbia miatt kerülte. Szemináriumait a magánvillájában rendezte; oda csak kézzel válogatott közönség juthatott be: professzorok, tudásszomjjal teli városi előkelőségek, orvosok és *Privatdozenten.* Heidegger olykor e társaságban volt jelen. Rickert szeretett úgy tetszelegni, mint egy iskola igazgatója – mint egy vezérkari tiszt, igyekezett befolyásolni a filozófiai tanszékek kinevezési politikáját Németország-szerte. A terület még elég kicsi volt ahhoz, hogy valaki átlássa az egészet. Aki a rossz oldalára került, annak ez komoly akadályt jelentett a tudományos karrierben. A fiatal Heideggert nem kísérte különösebb figyelemmel. Számára Heidegger a „katolikus sarokba" tartozott. Elfogadta a disszertációját, de esze ágában sem volt elolvasni. Megkérte Engelbert Krebst – akinek Heideggerrel való barátságáról feltehetően nem tudott –, hogy írjon róla egy értékelést. Krebs naplójában így írja le, hogyan készült ez: „Ahogy olvastam, Heidegger ott ült mellettem, és együtt megbeszéltük az összes nehéz vagy problémás részt."[68] 1915. július 27-én zárult le a habilitációs eljárás Heidegger próbaelőadásával „Az időfogalom a történeti tudományban" címmel. Epigráfként Heidegger egy mondatot választott Meister Eckharttól, a 13. század végi – 14. század eleji német misztikustól: „Az idő az, ami változik és sokrétűvé lesz; az örökkévalóság egyszerű marad."

Heidegger most már *Privatdozent*, és így is marad több éven át. Barátjának, Laslowskinak egy jelmondatot ajánl „egyetemi oktatóknak és leendő egyetemi oktatóknak", amelyet Nietzsche barátjától, Rhodétól idéz: „Nincs mocsár, amely alkalmasabb lenne arra, hogy még a legvakmerőbb csukát is egy dagadt, teljesen kifejlett, egészséges békává változtassa, mint az egyetemi akadémikus önhittség."[69]

Heidegger bírálja az akadémiai közeget, mert saját ambíciói csalódást okoztak neki. Úgy gondolta, van esélye elnyerni az üresen álló katolikus filozófiai tanszéket. Finke ilyen irányú célzásokat tett neki, és gondoskodott róla, hogy a tanszék üres maradjon egészen Heidegger

---

[68] Idézve H. Ott, Martin Heidegger, ford. A. Blunden, 80.

[69] Uo., 86–87.

habilitációjáig. Ebben Rickert is támogatta, mivel érdeke volt, hogy a pozíció üresen maradjon, így továbbra is ő maradhatott a helyi „királycsináló”.

Krebs 1913–14 téli szemesztere óta ideiglenesen töltötte be a tanszékvezetői széket, és tizennyolc hónap elteltével már szerette volna tudni, van-e még reménye – különösen barátja, Heidegger akkoriban közelgő habilitációjára tekintettel. 1915 márciusában ezért a badeni Kultuszminisztériumhoz fordult Karlsruhében. Ajánlotta önmagát és néhány másik jelöltet, de nem Martint Heideggert. Ez nem volt intrika; freiburgi kollégáit tájékoztatta a lépéséről. Heidegger azonban sértve és elárulva érezte magát. Lassanként – ahogy Laslowskinak írta – az ember kemény, hűvös szemléletet alakít ki mindenféle emberi dologgal szemben. Krebset hamarosan kizárták a lehetséges jelöltek közül, mivel dogmatikai professzori kinevezést ígértek neki a Teológiai Karon, és ezt később valóban meg is kapta. 1916 eleje után kedvezőtlen helyzet kezdett kialakulni Heidegger számára. A betöltendő állásra kiírt pályázat olyan egyértelműen a középkori skolasztika történészére volt szabva, hogy Heidegger, aki Duns Scotus-tanulmányában inkább rendszerező, mint történeti módszert követett, esélyeit csökkenni látta. Laslowski figyelmeztette barátját, hogy ne vigye túlzásba a skolasztika modernizálását: „Nem adnék neked ennyire atyáskodó tanácsot, ha te magad nem utaltál volna rá már az utolsó előtti leveledben, hogy bizonyos urak hegyezik a fülüket. És magad is tudod, milyen kórosan túlérzékenyek a teológusok, és mennyire fejlett a ‘felelősségtudatuk’, amikor valaki ellen mesterkednek, akit ‘megbízhatatlannak’ tartanak. A kritikád elég hamar el fog jutni az érintettekhez.”[70] Nyilvánvalóan Heidegger ekkoriban leveleiben és magánbeszélgetéseiben már a katolikus filozófia kritikáját fejtette ki, amelyet nyilvánosan nem mert kockáztatni.

1916 tavaszán Heidegger megírja a nyomtatásban megjelent Duns Scotus-esszé befejező fejezetét. Ezt egy új hangnem jellemzi: nem annyira a skolasztikától való kritikai távolság, hanem egy új türelmetlenség, hevesség, hangsúly, és mindenekelőtt (addig egészen szokatlan módon) az „életre” helyezett nyomaték.

Emlékeztetünk rá, hogy Heidegger a dolgozata fő részének végén utalt a „élő beszédre” annak „jelentésének sajátos mozgékonyságában”. A zárófejezet néhány oldalán huszonhárom hivatkozás található az „életre, élő szellemre, élő tett”-re és hasonlókra. Visszatekint vizsgálódására, és nem tudja elkerülni „egy bizonyos halálos ürességet” benyomását; most végre hagyni akarja, hogy „a szellemi nyugtalanság, amelyet addig elnyomott” (FS, 341), felszínre kerüljön.

Végső fejezetének türelmetlenségében Heidegger igazságtalan önmagával szemben. Úgy viselkedik, mintha még nem kezdett volna hozzá ahhoz a feladathoz, amelyet most szenvedélyesen követel: a logika magyarázatához „transzlogikai kapcsolatokból”. Ezt a kapcsolatot a középkori metafizika szelleme biztosítja. Az új, végső fejezetben azonban ez a szellem most erőteljes nyomás alá kerül az életfilozófia részéről. „Az élő szellem számára” – mondja –, „az elme elméleti beállítódása” nem minden; „a megismerhető teljességének összegyűjtése” nem elég, mert ami számít, az a „áttörés az igazi valóságba és a valódi igazságba” (FS, 348). Merre kell vezetnie az útnak, hol található az igazi élet? Bizonyosan nem „olyan élethez való viszonyban, amely tartalmában múlékony” és „a felszínen működik”, hanem a

[70] Uo., 90.

középkorban a transzcendentális viszony által lehetővé tett intenzitásfokozásban. És ma mivel érhető el ez az intenzitásfokozás?

Heidegger „a metafizika optikájára" való hivatkozása ebben az összefüggésben nem meglepő; az újdonság a metafizika igazolásában rejlik. Ez többé már nem csupán „az Egyház igazságkincstárán" nyugszik, hanem a „jelentéssel bíró és jelentést megvalósító tettből" fakad. Ezzel azonban a metafizika az égből a földre kerül, és a történelmi cselekvés belső logikájává válik. Duns Scotusról szóló tanulmányának utolsó fejezetében Heidegger éppen a történelmi élet szellemét fedezi fel. Más szavakkal: felfedezi Hegelt, akinek tulajdonítja „a történelmi világnézet fenséges rendszerét", amelyben „minden korábbi alapvető filozófiai problémaindíték" (FS, 353) megoldást nyer.

Ez az előretekintés Hegel történetiségéhez a Duns Scotus-esszé végén elfedi azt a tényt, hogy rejtetten még egy újabb lehetőség is rejlik benne Heidegger további elmélkedése számára. Heidegger követte Duns Scotus útját, amely legyőzte az emberi szellem és a külső valóság fenyegető dualizmusát – a természet kisméretű kiadását az Isten és a világ közötti nagy ellentétnek – az „analógia" fogalmában. Ez a fogalom a gondolatban egyesíti az emberi szellem és a valóság közötti különbségeket, valamint a kettejük közötti egységet. Ráadásul az emberi szellem magasabb fokú valóságot kap, mert az Istenből analóg módon lefelé ereszkedő valóságok sorában az emberi szellem áll Istenhez a legközelebb. Miért? Mert az emberi szellem, Isten analógiája, maga is birtokolja az analógia-megértés művészetét – vagyis bizonyos mértékig be van avatva az alkotás működésének titkába. Az emberi tudat ezért továbbra is Istenben nyugszik. Heidegger utolsó fejezetében úgy tekint vissza erre a transzcendenciával való tapasztalt viszony varázsára, mint egy elveszett világra. Megmarad a történelmi emlékezet. Nagy dolog volna, ha az ember Hegellel együtt hihetne az Istenben a történelemben. Heidegger erre tesz kísérletet az utolsó fejezetében. De ez, ahogy fentebb is jeleztük, nem az egyetlen perspektíva. A másik abból a reflexióból fakad, amely a *haecceitas sajátos kategóriájáról szól.* Heidegger elég sokáig időzött e fogalomnál, amelyet a nominalisták alkottak meg a valóság egyediségének csodájára. Heidegger úgy tűnik, el van bűvölve ettől a fogalomtól: „Ami valóban létezik, az egy egyedi valami… Minden, ami valóban létezik, az egy 'ez-itt-most'. Az egyediség *(haecceitas) formája arra rendeltetett*, hogy a valódi valóság őseredeti meghatározását adja" (FS, 195).

Heidegger ezt a nominalista elképzelést nemcsak úgy mutatja be, mint a numinózusnak a transzcendens istenibe való áthelyezésére tett korai kísérletet, hanem úgy is, mint annak felfedezésére irányuló törekvést, hogy az egészen közel, a közvetlen konkrét valóságban jelen van. Minden, ami van, önmagában kimeríthetetlen valami. Nem merítjük ki a gazdagságát, ha „tárgyként" gondolunk rá. A „ez-most-itt" valódi végiggondolása azt jelentené, hogy túllépünk az objektivizált gondolkodáson. Csak akkor jelenhet meg a létező teljes bősége. Heidegger később azt fogja mondani, hogy „a létező" – az, ami van –, amely ily módon kerül megtapasztalásra, „jelen van". A jelenlét szétfeszíti a tárgyiság korlátait.

Az a gondolat, amely így a valóság egyediségéhez vezet, Hegel alternatívája. Hegel számára az „egyediséget" filozófiai semmiként kell felfogni, ami a gondolkodástól semmit sem követel, valami heterogénként, ami csak akkor nyer jelentést, amikor átkerül a fogalmak homogén környezetébe, az általános és általánosítható összefüggésekbe.

Heidegger a „szabad mozgékonyságra” törekszik, és bírálja a skolasztikát annak képtelenségéért, hogy „egy rántással a saját munkája fölé emelkedjen” (FS, 141). Az ember azonban nemcsak úgy emelkedik saját mozgása *fölé*, hogy – mint Hegel – beágyazódik a történelmi szellembe; le kell győznie mindenféle univerzalizmust, beleértve a történelmi univerzalizmust is, és szabaddá kell válnia a valóság egyedisége, a *haeccitas számára.* Ez akkor valósul meg, amikor Heidegger, miután Husserl 1916-ban Freiburgba kapta kinevezését, intenzív kapcsolatot keres – és végül talál is – a fenomenológia alapítójának és mesterének munkásságával. 1915-ben azonban, amikor habilitációs értekezésének utolsó fejezetét írta, még Hegel „történelmi világnézetének rendszere” volt az uralkodó.

Egy 1918 végén írt búcsúlevelében, amelyet barátjának, a teológus Krebsnek címzett, Heidegger a Hegelnél, majd Diltheynél megismert élő történelmi szellemet úgy írta le, mint azt az erőt, amely „számomra a katolicizmus rendszerét problematikussá és elfogadhatatlanná tette”[71]. Ez egy olyan történetiség-felfogás, amely ekkor már fenomenológiai módon kerül szemlélésre. Az „élet transzcendentális értéke” most ebben a fajta történelemben rögzül. A metafizikai vertikum elkezd egy történeti-fenomenológiai horizontális irányba dőlni.

Habilitációja után Heideggert ismét besorozzák a katonai hatóságok. Ismét jelentkeznek szívproblémáinak tünetei. 1915 őszén négy hétre a baden-mühlheimi hadikórházba helyezik, majd, mint tartalékos otthoni szolgálatos, a freiburgi postai felügyeleti központba osztják be. E központ feladata a postai cenzúra volt. A gyanús leveleket, különösen az ellenséges vagy semleges országokkal folytatott levelezést, felnyitották. A személyzet szolgálatra jelentkező nőkből és helyőrségi szolgálatra alkalmatlan férfiakból állt. Heidegger nem önként vállalta ezt a munkát, de háborús időkben ez sem tűnt kifogásolhatónak. Kényelmes beosztás volt. Ezt a munkát 1918 elejéig folytatta, és elegendő ideje maradt tudományos munkájára.

1916. június 23-án született meg a döntés a katolikus filozófia tanszékéről, amely évek óta betöltetlen volt. Ez csalódást jelentett Heidegger számára, aki az elmúlt két évben széles körben az egyik esélyesnek számított. A bizottság a münsteri professzor, Joseph Geyser mellett döntött, Heidegger számára megalázó indoklással: „A világi státuszú alkalmas jelöltek hiánya (és csak világi jelöltek jöhetnek szóba) olyannyira súlyos, hogy alapos mérlegelés után a Kar csak egyetlen nevet tud ajánlani.”[72] Heidegger neve még a listán sem szerepel; még „rendkívüli professzorként” sem számolnak vele arra az esetre, ha Geyser visszautasítaná a kinevezést. Az egyetem mindössze egy ideiglenes oktatói állást hajlandó felajánlani neki.

Távoli Sziléziában élő barátja, Laslowski vigasztalja őt: „Félnek tőled. Ez mind pusztán személyes indítékokon alapul. Egyszerűen képtelenek objektív ítéletet hozni.”[73]

Noha Heideggert a bizottsági üléseken „felekezetileg megfelelő jelöltként” javasolták, a katolikus frakció, amelynek döntő szava volt az ilyen kinevezéseknél, ekkorra valószínűleg már megbízhatatlannak tartotta őt. Kétségtelen, hogy Heidegger kora is ellene szólt. Csak három évvel korábban szerezte meg a doktorátusát. Aligha engedhették meg, hogy ez a fiatalember

---

[71] Uo., 106.

[72] Uo., 92.

[73] Uo., 94.

ilyen gyors karriert fusson be otthon, miközben kortársai a fronton harcoltak, és közülük sokan már életüket is vesztették. A szavazat tehát a tapasztalat és az aktív szolgálaton túli életkor mellett szólt – Geyser húsz évvel volt idősebb Heideggernél.

Heidegger reményei, hogy első próbálkozásra professzori kinevezést kapjon, szertefoszlottak. Még további hét évet kellett várnia.

1915 őszén Heidegger megismerkedett leendő feleségével, Elfride Petri-vel, aki a freiburgi egyetemen közgazdaságtant tanult. Hat hónap telt el azóta, hogy felbontotta eljegyzését egy strasbourgi lánnyal, egy kisebb vámhivatalnok lányával, aki súlyosan tüdőbeteg volt. Hogy ez volt-e a szakítás oka, nem tudjuk. Laslowski azonban, aki szeretett barátjára mint egy nietzschei emberfölöttire tekinteni, a szakítást fennkölt jelentőségűnek látta: „Figyeltem, ahogy napról napra növekedsz, míg végül messze túlnőtted azt a szférát, ahol a ‘szerelem’ és a ‘boldogság’ képes virágozni. Régóta tudom, hogy olyan ösvényeket kell taposnod – taposnod kell, ha valaha el akarod érni céljaidat –, ahol a ‘szerelemnek’ halálra kell fagynia.”[74]

Elfride egy magas rangú szász tiszt lánya, protestáns, északról származik, és emancipált. A közgazdaságtan akkoriban szokatlan tantárgy volt egy nő számára. Ő Gertrud Baumer követője, aki a nők jogainak liberális képviselője volt, és kapcsolatban állt az Ifjúsági Mozgalommal. Martin Heidegger és Elfride az egyetemen találkoznak. Néhány baráttal együtt a szemeszterszünetüket, csak néhány napot, a Reichenau-szigeten töltik.

Heidegger „Esti séta Reichenau szigetén” című verse annak a nyárnak az emlékezése:

> Tenger felé árad ezüst ragyogás
> messzi, sötét partokra,
> és a nyártól fáradt, estétől nedves
> kertekbe, mint halk szerelmi szó,
> leszáll az éj.
> És holdfehér oromzatok között
> megreked az utolsó madárkiáltás
> a régi torony tetejéről –
> és amit a fényes nyári nap adott nekem,
> terhesen gyümölccsel nyugszik –
> örökkévalóságokból
> egy elragadtatott rakomány –
> a nagy egyszerűség
> szürke sivatagában.

Mire ez a vers megjelenik, 1916 végén, Heidegger és Elfride Petri már jegyben járnak, és három hónappal később, 1917 márciusában, összeházasodnak.

Barátja, Laslowski jobban szerette volna, ha nem hoz ilyen gyors döntést. Szerette volna megőrizni azt a képet, amelyet Heideggerről alkotott magának – a filozófia csúcsai között vándorló ember képét, aki behatol egy olyan szférába, ahol a szeretet és a boldogság, akárcsak Zarathustra csúcsok közötti vándorlásai során, „megfagynak”. Heideggernek ki kellett volna emelkednie az emberi mélyföldekről, ahol az emberek házasodnak és családot alapítanak, és Laslowski, aki szerényen úgy érzi, hogy ő maga a mélyföldekhez tartozik, legalább tanúja szeretett volna lenni Heidegger csúcsok feletti diadalának. A fenséges és annak szemlélője – így

---

[74] Uo., 89.

jellemezte volna Laslowski a Heideggerrel való barátságát. 1917. január 28-án ezt írja neki: „Kedves Martin! Bárcsak veled lehetnék ebben az időben! Nem tudom, miért, de nem tudok teljesen örülni annak, amit Fräulein Petri írt levelében. Csodálatos lenne, ha tévednék. De kérlek, légy óvatos! Várj, amíg újra együtt lehetünk. Nagyon aggódom érted, különösen egy ilyen óriási jelentőségű ügyben. Érted, mire gondolok, amikor arra kérlek, hogy ne hozz elhamarkodott döntést.”[75]

Martin Heidegger-t nem zavarják barátja aggályai. Más aggályokat is legyőz. Messkirch-i jámbor szüleinek bizonyára nagy csapás lehetett látni, ahogy Martin félbeszakítja a papi és teológusi pályára való felkészülését, és mindennek tetejébe vegyes házasságot köt. A Petri család pedig alighanem fintorgott ezen az egyszerű származású férfin, aki talán tehetséges, de eddig még nem talált biztos megélhetést. Vajon képes lesz-e eltartani egy családot? Olyan módon, ahogyan azt a magas rangú tiszti körökben elvárják?

Nem volt nagy esküvő. A *Privátdocens* Martin Heidegger és a közgazdaságtan szakos hallgató, Elfride Petri nagyon csendesen házasodtak össze a Minster egyetemi kápolnájában. Szülők nem voltak jelen. Heidegger kérésére a szertartást Engelbert Krebs végezte, aki így jegyezte fel: „Háborús esküvői szertartás orgona, menyasszonyi ruha, koszorúk vagy fátylak, hintók és lovak, esküvői reggeli vagy vendégek nélkül; a szülők mindkét oldalról (levélben közvetített) áldásával, de távollétükben.”[76]

Krebsnek az volt a benyomása Elfridével folytatott beszélgetéseik során, hogy a nő fontolgatja a katolikus hitre való áttérést. Ám ez nem történik meg. Tizennyolc hónappal később, amikor megszületik első fiuk, Elfride és Martin kijelentik, hogy nem lesznek képesek teljesíteni a házasságkötésükkor vállalt kötelezettséget, miszerint gyermekeiket a katolikus hitben nevelik fel.

Husserl abban az időben úgy hitte, hogy Heidegger protestánssá vált. 1919 elején Rudolf Ottónak írt levelében azt írja, hogy „semmilyen befolyást nem gyakorolt Heidegger döntésére … hogy protestantizmusra térjen”, jóllehet „köteles volt üdvözölni” Heideggert mint „szabad keresztényt” és „dogmamentes protestánst”[77]. Így jellemezte Husserl a fiatal Martin Heideggert, akit ekkorra már legtehetségesebb tanítványának tartott, és akivel szinte egyenrangú partnerként bánt a fenomenológia nagy filozófiai projektjében.

---

[75] Uo., 99.

[76] Uo., 101.

[77] Uo., 118.

A FENOMENOLÓGIA DIADALA: HUSSERL ÉS HEIDEGGER, APA ÉS FIA

Amikor Edmund Husserl 1916-ban Freiburgba érkezett, a fenomenológia hírneve még nem terjedt túl a területen dolgozó filozófusok körén. Néhány évvel később azonban, az első világháború utáni években, ez a specializált tantárgy szinte ideológiai reménnyé vált. Hans-Georg Gadamer beszámol arról, hogy az 1920-as évek elején, amikor „a Nyugat hanyatlásáról szóló jelszavak mindenütt jelen voltak”[78], a fenomenológia tantárgya Max Weber, Karl Marx és Kierkegaard tanításaival együtt szerepelt a számtalan javaslat között, amelyeket egy „Világmegjavítók vitáján” terjesztettek elő. Néhány éven belül tehát a fenomenológia ígéretként terjedő hírré vált, amely Gadamert – és sok más embert – arra ösztönözte, hogy Freiburgba menjen, és leüljön a fenomenológia mesterének és annak varázstanoncának lábaihoz. A fenomenológia új hajnal aurájával bírt, ami népszerűvé tette egy olyan korban, amikor a hangulatok az apokaliptikus kétségbeesés és az új kezdet eufóriája között ingadoztak.

1916 előtt a fenomenológia fellegvárai Göttingen és München voltak. Göttingenben Husserl 1901 és 1915 között tanított, míg Münchenben – a „göttingeni társaságtól” függetlenül – Max Scheler és Alexander Pfänder körül alakult ki egy központ. A fenomenológia nem csupán egy iskolának akart látszani; ezért mozgalomnak nevezte magát. Célja nemcsak a filozófiában a szigorú tudományosság helyreállítása volt – ez volt a fenomenológusok félig hivatalos önmeghatározása –, hanem az élet egészének megreformálása is az intellektuális őszinteség égisze alatt. A hamis pátoszt, az ideológiai önámítást, a gondolkodásban és érzésben mutatkozó fegyelmezetlenséget mind le kellett győzni. Hedwig Conrad-Martius, aki kezdettől fogva része volt a körnek, a göttingeni fenomenológusok szellemiségét így fogalmazta meg: „Ez a szakmai tisztaság és becsület ethosza volt… Természetesen ez kihatott az ember attitűdjére, jellemére és életmódjára is.”[79] Amit Stefan George köre jelentett a művészetek világában – Stefan George (1868–1933), korának vezető költője, szoros követői körével –, az volt a filozófia világában az új fenomenológiai mozgalom. Mindkét kör a szigorra, a fegyelemre és a tisztaságra szólított fel.

„Az dolgok felé!” – ez volt a fenomenológusok jelmondata. De mi volt „a dolog”? Kétségtelenül olyasvalaminek tekintették, ami el van rejtve, elveszett az előítéletek, a fennkölt szavak és az ideológiai konstrukciók szövevényében. Hasonló indíttatású volt az is, amit Hugo von Hofmannsthal a század elején híres *Levél*-ében fejezett ki. „Teljesen elvesztettem a képességemet, hogy bármiről is összefüggően gondolkodjam vagy beszéljek…” – írja Lord Chandos Hofmannsthal tollán. „Az absztrakt szavak, melyeket a nyelvnek szükségszerűen használnia kell, hogy bármit is kijelentsen, penészes gombaként morzsolódtak szét a számban.”[80] Ami megfosztotta őt a beszédtől, az a dolgok néma, kimeríthetetlen, nyomasztó, de egyben mámorító bizonyossága, amelyek mintha először kínálnák fel magukat. Így nyílni meg a bizonyosság előtt – ezt akarták a fenomenológusok is; nagy ambíciójuk az volt, hogy

---

[78] Idézve H. R. Sepp (szerk.), Edmund Husserl és a fenomenológiai mozgalom, 13.

[79] Idézve E. Endres: Edith Stein, 87.

[80] H. von Hofmannsthal, Összegyűjtött művek, 7. kötet, 465. oldal.

mellőzzenek minden korábbi gondolatot vagy elmondott szót a tudatról vagy a világról. Új módját keresték annak, hogy a dolgok megközelíthessék őket, anélkül hogy eltakarják azokat azzal, amit már tudnak. A valóságnak lehetőséget kell adni, hogy „megmutassa" magát. Azt, ami megmutatkozott, és ahogyan megmutatkozott, nevezték a fenomenológusok „fenoménnek."

A fenomenológusok osztoztak Hofmannsthallal abban a meggyőződésben, hogy az észlelés valódi ábécéjét először újra meg kell tanulni. Először is mindent el kellett felejteni, amit korábban mondtak, és újra fel kellett fedezni a valóság nyelvét. A korai fenomenológusok számára azonban mindenekelőtt a tudatot kellett elsajátítani, és csak azon keresztül volt elérhető a külső igazság is.

A fenomenológusok mérsékelt módon voltak túlzóak, amikor azzal vádolták a körülöttük lévő filozófusokat, hogy rendszereiket alapok nélkül építik fel. Azt állították, hogy a tudatot még egyáltalán nem vizsgálták megfelelő módon; ez egy feltáratlan kontinens volt. Az emberek elkezdték ugyan a tudattalant kutatni, de a tudatot még nem is ismerték igazán.

Husserl volt a mozgalom kezdeményezője. Tanítványait arra buzdította, hogy legyenek alaposak: „Az embernek nem szabad túl nagynak éreznie magát ahhoz, hogy az alapokkal foglalkozzon"[81] – szokta mondani. A tanítványoknak megtiszteltetésnek kellett tekinteniük, hogy a „Úr szőlőjében" szolgálhatnak – bár nem volt teljesen világos, pontosan melyik úrra gondolt. Ha figyelembe vesszük az alázat és aszkézis, a becsületesség és tisztaság szellemét, amelyet a fenomenológusok néha „szüzességnek" is neveztek, nem tűnik véletlennek, hogy egyes fenomenológusok később nagyon vallásosakká váltak. A legkiemelkedőbb példa Edith Stein, akit azóta boldoggá avattak. Ő „szolgálta" – saját kifejezése szerint – a fenomenológiát a korai göttingeni években 1914 előtt; 1916 és 1918 között Husserl magánasszisztense volt Freiburgban; az 1920-as években áttért a katolicizmusra; végül kolostorba vonult, ahonnan a nácik elhurcolták, és mivel zsidó volt, Auschwitzban meggyilkolták.

A fenomenológia Adolf Reinach, Husserl egyik tanítványa szerint olyan projekt volt, „amelynek befejezéséhez évszázadok munkája szükséges."[82] Amikor Husserl 1938-ban meghalt, 40 000 kiadatlan kéziratoldalból álló gyűjteményt hagyott maga után. Ehhez képest az életében megjelent munkái mennyiségileg szinte szerénynek tűnnek. Az 1901-es *Logikai vizsgálódások* után két könyv alapozta meg hírnevét és tette filozófiáját diadalmassá: *a Filozófia mint szigorú tudomány* (1910) és az *Eszmék a tiszta fenomenológiáról és a fenomenológiai filozófiáról első kötete (1913), amely az egyetlen volt, ami még életében megjelent.*

Merész álmaiban, amelyeket naplójában osztott meg, Husserl úgy képzelte, hogy a filozófia jövője szerves folytatása lesz annak, amit ő elkezdett. Újra és újra „kezdőnek" nevezte magát. Saját munkájában is örök kezdő volt. Amikor egy frissen írt kéziratot kellett volna előkészítenie a megjelentetésre, az egész szöveget elölről kezdte átírni, az asszisztensei kétségbeesésére, akiknek ebben segíteniük kellett. Saját gondolataival is mindig újrakezdett; nehezen fogadta el érvényesnek, amit korábban leírt. A tudat, különösen a sajátja, számára olyan volt, mint egy folyó, amelybe, mint tudjuk, soha nem lehet kétszer ugyanott belépni. Ez a hozzáállás valóságos publikációs fóbiát alakított ki benne. Más filozófusok, akiknek nem volt ilyen nehézségük – például Max Scheler, aki nyilvánvalóan könnyedén készített elő egyszerre három könyvet is

[81] Idézve H. R. Sepp (szerk.), Edmund Husserl és a fenomenológiai mozgalom, 42.

[82] Uo., 61.

megjelenésre – gyanúsak voltak számára. Időnként tiszteletlenül beszélt Schelerről, noha elismerte géniuszát: „Az embernek kell, hogy legyenek ötletei, de nem szabad publikálnia őket” – mondogatta szívesen Husserl.[83] Scheler, akinek a legjobb ötletei beszélgetések közben születtek, és ha nem volt nála papír, a keményített ingujjára jegyezte fel azokat, semmit nem akart és nem is tudott magában tartani. Husserl ezzel szemben addig ült a munkáin, amíg azok abbá a hatalmas kéziratgyűjteménnyé nem nőttek, amelyet egy ferences szerzetes 1938-ban egy kalandos akció során mentett meg a náciktól úgy, hogy Belgiumba csempészte, ahol a mai napig egy külön erre a célra alapított kutatóintézetben őrzik.

Husserl, aki 1859-ben Morvaországban született, az Osztrák–Magyar Monarchia zsidó középosztályának rendezett körülményei között nőtt fel, abban az időben, amikor „a biztonság érzése volt a legkeresettebb kincs … az élet közös ideálja” (Stefan Zweig).[84]

Matematikát tanult, mert ez a tudomány számára megbízhatónak és pontosnak tűnt. Aztán felfedezte, hogy a matematika is alapot igényel. Az alapvető, a megbízható, az alap—ez volt a szenvedélye. Így jutott el a filozófiához, de nem, ahogy önéletrajzában írja, a „hagyományos filozófiához”, amelyben „mindenütt a világosság hiányát, éretlen homályosságot, fél szívvel való hozzáállást, sőt akár szellemi tisztességtelenséget” látott—„semmi olyat, amit az ember elfogadhatna vagy elismerhetne egy darabjaként, a komoly tudomány kezdeteként.”[85]

Hol kezdje az ember, ha a tudatot akarja felfedezni? Az ő alapelve a kezdéshez, amelyet folyamatosan hangsúlyozott tanítványainak, ez volt: minden elméletet a tudatról, minden előre kialakított elképzelést és magyarázatot félre kell tenni, hogy a lehető legnagyobb tárgyilagossággal és közvetlenséggel figyelhessük meg, mi történik a tudatban, az én tudatomban, itt és most. Látjuk a napfelkeltét. A tudomány semmilyen eszközzel nem tudott leszoktatni minket arról, hogy a „napfelkeltére” hivatkozzunk. Ami még rosszabb: mindennap látjuk a napfelkeltét, pedig tudjuk, hogy valójában ez nem így történik. Csak úgy tűnik, mintha így lenne. A valóság más. Ez a látszat–valóság minta lehetővé teszi, hogy az egész ismerős világunkat felrobbantsuk – semmi sem az, aminek látszik, csupán úgy tűnik, mintha az lenne. Mi például egy szép augusztusi nap Bécsben, 1913-ban? Robert Musil, aki szintén érintette volt a fenomenológiának, ravaszul így írja le: „Depresszió volt az Atlanti-óceán felett. Kelet felé tartott, egy oroszországi magas nyomású terület felé… Az izoter-mák és izotérák betöltötték funkciójukat.”[86]

Egyetlen augusztusi nap sem fogja soha úgy felkínálni magát a tapasztalatnak, ahogyan Musil, a tudományt kigúnyolva, leírja. A levegőbe tekintve soha nem láttunk, és soha nem is fogunk látni semmi olyat, mint az izotermák. Amit ehelyett kapunk, az a nyári nap lírai érzéseinkben. Ez – ahogy Husserl mondaná – a világunk „fenoménje”. És létezik, még ha meteorológiailag tudjuk is, hogyan keletkezik. Minden, ami a tudatnak adott, „fenomén”; és a tudatkutatás Husserl értelmében szigorú introspekcióval a tudati jelenségek belső rendjét figyeli meg. Nem értelmez és nem magyaráz, hanem igyekszik leírni, mik a jelenségek „önmagukban”,

---

[83] Uo., 42.

[84] S. Zweig, A tegnap világa, ford. C. és E. Paull, 14.

[85] Idézve: H. R. Sepp, szerk., Edmund Husserl és a fenomenológiai mozgalom, 66. oldal.

[86] R. Musil, A tulajdonságok nélküli ember, ford. E. Wilkins és E. Kaiser, 3.

és mit tárnak fel. Ez a tudatfolyamatokra való odafigyelés egy csapásra megszünteti a „lét” és a „megjelenés” dualizmusát, vagy pontosabban: felfedezzük, hogy az ilyen megkülönböztetés maga is a tudat működésének része. A tudat különös módon tudatában van annak, amit az észlelésben elmulaszt. És mivel minden, ami a tudatba belép, fenomén, így ez a láthatatlanság is a tudat fenoménje. A lényeg nem valami, ami a jelenség „mögött” rejtőzik; maga is jelenség, amennyiben gondolunk rá, vagy amennyiben úgy gondoljuk, hogy kicsúszik előlünk. Még a kanti „dolog önmagában”, ez a nem-megjelenő nem-fogalom is jelenség, mert valami olyasmi, amit gondolunk.

Husserlnek esze ágában sem volt felélesztени a külső világ valóságával kapcsolatos mesterséges, szolipszisztikus kételyeket. Épp ellenkezőleg: azt kívánta megmutatni, hogy az egész külső világ már eleve bennünk van; hogy nem egy üres edény vagyunk, amelybe a külső világot beleöntik, hanem hogy mi mindig kapcsolatban vagyunk „valamivel”. A tudat mindig valaminek a tudata. Az a tény, hogy a tudat nem „belül”, hanem „kívül” van, azon a szinten, aminek a tudatában van – ez rögtön megfigyelhető, amint végre elkezdjük a tudatot a tudatosság szintjére emelni. Ez maga a fenomenológia.

Az önmagára vonatkozó feltárás céljából Husserl kidolgoz egy bizonyos technikát – a „fenomenológiai redukciót”. A fenomenológiai redukció egy olyan módja az észlelésnek, illetve általában a tudatos folyamat végrehajtásának, amelyben a figyelem nem arra irányul, amit észlelünk, hanem magára az észlelés folyamatára. Módszertani okokból az ember „kilép” az észlelésből, de nem teljesen, csak annyira, hogy a folyamat maga a látóterébe kerüljön. Látok egy fát. Ha észlelem azt, hogy észlelem a fát, észreveszem, hogy a látott fát ellátom a „valós” címkével. De ha csak elképzelek egy bizonyos fát, vagy felidézem – mit látok akkor? Emlékeket, ideákat látok? Nem, fákat látok, de ezúttal olyan fákat, amelyek „képzelet” vagy „emlék” címkével vannak ellátva. Ahogy sokféle fa van, úgy sokféle létmód is létezik. Itt és most látott fák, felidézett fák, elképzelt fák. Ugyanaz a fa, amelyet egyszer élvezettel szemlélek, mert árnyékot ad, máskor pedig a kivágás gazdasági előnyének szempontjából tekintek rá, nem ugyanaz a fa e két észlelésben. Létének módja megváltozik, és ha azt vizsgálom, amit „objektív” és tisztán tényszerű módnak nevezünk, az is csupán egy a sokféle lehetőség közül, amely engedi a fát „létezni”. A fenomenológiai redukció tehát zárójelbe teszi azt a kérdést, hogy mi a fa „valójában”, és kizárólag azt vizsgálja, hogy a tudat számára milyen módokon és miként jelenik meg, pontosabban, a tudat hogyan időzik mellette.

A fenomenológiai redukció gyakorlata magában foglalja az úgynevezett „természetes” észlelést, és kizárja a „külső” valóságot; egy egész világ vész el, de csak azért, hogy – ahogyan Husserl a *Kartezianus meditációk*-ban fogalmaz – „azt az egyetemes önvizsgálat révén visszanyerjük.”[87]

A fenomenológiai redukció a fenomenológia mindent eldöntő aspektusa. Ez a tudatunk folyamataira irányuló határozott figyelmet jelenti, amit „fenomenológiai látásnak” is neveznek; olyan figyelmet, amely segít felfedezni, milyen mértékben rendelkezik a tudat élete mozgástérrel vagy „játékkal” az úgynevezett külső valósághoz képest. De vajon nem puszta üres játék marad-e, ha csupán a valósághoz való természetes viszonyt zárjuk zárójelbe? Erről beszél Husserl:

---

[87] E. Husserl, Karteziánus elmélkedések, ford. D. Cairns, 157.

> Ez az egyetemes érvénytelenítés… minden attitűdöt a megadott objektív világhoz… ezért nem állít szembe bennünket a Semmivel. Amit ehelyett kapunk, vagy pontosabban, amit én, mint meditáló személy, eredményként kapok, az az én tiszta életem minden tapasztalatával és minden tiszta jelentés-egységével, a jelenségek univerzuma a fenomenológia értelmében. Az „epokhé" [a természetes viszonyulás érvénytelenítése a valósághoz] – másképp fogalmazva – az a radikális és egyetemes módszer, amely által tiszta Énként értem meg magam, a saját tiszta tudat-életemmel, amelyben és amelyen keresztül az egész objektív világ létezik számomra, és abban a módon, ahogyan számomra létezik.[88]

Kísértésbe eshetünk, hogy a „tiszta tudatot" üres tudatként képzeljük el – üres tükörként vagy üres gyomorként. De ez csupán egyfajta „előfeltevés" lenne a tudatról, amely nem állná ki a tudat valódi önmegélésének próbáját. Ugyanis az ember ebben a pontban felfedezi, hogy a tudat sohasem szakad el a Lét-től. Nincs olyan üres tudat, amely szemben áll a tárgyakkal, és amely ezekkel töltené fel ürességét. A tudat mindig valaminek a tudata. A tudat, amelyet módszeresen „megtisztítottak" a külső valóságtól, nem tudja megállni, hogy ne képzeljen el egy külső valóságot – a belső világ külső világát. A tudatnak nincs „belülje"; önmaga „kívülje". Ha az ember elég mélyre ás a tudatban, váratlanul újra a külső tárgyaknál találja magát, kilökődik hozzájuk – ahogy Jean-Paul Sartre fogalmazott az 1930-as évek kezdetén, amikor Husserl írásai számára vallásszerű élménnyé váltak. Úgy érezte, felszabadult a „emésztésfilozófia" bénító hagyománya alól, amely a tudatot a világ gyomrának tekintette.

Husserl számára tehát a tudat mindig „valami felé irányul". Ezt a tudat alapvető szerkezetét nevezi „szándéknak".

A tudatfolyamatok különböző fajtáihoz különböző szándékfajták társulnak. Az, hogy valamit el akarjunk ragadni egy távolságtartó szándékban, csupán az egyik lehetséges formája a szándékos tudatnak. E szándék mellett, amelyet gyakran tévesen az egész tudatjelenséggel azonosítanak, számos más szándékforma is létezik, vagyis a valami felé irányulás különböző formái. Nem arról van szó, hogy egy tárgyat először mintegy „semlegesen" ragadnánk meg, amely aztán egy további cselekvés révén „akarttá", „félté", „szeretetté", „vágyottá", „értékelté" válna. Akarni, értékelni, szeretni – mindegyiknek teljesen sajátos a tárgyhoz való viszonya; e cselekvések mindegyikében a „tárgy" egészen másként van jelen. Ugyanaz a tárgy más és más a tudat számára aszerint, hogy kíváncsisággal, reménnyel, félelemmel, gyakorlati vagy elméleti szándékkal ragadom meg. A szeretet – ahogyan Husserl kifejti – úgy „alkotja meg" tárgyát, mint „nem-tárgyat."

A fenomenológia érdeme, hogy megmutatta, milyen finoman és sokrétűen működik valójában a tudatunk, és mennyire primitívek és nyersek azok a fogalmak, amelyekkel a tudat „tudatossá" próbál válni saját működésére. Általában az a séma érvényesül, amelyben egy szubjektív belső tér áll szemben egy objektív külső térrel, majd felmerül a kérdés, hogyan lehet ezt a mesterségesen szétválasztott két szférát újra összekapcsolni: hogyan kerül a világ a szubjektumba, és a szubjektum hogyan jut el a világhoz. A fenomenológia megmutatja, hogy az észleléseink és gondolataink másképp működnek, mint ahogyan azt általában gondoljuk. Megmutatja, hogy a tudat az „átmenetben" létező jelenség – ahogyan a francia fenomenológus Maurice Merleau-Ponty nevezte –, sem nem alany, sem nem tárgy a hagyományos értelemben. A

[88] Idézve H. Rombach, A jelenlegi tudat fenomenológiája, 48. oldal.

gondolat és az észlelés eredetileg pusztán a tudatfolyam önfeledt cselekvései. Csak egy elemi reflexió, vagyis a tudat tudata választja szét és fedezi fel – itt az Ént, a szubjektumot, mint saját tudatának birtokosát, és ott a tárgyakat. Másképp megfogalmazva: a tudat kezdetben teljes mértékben az, aminek a tudata; az akarat feloldódik az akartban, a gondolkodás a gondolatban, az észlelés az észleltben.

Husserl kinyitott egy ajtót, és előtte egy hatalmas mező tárult fel – a tudat világa. Ez olyan mértékben sokszínű és spontán, hogy egy hűséges fenomenológiai leírás szükségszerűen ütközik Husserl szándékaival, amelyeket a rendszerező megközelítés és a természeti törvények elismerése vezérel. Husserl befejezetlen és befejezhetetlen, monumentális műve azt a benyomást kelti, hogy tudományos és rendszerező szándéka ellenére maga is annak a tudatfolyamnak a tükörképévé vált, amelynek leírására hivatott volt. A rendszer töredékei, amelyeket ez a folyam magával sodor, Stanisław Lem filozófiai sci-fi regényének, a *Solaris*-nak egy epizódját idézik. A regényben a kutatók felfedeznek egy bolygót, amely teljes egészében agyból áll. Egyetlen óceáni plazmatömeg. Ez a magányos agy, amely sodródik az univerzumban, nyilvánvalóan működik. Felszínén hatalmas formák, hullámok és szökőkutak nőnek, örvényeket és mélységeket alakít ki, a formák páratlan sokaságát. A kutatók e folyamatokat szimbólumokként értelmezik, és megpróbálják kiolvasni belőlük az üzenetet. Hatalmas könyvtárak jönnek létre, rendszerezett leírásokkal, nevekkel és fogalmakkal, mígnem a kutatók rá nem ébrednek – ami egy rendezett elmének szörnyű felismerés –, hogy az események e szellemi óceán bármely pontján megismételhetetlenek és összehasonlíthatatlanok, és értelmetlen elnevezni őket, mert soha többé nem fognak ugyanúgy megtörténni, és nem lesz újabb alkalom az azonosításukra. A megismerés összes kategorizáló mintája csupán homokba rajzolt ábra, amelyet eltöröl a következő hullám.

Husserl a tizenkilencedik század embere volt, egy tiszteletet parancsoló, professzori tekintélyt sugárzó tudós, aki a végső alapokat és bizonyosságokat kereste, még Isten bizonyosságát is. Filozófiai pályafutása kezdetén azt remélte – ahogy mondta –, hogy „szigorú filozófiai tudományosságon keresztül megtalálja az utat Istenhez és az igaz élethez.”[89]

Mindazonáltal az empirikus tudományokat nem különösebben érdekelte ennek a „őrült órásmesternek” az alapvető kutatása – ahogyan a freiburgi diákok nevezték őt –, mert vizsgálódó monológjai közben gyakran forgatta jobb keze középső ujját bal keze kivájt tenyerében. Annyira elmerült saját tudatfolyamában, hogy észre sem vette, hogy a diákjai hallgatnak; amikor egyikük, a hallgató és későbbi filozófus, Hans-Georg Gadamer egyszer ellenvéleményt fogalmazott meg, később asszisztensének, Martin Heideggernek azt mondta: „Na, ma megint igazán ösztönző beszélgetésünk volt!”[90] Amit az ember szeret, az válik a paradicsoma középpontjává. Így történt, hogy Husserl nem értette meg, hogy diákjai más világokban élnek, és más ügyek foglalkoztatják őket. Egyszer teljes komolysággal mondta személyi asszisztensének, Edith Steinnek, hogy maradjon mellette, amíg férjhez nem megy. Válasszon férjet a diákjai közül, aki aztán asszisztens is lehetne, és – ki tudja? – talán a gyerekek is fenomenológusokká válnának…

Van némi irónia abban, hogy ez a „alapokhoz értő munkás”, ahogyan néha nevezte magát, miközben megpróbált szilárd talajt találni a megismerés számára, filozófiailag felfedezte a tudatfolyamot, majd meglehetősen komikus kísérletet tett arra, hogy ezt a végtelenül élénk és

---

[89] Idézve H. R. Sepp (szerk.), Edmund Husserl és a fenomenológiai mozgalom, 63. oldal.

[90] H.-G. Gadamer, idézi: i. m., 15.

mozgó elemet tegye meg a végső bizonyosság és biztonság alapjává, talapzatává. Reménye, hogy homokdűnére házat építsen, olyan házat, amely, ahogyan ő elképzeli, nemzedékeken át fennmarad. A fenomenológiai tudatkutatás egy egész évszázadra szóló projekt. Eufóriájában azt mondja: „Ennek megfelelően érthető, hogy a fenomenológia úgyszólván az egész modern filozófia titkos nosztalgiája."[91]

De vannak kísértés pillanatai is, amikor megkérdőjelezi az egész vállalkozás értelmét. Vajon az ember nem marad-e mindig elkerülhetetlenül kezdő, amikor megpróbálja bejárni a tudat hatalmas mezejét? Nem olyan ez, mint megpróbálni elérni egy állandóan távolodó horizontot?

Ha tehát a tudatot nem lehet kimerítően leírni és elemezni,akkor – Husserl kiútja a zsákutcából – a zsákot a másik végén, a kezdetén kell lezárni. Ennek a mentális rövidzárlatnak a neve a „transzcendentális ego". Ez a tudat minden működésének és teljesítményének kvintesszenciája, a tudatfolyam forrásvidéke.

Ha, ahogy Husserl tanítja, az ego-tudat csak másodlagosan fejlődik ki az észlelés észlelésében, akkor hogyan lehet a transzcendentális egót a teljes tudatfolyamat kezdetéhez hozni? Egészen egyszerűen úgy, hogy a fenomenológiai attitűdöt, amellyel az ember megfigyeli a tudatfolyamatot, a transzcendentális ego helyeként jelöli ki. „Minden egyes 'cogito' minden összetevő elemével együtt megjelenik vagy eltűnik a tapasztalat áramában. De a tiszta szubjektum nem jelenik meg és nem tűnik el, jóllehet a maga módján 'belép', majd ismét 'kilép'. Működésbe lép, majd újra megszűnik működni. Hogy mi az, és önmagában véve mit tesz, azt megragadjuk – vagy inkább: az ragad meg minket – az önészlelésben, amely maga is egyike a cselekedeteinek, sőt, olyan, amely megerősíti a létalkotás abszolút kétségbevonhatatlanságát."[92]

Most már nyílt titok: Husserl, miután végrehajtotta azt a trükköt, hogy leírta a tudatfolyamatot „mielőtt" az ego és a világ kettéválik, és így mint egy „egótlan" jelenséget, most a transzcendentális síkon visszatér ahhoz az elképzeléshez, amelyet remélt, hogy meghalad: az egohoz, mint a tudattartalmak birtokosához. Az ego, amelyet épp most bontott le, ismét – akárcsak a karteziánus hagyományban – a bizonyosság legfőbb tekintélyévé válik. Ez a fordulat a transzcendentális ego felé, amelynek körvonalai már 1913 óta láthatók voltak, fogja majd kiváltani Heidegger későbbi kritikáját. Husserl a transzcendentális egót olyanfajta szubsztanciaként érti, amelyben a tartalmak változhatnak anélkül, hogy maga megváltozna. A transzcendentális egónak gyanús hasonlósága van az isteni szellemmel, amelyet a hagyomány mindig is a világ tartalmainak változatlan alapjaként gondolt el. Nem meglepő tehát, hogy Husserl a transzcendentális ego felfedezéséről így nyilatkozott: „Ha ezt önmagamban teszem, akkor nem az emberi ego vagyok."[93]

Husserl így ismét egy olyan énához fordul, amelyből – ahogyan Johann Gottlieb Fichte esetében is – egy egész világ ered. A tudat megszűnik pusztán valamiféle varázslatos dolog lenni, ami a világban történik, és amelynek aztán egy egész világ jelenhet meg mint világ. Valami ontikus, amelynek jellemzője, hogy ontológiai – így fogja Heidegger meghatározni ezt a titokzatos jelenséget, hogy visszavesse a világba, ahonnan Husserl révén alattomosan kicsúszott.

---

[91] E. Husserl, Eszmék a tiszta fenomenológiához, ford. F. Kersten, 1. kötet, 142. oldal.

[92] Idézve H. Rombach: A jelenlegi tudat fenomenológiája, 103.

[93] Uo., 71.

Husserl transzcendentális énje a fejében hordja a világot, de ez a fej már nem igazán van a világban.

Egy dolog világosan kiviláglik: ha valaki a tudat gazdag életét szilárd ponthoz akarja függeszteni, miközben elkerüli a naturalista vagy pszichologistikus redukciót, akkor a gondolkodás nagyon könnyen szembesül az istennézőpont felvételének kísértésével.

Azonban egy tudat, amely szeretné a tudat gazdag életét önmaga számára átláthatóvá tenni, és úgy elsajátítani, hogy közben ne pusztítsa el, nem feltétlenül kell, hogy a transzcendentális filozófia Istenéhez emelkedjen; költővé is válhat. Platón óta ez volt a filozófusok titkos vagy kísérteties sejtése. Husserl sem volt ezzel ismeretlen. „A filozófia és a költészet" – mondta egy japán kollégájával folytatott beszélgetésben – „legbensőbb eredetükben rokonok, és a lélek titkos rokonságát hordozzák."[94]

Egyetlen filozófiában sem olyan feltűnő ez a „titkos rokonság" a költészettel, mint a fenomenológiában. A tudat életének és így a világ tapasztalatának leírása, a belső és külső tér jelenségeire, valamint a belső és külső időre való figyelem – ezek mindig is a költő témái voltak, különösen annak a költőnek, aki Bergson iskolájában, a Boulevard Haussmann hangszigetelt helyiségeiben végezte fenomenológiai gyakorlatait – Marcel Proust. Ha a fenomenológia valóban „minden modern filozófia titkos vágya" volt (Husserl), akkor Proustot a fenomenológiai filozófia titkos vágyának megtestesítőjeként kellene leírni.

Elég csak elolvasni Proust *Az eltűnt idő nyomában című művének kezdetét,* amelyben az elbeszélő leírja felébredését – a tudat minden reggeli újjászületésének felülmúlhatatlan fenomenológiai leírását –, amikor az énnek végig kell járniaaz utat téren és időn keresztül, mielőtt ismét megtalálja önmagát az Itt és Most metszéspontján.

> De számomra elég volt, ha a saját ágyamban az álmom olyan mély volt, hogy teljesen ellazította a tudatomat; mert elvesztettem minden érzékemet aziránt a hely iránt, ahol elaludtam, és amikor éjfélkor felébredtem, nem tudva, hol vagyok, először abban sem lehettem biztos, ki vagyok; csak a létezés legkezdetlegesebb érzete maradt meg bennem, amilyen talán egy állat tudatának mélyén pislákol és lappang; még az ősembernél is nélkülöztem az emberi tulajdonságokat; de aztán az emlék – nem is annak a helynek az emléke, ahol éppen voltam, hanem különböző más helyeké, ahol éltem, és ahol most is nagyon könnyen lehettem volna – úgy jött, mint egy égből aláeresztett kötél, hogy felhúzzon a nemlét szakadékából, ahonnan magamtól soha nem tudtam volna kiszabadulni: egy villanás alatt végigságuldottam és meghaladtam a civilizáció évszázadait, és egy félig megjelenő sorozatból – olajlámpák, majd lehajtott gallérú ingek – lassanként összeraktam az énem alkotórészeit.[95]

A tudatfolyamatok világára irányuló fenomenológiai figyelem olyan hozzáállást igényel, amely ütközik a mindennapi élet követelményeivel és bonyolultságával, mert ott a tárgyakra, emberekre és önmagunkra figyelünk, nem pedig arra, hogy mindezek miként „jelennek meg" a tudatunkban. Ez a szakadás a világhoz való normális viszonyulással szemben mindig hangsúlyos volt Husserlnél. Ugyanígy Proust is csak emlékeinek fenomenológiai univerzumát tudta kibontani hálószobája biztonságos menedékében, amely élete utolsó tizenkét évében

---

[94] M. Haga, idézi H. R. Sepp (szerk.), Edmund Husserl és a fenomenológiai mozgalom, 18. oldal.

[95] M. Proust, Az eltűnt idő nyomában, fordította C. K. Scott Moncrieff és T. Kilmartin, 1., 4. kötet.

dolgozószobájává vált. Husserl és még inkább Proust azonban kárpótol minket ezért a világ-nélküli visszavonulásért egy teljes, sokrétű belső ontológia felfedezésével. Ebben végtelenül változatosan tagolt létbirodalom létezik. Az emlékezés, a félelem, a vágyakozás, a remény és a gondolat tárgyai mind-mind annyi „valóságot" alkotnak, amelyek túlcsordulnak a rendezett szubjektum-objektum elkülönüléseken.

Martin Heidegger számára, akinek filozófiai beavatási élménye Brentano „A Lét többes jelentéséről" szóló könyve volt, Husserl fenomenológiája olyan filozófia, amely feltárja a Lét sokféleségét.

1925 nyarán, híres marburgi előadásában, amely az időfogalom történetéről szólt, Heidegger utólag felsorolja Husserl fenomenológiájának azon vonásait, amelyek saját útjára vezették, és rámutat azokra a határokra is, amelyeket át kellett lépnie, hogy továbbhaladhasson. Ami döntő volt, az a fenomenológiai módja annak, hogy „tárgyakhoz" teljesen új módon közelítsünk – annak a követelése, hogy „tegyük félre előítéleteinket, tanuljunk meg közvetlenül és egyszerűen látni, és ragaszkodjunk ahhoz, amit látunk, anélkül, hogy kíváncsiságból azt kérdeznénk, mit tehetünk vele." A fenomenológia ezen elfogulatlan tényszerűsége azért volt olyan nehéz, mert az ember „lét-eleme a mesterséges, a hazug, ahol már mások hízelgése csalogatja" (GA 20, 37).[96]

A filozófián belül *mesterségesnek nevezett dolgok,* amelyeket a fenomenológia legyőz, Heidegger számára magukban foglalják a két szféra – lényeg és jelenség – makacs dogmáját. Heidegger szerint a fenomenológia rehabilitálta a jelenségeket, a megjelenések világát; kiélezte az elmét arra, ami megjelenik. A fenomenológia által értett jelenség nem alacsonyabb rendű, sőt talán nem is megtévesztő valóság, amely mögött a lényeget – legyen az metafizikai vagy tudományos – kellene keresni. Ez a lényeg is valami, ami megjelenik – legyen az Isten, a logika „alanya" vagy a természeti törvényeknek nevezett dolgok. Heidegger számára a fenomenológia nem spekuláció, nem szellemi konstrukció, hanem a „feltárás és láttatni engedés" munkája (GA 20, 118).[97] Amit feltártak – és Heidegger ezt nevezi a fenomenológia legfontosabb felfedezésének – a tudat intencionális szerkezete volt. Heidegger számára ez azt jelenti, hogy a hagyományos ismeretelméleti szubjektum–objektum dualizmust sikerült meghaladni, mégpedig két oldalról is – a megjelenő világ és a világhoz mindig is kapcsolódó tudat felől.

Azonban 1925-ös előadásában Heidegger világosan felvázolta Husserl korlátait is. Husserl – mondta – ugyan a jelenségek megmentésével ismét kiélesítette a lét különböző módon való megtapasztalásának érzékét, de soha nem tette fel a kérdést, hogy milyen értelemben Ember, pontosabban a szándékolt tudat, maga is valami létező. Husserl csak addig jutott el, hogy negatív módon meghatározza az Embert mint a „Természet ellenhajítását". Ami Heidegger válaszát illeti arra a kérdésre, hogy mi és ki az Ember, arra később térünk vissza.

Heidegger már az intenzív együttműködésének első éveiben Husserllel azon dolgozik, hogy Husserl gondolatait kiragadja a tudat-immanens összefüggéseikből, és a világba vesse őket. Ebben Dilthey történeti életfilozófiájának tanulmányozása segíti. Dilthey nézőpontjából minden filozófia gyanús, amely beleesik abba az önfélreértésbe, hogy biztosíthatja magának a történelemtől független biztonságos helyet. Husserl transzcendentális ego-konstrukciója a tudat

---

[96] M. Heidegger, Az idő fogalmának története, Prolegomena, ford. T. Kisiel, 29.

[97] Uo., 86.

ilyen tehetetlen „túlnan”-ja. Ráadásul Kierkegaard tanulmányozása is segíti Heideggert Husserl tudatimmanenciájával szemben.

Kierkegaard támadása a szellem illuzórikus szuverenitása ellen nem úgy indul, mint Diltheynél, a történelmi életből, hanem a gondolat és létezés kiirthatatlan különbségéből. Az élet bonyolultsága közepette újra és újra olyan helyzetekben találjuk magunkat, ahol döntenünk kell, kik akarunk lenni. Elhagyjuk a pusztán elképzelhető szféráját; állást kell foglalnunk, felelősséget kell vállalnunk; nem kerülhetjük el, hogy a lehetőség emberéből, aki mindent mérlegelhet, a valóság emberévé váljunk, aki az elképzelhetőből kiválasztja azt, ami belső és külső cselekvésben köti őt. Kierkegaard egzisztencialista kritikája szerint a tudat filozófiája az egyetlen menekülés az átélt élet kockázatai elől.

A történelmi körülmények maguk gondoskodnak arról, hogy ez a történelmi és egzisztenciális életből fakadó erő Heidegger számára több maradjon, mint puszta elképzelés.

Amióta Husserl Freiburgba érkezett, Heidegger folyamatosan kereste a mester közelségét. Husserl azonban eleinte tartózkodó volt; számára Heidegger katolikus filozófusnak számított, ami kevésbé keltette fel az érdeklődését. Heidegger sikertelen udvarlása majdnem egy évig tartott, mire végül sikerült személyes találkozót szerveznie Husserllel. 1917. szeptember 24-én Husserl ezt írta neki: „Örömmel segítek önnek a tanulmányaiban, amennyire csak tudok.”[98]

1917–18 telén Husserl végül „felfedezte” Heideggert. Nem sokkal korábban Edith Stein feladta munkáját Husserl személyi asszisztenseként. Már nem tudta elviselni azt a helyzetet, amelyben – ő felelve a kéziratok sajtó alá rendezéséért – ez az örök „kezdő” folyton újabb és újabb vázlatokat és jegyzeteket adott neki, amelyek teljesen felborították az éppen befejezett munkát. Ráadásul Husserl túlságosan nagy igényeket támasztott Stein szolgálataival szemben anélkül, hogy segítette volna őt abban, hogy megvalósítsa a vágyát, hogy *Privatdozent legyen.* Mivel Husserlnek most új munkatárs után kellett néznie, kedvezőbben kezdett viszonyulni Heidegger közeledéséhez.

1917 utolsó heteiben bizonyára nagyon intenzív filozófiai beszélgetések zajlottak a két férfi között. Amikor Martin Heidegger 1918 januárjában otthoni védelmi újoncként bevonult, és katonai kiképzésre Heubergbe, szülőfaluja, Messkirch közelébe vezényelték, Husserl egy személyes levélben tudatta vele, mennyire szomorúan hiányolja közös filozofálgatásaikat. Heidegger vidáman, kétségtelenül kissé hízelgőnek is találva a figyelmet, válaszolt; úgy tűnt, ebben a pillanatban önbizalmát inkább az adta, hogy jól bírja a kemény katonai kiképzést, semmint a filozófia. Husserl, aki nemzeti érzelmű ember volt, helyeselte az efféle nem filozófiai edzettséget. 1918. március 28-án így írt: talán nem is baj, hogy Heideggernek most teljesen félre kellett tennie a filozófiát. Később – „remélhetőleg a háború nem tart már sokáig a nyugati fronton aratott nagyszerű győzelmek után” – majd „megújult erővel térhet vissza a nehéz problémákhoz.”[99]

Időközben Heidegger aktív szolgálatban marad. A frontvonalbeli meteorológiai szolgálathoz osztják be – ahogyan húsz évvel később Jean-Paul Sartre-t is a második világháború kezdetén –, és 1918 júliusában Berlinbe küldik egy meteorológiai képzési tanfolyamra. A Husserllel

---

[98] Idézve H. Ott, Martin Heidegger, ford. A. Blunden, 102. oldal

[99] Uo., 104.

folytatott élénk levelezés továbbra is folytatódik; hangneme még barátságosabbá és bizalmasabbá válik. 1918. szeptember 10-i levelében Husserl dicséri Heidegger tiszta ifjúságát, „látásának tisztaságát, szívének tisztaságát és világos célirányosságát.” A levél ünnepélyes felkiáltással zárul: „Fiatalnak lenni, mint te! Micsoda öröm és igazi felüdülés, hogy leveleid által osztozhatom ifjúságodban!”[100]

Ez a paternálisan túláradó hangvétel talán összefügg azzal, hogy miután Husserl 1916 tavaszán elveszítette legfiatalabb fiát a háborúban, 1918 őszén a második fiáért aggódott, aki akkoriban egy katonai kórházban feküdt golyó okozta agysérüléssel. Husserl Heideggert mintegy pótfiként fogadja be. A Heideggernek írt levelek idején Edith Stein a Husserl-házban tartózkodik, ápolónőként és általános segítőként. Malwine és Edmund Husserl súlyos influenzával fekszenek, a cseléd beadta a felmondását, és a katonai kórházból folyamatosan rossz hírek érkeznek. **Saját** Roman Ingardennak írt leveleiben Stein nyomasztónak festi le a családi légkört, amelyben Husserl számára a Martin Heideggerrel való kapcsolata nyilvánvalóan vigaszt és bátorítást jelent. A tavaszon oly ékesszólóan kinyilvánított győzelembe vetett hite eltűnt. Ehelyett a „birodalmi Németország” „rendszerét” bírálják a Husserl-házban. Stein szerint Malwine Husserl férje bosszúságára még a „Függetlenek táborába” is átlépett – vagyis a Független Szociáldemokrata Pártba (USPD). Szörnyű házastársi viszályok dúltak.[101]

Heideggert eközben augusztus végén a nyugati frontra vezényelték, az Ardennekben, Sedan közelében lévő meteorológiai állomásra. A meteorológiai szolgálatot azért állították fel, hogy időjárás-előrejelzéseket készítsen a Marne–Champagne-i csatában bevetendő harci gázhoz. Arról, hogy Martin Heidegger miként élte meg ezt a helyzetet, első néhány, Elisabeth Blochmannhoz írt levele ad képet.

Elisabeth Blochmann Elfride évfolyamtársa volt. A háború alatt egy ideig Strasbourgban tanult, ahol Simmel irányítása alatt filozófiát, valamint német irodalmat és neveléstudományt hallgatott; később egy ideig a szociális egészségügyi szolgálatnál dolgozott. A Ifjúsági Mozgalom szelleme formálta, ahogyan azt az 1913-as Hohen-Meissner-formula kifejezte: „A szabad német ifjúság saját felelősségére, saját döntése szerint és belső őszinteséggel akarja alakítani életét.” Heidegger Márton ezekben az ifjúsági mozgalmi körökben találkozott először Elisabeth Blochmann-nal és leendő feleségével, Elfridével.

Az első néhány levél egyértelműen a Ifjúsági Mozgalom szellemét leheli, amely mindkettőjüket összeköti. Sok szó esik a „őszinteségről” és a „felelősségről”; a szerelmi érzelmek csupán sejthetők. Mindketten az indirekt, a célzatos kifejezés művészetét gyakorolják. Elisabeth Blochmann, aki három évvel fiatalabb Martin Heideggernél, csodálja őt, ő pedig hízelgőnek érzi ezt, és élvezi, hogy filozófiai mentor és szellemi vezető hangnemében beszélhet vele: „Kötelességünknek kellene tekintenünk, hogy a rokon lelkeknek kimondjuk mindazt, amit legbelső igazságunkban élőnek és sürgetőnek tapasztalunk” (1918. október 2., BwHB, 9).

> A lelki életnek ismét valóban valóságossá kell válnia bennünk – olyan erővel kell felruházódnia, amely a személyiségből fakad, olyan erővel, amely „felforgat” és valódi felemelkedésre kényszerít –, és ez az erő csak az egyszerűségben mutatkozik meg

[100] uo., 104–105.

[101] E. Stein, Levelek Roman Ingardenhez, 108.

> valóban, nem a kiégett, dekadens, erőltetett formában... A lelki élet csak úgy mutatható be és formálható, hogy azok, akik részesedni akarnak benne, közvetlenül megragadva érezzék magukat saját legszemélyesebb létükben... Ahol az önazonosság belső értékébe vetett hit valóban él, ott minden, ami méltatlan a véletlenszerű körülményekben, belülről és mindörökre legyőzetik. (1918. június 15., BwHB, 7)

Martin Heidegger tanúja a német hadsereg utolsó, kétségbeesett ellenállásának a diadalmasan előrenyomuló szövetségesekkel szemben, és vakító tisztasággal ismeri fel, hogy a háború előtti évek kultúráját átható „szellemnek" már nincs valósága. A háború mindent felégetett – kivéve egy csupasz magot, amelyet Heidegger homályos pátosszal „a személyiség erejének, illetve a központi énhez való belső érték- és hovatartozás-hitének" nevez. Ez a kényszerű visszatérés a személyes maghoz számára nagy lehetőség: most az, ami „méltatlan a véletlen környezetben", legyőzhető – de csak akkor, ha valaki elég erős, ha önmagára támaszkodik, és ha lerázza a civilizációs kényelem hamis szellemét. Csak ekkor, Heidegger szerint, következhet be a szellem újjászületése, először a „igazak" szűk körében; majd ebből kisugározva talán megújulás jöhet a nemzet széltében és mélységében. 1918. november 7-én, még mindig a fronton, Heidegger így ír Blochmannak:

> Milyen formát ölt majd az élet általában e vég után, amelynek el kellett jönnie, és amely most az egyetlen üdvösségünk, bizonytalan. Bizonyos és megingathatatlan azonban a kihívás minden igazán lelki ember számára, hogy ne gyengüljön el ebben a különleges pillanatban, hanem ragadja magához az elszánt vezetést, és nevelje a nemzetet az igazmondásra és a lét valódi értékeinek hiteles megbecsülésére. Számomra valóban öröm az élet – még ha némi külső nélkülözés és lemondás vár is ránk –, csak a belülről elszegényedett esztéták és azok az emberek, akik eddig „lelki" emberként csupán úgy játszottak a szellemmel, ahogyan mások a pénzzel és az élvezettel, most össze fognak omlani, és tehetetlenül kétségbe fognak esni – aligha várható tőlük segítség vagy hasznos iránymutatás. (BwHB, 12)

„Öröm élni" – írja Heidegger. Izgalommal tölti el a gondolat, hogy egy világ, amely „csak a szellemmel játszadozott", most összeomlik. Politikai elképzelései továbbra is homályosak. A frontról küldött levelei alig tartalmaznak beszámolókat arról, amit ott átél – „az utazás a frontra csodálatos volt" (1918. október 2., BwHB, 9) –, de számos örömteli várakozásról árulkodnak, egy új filozófiai kezdet reményében. Először is, sejteti, le kell rombolnia mindazt, ami elavult, hamis, konvencionális, pusztán mesterséges. Szó esik „ősélményekről", köztük vallásos természetűekről is, amelyeket a filozófia és a teológia csak azért temet maga alá, mert hamis folytonosságot és elérhetőséget tulajdonít nekik.

A tartalékos katona, Heidegger, újfajta intenzitást fedezett fel. Ez nem maga a háború, hanem az, ami megmarad, amikor a katasztrófa körülötte mindent elemészt. Nem a győzelem acélfürdője, hanem a vereségen keresztüli nagy salakeltávolítás. Ez az ő módja annak, hogy higgyen „a szellemben és annak erejében – aki benne él és érte él, soha nem vív vesztes csatát" (1918. november 6., BwHB, 10). Később pedig: „Az új élet, amelyet mi kívánunk, vagy amely minket kíván, mellőzte az egyetemességet, azaz a hamisságot és kétdimenziósságot (felszínességet) – értéke az eredetiségben rejlik – nem a mesterségesen felépítettben, hanem a teljes intuíció nyilvánvaló tartalmában" (1919. május 1., BwHB, 15).

Nagyszerű, ígéretes szavak – de nem üres frázisok, hiszen a fiatal *Privatdozent,* akit a háború utolsó heteiben tizedessé léptettek elő, 1918 novemberében, Freiburgba való visszatérésekor minden energiáját annak az erőfeszítésnekszenteli, hogy kövesse ezt a „teljes intuíciót" – hogy megértse, ami megragadja –, és hogy segítse ezt az intuíciót, ezeket a pillanatnyi bizonyosságokat, filozófiai kifejezésre juttatni szavakban, és mindenekelőtt beilleszteni az élet folytonosságába. Ebben az összefüggésben észreveszi az idő dinamikáját – az létrehozza az intuíciót és a pillanat bizonyosságát, de nem őrzi meg őket, nem ruházza fel őket tartóssággal. Megtörténik, nem valami „alkotott", de minden attól függ, mit kezdünk vele. 1919 májusában Blochmannhoz írt, terjedelmes levelében, amely talán a legerőteljesebben tárja fel nemcsak a fiatal Martin Heidegger bensőséges filozófiai megszállottságát, így ír:

> Ez a személyes életáram természetének racionalista félreértése, ha azt hisszük, és elvárjuk, hogy ugyanabban a széles és zengő amplitúdóban rezegjen, amely az ihletett pillanatokban feltör. Az ilyen elvárások a belső alázat hiányából fakadnak az élet minden rejtélye és kegyelme előtt. Meg kell tudnunk várni az értelmes élet magas feszültségű intenzitásait – és ezekkel a pillanatokkal folytonosságban kell élnünk – nem annyira élvezve őket, mint inkább beépítve életünkbe, magunkkal vive őket az élet útján, és belefoglalva őket minden jövőbeli élet ritmusába. És azokban a pillanatokban, amikor közvetlenül érezzük önmagunkat és az irányt, amelyhez életünk tartozik, nem csupán megfogalmaznunk, vagy egyszerűen feljegyeznünk kell a tisztázódást, amely eljutott hozzánk – mintha csak tárgyként állna előttünk –, hanem az önmaga valódi birtoklása csak akkor valódi, ha azt ténylegesen meg is éljük, vagyis ha egyúttal Lét is. (BwHB, 1919. május 1.)

1919-ben tehát Martin Heidegger „boldogan" van elfoglalva szándékai kidolgozásával. A körülötte történteket „őrült körülményeknek" nevezi (1919. január 14., BwHB, 12).

6. FORRADALOM NÉMETORSZÁGBAN ÉS A LÉT KÉRDÉSE

1919 elején Max Weber előadást tartott Münchenben a „tudomány belső hivatásáról”. Egy olyan városban szólalt meg, amely – Németország minden nagyvárosához hasonlóan – forradalmi felfordulás állapotában volt. Néhány héttel később Bajorországban nyílt polgárháború robbant ki; kikiáltották a Tanácsköztársaságot, amelyben jó szándékú írók, mint Ernst Toller és Erich Mühsam, akik a „fény, szépség és értelem birodalmát” remélték megteremteni, egy ideig meghatározták a hangulatot. Max Weber számára mindez felelőtlen, érzelmi politizálás volt, amelyet olyan kalandorok folytattak, akik nem voltak hajlandók elfogadni, hogy a politika túl van terhelve, amikor értelmet és boldogságot várnak tőle. Karl Löwith, aki akkor ott ült az előadóteremben, felidézi, hogyan lépett Max Weber, halála évében, „sápadtan és fáradtan az előadói asztalhoz a zsúfolt teremben. [Az] arca, amelyet rendezetlen szakáll keretezett, a bambergi dóm prófétai alakjainak komor fényére emlékeztetett. A hatás lenyűgöző volt. Lerántotta a leplet minden kívánatos dologról, mégis mindenki érezte, hogy ennek a tisztán gondolkodó értelemnek a szíve mélyen emberi. A számtalan liberális aktivista forradalmi beszéde után Weber szavai megváltásként hatottak.”[102]

Ez a beszéd, amelyet azonnal közzétettek, és amely heves és széles körű nyilvános vitát váltott ki, józan diagnózist ad Weber koráról. Felszínesen a tudományok ethoszával foglalkozik, de alapvetően Weber azt a kérdést tárgyalja, hogy a modern, „racionalizált” civilizáció acélkalitkájában hogyan lehet még mindig beteljesíteni az értelmes élet utáni vágyat. Válasza az, hogy a tudomány, amely technológiai következményeivel alapjaiban alakította át mindennapi életünket, és amely a háború során bebizonyította a benne rejlő pusztító erőt – ez a tudomány lett a sorsunk, miközben magára hagyott bennünket a jelentésére vonatkozó megválaszolatlan kérdéssel:

> Mi értelme van a tudománynak, mint hivatásnak, amikor minden korábbi illúziónk – mint például „az út az igaz Lényhez”, „az út az igaz természethez”, „az út az igaz Istenhez”, „az út az igaz boldogsághoz” – szertefoszlott? A legegyszerűbb választ Tolsztoj adta, amikor azt mondta: „Értelmetlen, mert nem ad választ az egyetlen számunkra fontos kérdésre: Mit tegyünk? Hogyan kellene élnünk?” Az a tény, hogy erre a kérdésre nem ad választ, egyszerűen vitathatatlan. Az egyetlen kérdés, ami marad, hogy milyen értelemben nem ad választ, és vajon nem teljesíthet-e mégis valamit annak számára, aki a helyes kérdést teszi fel.[103]

A tudomány meg tudja vizsgálni eszközei megfelelőségét azáltal, hogy alkalmazza őket előre meghatározott célokra, amelyek maguk is értékítéleteken alapulnak. Elemezni tudja továbbá azokat a belső ellentmondásokat és más értékítéletekkel való összeegyeztethetőséget. Ezáltal hozzájárulhat az önismerethez, de nem mentesíthet bennünket az életünkről szóló döntés meghozatalának felelőssége alól. Az ilyen mentesülés a személyes értékítéletek alól tekinthető

---

[102] K. Löwith, Életem Németországban 1933 előtt és után, ford. E. King, 17.

[103] M. Weber, Szociológia – Világtörténelmi elemzések – Politika, 322.

lenne a gyámságtól való felszabadulásnak. Ezért a tény, hogy a tudomány nem hozhat döntéseket az értelemről vagy az értékről, nem problémát, hanem lehetőséget kellene, hogy jelentsen. De nem ez a helyzet, mert Max Weber szerint civilizációnk annyira alaposan és teljesen a racionalitásba vetett hit felé mozdult el, hogy ez aláássa az egyén önbizalmát saját döntéshozó képességében. Még az értékítéletekhez is ugyanazt az objektív bizonyosságot és garanciát szeretnénk, mint amihez a technológiai világban hozzászoktunk. Ha villamossal utazunk, nem kell tudnunk, hogyan működik; bízhatunk abban, hogy mindent helyesen „kiszámoltak". De ha valakit olyan világ vesz körül, amely végtelen számú szempontból „kiszámítható", és ha megszokta, hogy nem ért mindent maga, de tudja, hogy mások értik – hiszen különben hogyan hozhatták volna létre ezeket a technológiai csodákat? –, akkor ugyanilyen bizonyosságot és garanciát fog követelni ott is, ahol ezt valójában nem lehet elvárni: a jelentésről és értékekről szóló döntések területén. Ahelyett, hogy megragadná az így kínált szabadságot, a tudomány objektivitását kívánja ezen a téren is. Az eredmény az ideológiák fellendülése, amelyek tudományos köntösbe bújva igyekeznek elnyerni bizalmunkat. Ez az, amit Max Weber „akadémiai próféták" *(Kathederpropheten) üzletének nevez*. Ők a racionalizmus által kiábrándított világ elveszített misztériumára reagálnak úgy, hogy tévesen racionalizálják az utolsó megmaradt varázslatot – az egyén személyiségét és szabadságát. Nem akarják elviselni a racionalitás és a személyiség közötti feszültséget, hanem a „tapasztalatból" egy olyan világértelmezést varázsolnak elő, amellyel éppoly megbízhatóan lehet „utazni", mint egy villamossal. Ahelyett, hogy ott hagynák a misztériumot, ahol még létezik – az egyén lelkében –, az „akadémiai próféták" újra-bűvölik a kiábrándított világot a szándékos varázslat félhomályába. Ezzel szemben Max Weber az elkülönítés mellett érvel: egyfelől a világ racionális megragadása és birtokbavétele, másfelől a személyiség misztériumának tisztelete, még ha ez időnként vágyik is megszabadulni a szabadság terhétől. Max Weber őszinteséget követel. Szembesülni kell a tényekkel, még a kellemetlenekkel is – egy olyan világban, amelyet racionálisan átláthatunk és technológiailag kezelhetünk, Isten eltűnt. Ha még létezik, akkor csak az egyén lelkében, aki saját maga nevében kész „az értelem áldozatát" meghozni, és hinni benne. Weber lenyűgözve figyelte az élő hitet, ahogy az embert lenyűgözi egy művész vagy virtuóz. Az olyan hitet, amely összekeveri magát a tudománnyal, vagy igyekszik annak elképzeléseivel versenyezni, veszélyes megtévesztésnek tartotta. Csak az a hit bír az ő szemében méltósággal és igazsággal, amely nem kölcsönöz csalárd módon a tudománytól, és amely a „misztikus élet transzcendentális birodalmában vagy az egyének közvetlen kapcsolatának testvériségében" gyökerezik.[104] Lehet benne egy leheletnyi „prófétai pneuma", de ügyelni kell arra, hogy ez ne fújjon be a politikai szférába.

Max Weber figyelmeztetései semmilyen hatással nem voltak. Az „akadémiai próféták" dühösen reagáltak. Egyikük, aki ekkor még nem töltött be tanszéki pozíciót (és akivel Martin Heideggernek a nemzetiszocialista forradalom idején kellett majd foglalkoznia), az elemi iskolai tanító Ernst Krieck lett a Weberrel szembeni „jobboldali" ellenzék szóvivője. Támadta az „objektivitás pózát" és az értékek szabadságát. Ez – állította – a hanyatlás tipikus tünete, a „gyökerét vesztett intellektualizmus" megnyilvánulása. Ez most már a tudományokban is megmutatkozott: a nemzet elveszítette a lelkét. Krieck ezért a „tudomány forradalmát" sürgette.

---

[104] Uo., 338.

A tudománynak együtt kellene működnie egy „nemzeti vallás” kialakításában, amely a nemzetet „erkölcsi egységhez”[105] vezeti, és az államot a pusztán utilitarista gépezet szintje fölé emeli. Max Weber alig tudta megvédeni magát a kritikával, a vádaskodással és a rágalmakkal szemben. 1920-ban meghalt. Mindenesetre nem is tudott volna megbirkózni mindazzal a sok próféciával, látomással, üdvtannal és ideológiával, amelyek akkoriban születtek.

A Weimari Köztársaság első néhány évében erőteljes szabadúszó verseny alakult ki Weber által elítélt „akadémiai prófétákkal” szemben. Ez volt az „infláció szentjeinek” korszaka, akik az utcákon, az erdőkben, a piactereken, cirkuszsátrakban és a kocsmák füstös hátsó helyiségeiben igyekeztek megmenteni Németországot vagy a világot. Oswald Spengler *A Nyugat alkonya című műve,* amely akkoriban 600 000 példányban kelt el, volt az a nagyszabású elméleti terv, amely ezer apró szilánkra tört, és a világ értelmezéseit szülte a „végidők” és a radikális újrakezdés szellemében. Szinte minden nagyobb városnak megvolt a maga egy vagy több ilyen „szentje”. Karlsruhéban volt egy, aki „Ősörvénynek” nevezte magát, és követőinek kozmikus energiából való részesedést ígért; Stuttgartban egy „Emberfia” hívta híveit megváltó vegetáriánus utolsó vacsorára; Düsseldorfban egy új Krisztus hirdette a világ közelgő végét, és az Eifel-hegységbe való visszavonulásra szólított fel. Berlinben a nagy csarnokokat megtöltötte Ludwig Haeusser, a „szellemi uralkodó,” aki az „eredeti kommunizmus” értelmében a „leghatározottabb jézusi etikát” követelte, a szabad szerelmet hirdette, és „vezérként” ajánlotta magát, mint „a nemzet, a Birodalom és az emberiség magasabb fejlődésének egyetlen reménye.”[106] Azokban az években a számos próféta és karizmatikus szinte mind a millenniumot és az apokalipszist hirdette; ők voltak a háború végének forradalmi izgalmaiból fakadó torzulások, a világ megújításának döntéshozói, őrjöngő metafizikusok és az ideológiák és pótreligiók vásári hiúságának haszonélvezői. Bárki, aki komolyan akart tűnni, távolságot tartott ettől a kétes világtól, de a határok rendkívül elmosódottak voltak. Ez igaz volt a szűkebb értelemben vett politikai színtérre is, ahol a messianizmus és a megváltás tanai bal- és jobboldalon egyaránt virágoztak. A Müncheni Tanácsköztársaság napjaiban Toller és Mühsam által írt kiáltvány hirdette a világ átalakulását „virágokkal teli mezővé,” ahol „mindenki” leszakíthatja a maga részét.[107] A kizsákmányolást, bármiféle hierarchiát és jogi gondolkodást eltöröltnek nyilvánították, és az újságokat utasították, hogy a legújabb forradalmi rendeletek mellett Hölderlin vagy Schiller verseit nyomtassák első oldalaikon.

Azoknak az éveknek a lázas szelleme, függetlenül a politikai tábortól, a jelentés nélküli dolgoknak való jelentésadásra irányult. Az ember nem volt hajlandó elfogadni a modern világ kiábrándultságát sem a politikában, sem a tudományban. A realizmus és a reálpolitika szelleme (a „weimari koalíció”) 1920 után már nem bírt többséggel, és a humán- és társadalomtudományok körében Max Weber ideológiai tartózkodásra való felhívása is alig talált visszhangra. 1921-ben Eduard Spranger így foglalta össze a tiltakozást Weber tényszerűsége és metafizikától való elzárkózása ellen: „Hittel telve... a fiatal nemzedék belső újjászületést vár... Ma, minden eddiginél inkább, a fiatal felnőtt... szellemi és lelki képességeinek teljességét éli át.”

---

[105] Idézve F. K. Ringer: A német mandarinok hanyatlása, 357. oldal.

[106] Lásd: U. Linse, Mezítlábas próféták, 27.

[107] Uo.

Van egy „teljességre való törekvés” és „vallásos vágyakozás: tapogatózás a mesterséges és mechanikus körülmények közül vissza a metafizikai örök forrásához.”[108] Martin Heidegger első háború utáni előadásának, amelyet az 1919 elején kezdődő rendkívüli szemeszterben tartott, a címe: „A filozófia eszméje és a világnézet-probléma.” A fiatal *Privatdozent* be akar avatkozni kora vitájába. Előzetes megfontolásai Max Weberből indulnak ki. Hangsúlyozza a filozófia tudományos jellegét, „amelyben – mint minden tudományban – a filozófus személyes beállítódásának ki kell zárva maradnia” (GA 56/57, 10).

Heidegger azonban nem akar megállni Webernek a tudományos felfedezés és az értékítélet szétválasztására vonatkozó elemzésénél; nemcsak határvonalakat kíván húzni, hanem problémájává kívánja tenni magát a tényt is, hogy mi valóban hozunk értékítéleteket és formálunk világképeket. Max Weber legtöbb kritikusától eltérően nem azt javasolja, hogy békítsük ki a tudományt, az értékítéletet és a világnézetet, és vonjuk össze őket valamiféle végső, metafizikai szintézisben. Ehelyett azt a nagyratörő célt tűzi ki maga elé, hogy feltárja azt a területet, amely még ezek előtt a differenciálódások előtt áll. Azt kérdezi: Hogyan tapasztaljuk meg a valóságot, mielőtt mi magunk tudományos, értékítéleti vagy világnézeti módon rendeznénk el? A tudomány tudományát nem a tudomány elméletének, hanem „a filozófia mint eredeti tudomány eszméjének” nevezi. Ez úgy hangzik, mintha folytatni akarná Husserl projektjét, a tudomány fenomenológiai igazolását; vagyis a tudat olyan struktúráinak leírását, amelyekből a tudomány és a világ természetes szemlélete is ered. Mégis, már ez az első előadás világossá teszi, hogy Heidegger túl akar lépni Husserlen. Idézi Husserl elvét: „Minden, ami ‘intuícióban’ adódik, eredeti … és úgy kell elfogadni, aminek mutatkozik” (GA *56157, 109) – csakhogy rámutasson*, hogy Husserl a „megjelenés” típusait csak az elméletileg orientált tudatra írta le. Valójában a körülöttünk lévő világ tapasztalásában csak kivételes esetekben vagyunk elméletileg orientáltak. A „tap asztalat eredeti beállítódása” (GA *56157,* 110) teljesen más, még egyáltalán nem került a filozófia látóterébe – jelenti ki nagy önbizalommal a fiatal *Privatdozent,* akit akkoriban még Husserl legígéretesebb tanítványának tartottak.

„Az „tapasztalat”, vagy inkább a „tapasztalat eredeti attitűdje” – vajon nem ez a rejtett titkok címkéje, a fekete zsák, amelyből a metafizikai kincsek talán mégis elővarázsolhatók? Karl Löwith és Hans-Georg Gadamer beszámolóiból tudjuk, hogy a hallgatók számára így hangzott. De bárki, aki ilyesmire számított, aki világképek után éhezett, vagy a metafizika iránt lelkesedve új vagy régi értelem-ajánlatokat keresett a *tapasztalatban,* csalódott Heidegger hűvös, mégis szenvedélyes, lakonikus, mégis nehézkes megfogalmazásaiban. Mert ahelyett, hogy „akadémiai prófétaként”, mint katedrapróféta lépett volna fel, a hallgatókat arra hívta, hogy tudatukba emeljék pontosan a *katedra* tapasztalatát, amelynél ő állt és előadott. Mivel egész előadása ezen a katedratapasztalaton fordult meg, ebből az impozáns fenomenológiai helyzetleírásból most egy hosszabb részletet idézünk:

> Úgy érkezel ebbe az előadóterembe, mint mindig, a megszokott időben, és elfoglalod a megszokott helyedet. Megőrzöd ennek az élménynek a tapasztalatát, a „helyed látását”; vagy ugyanígy az én helyembe is képzelheted magad: belépve az előadóterembe látom a pulpitus-t… Mit látok? Barna felületeket, melyek derékszögben metszik egymást? Nem, valami mást látok – egy dobozt, ráadásul egy meglehetősen nagy dobozt, amelyre egy

[108] Idézve F. K. Ringer: A német mandarinek hanyatlása, 365. oldal.

> kisebb van ráépítve. Nem, ez sem egészen „az”, én a pulpitus-t látom, amelynél beszélnem kell. Te azt a pulpitus-t látod, ahonnan hozzád szólnak, ahonnan már szóltam is. Nincs – ahogy mondani szokás – alapozó kapcsolat a tiszta tapasztalatban; nem úgy van, hogy először barna, derékszögben metsződő felületeket látok, amelyek aztán dobozként jelennek meg, majd szónoki asztalként, és végül egyetemi előadói pulpitus-ként, mintha úgymond felcímkézném a dobozt a pulpitus elemével. Mindez rossz, félreértelmező értelmezés, eltérés a tapasztalat tiszta szemlélésétől. A pulpitus-t mintegy egyetlen pillantásra látom; nem pusztán elszigetelten, hanem látom, hogy túl magas nekem. Látok rajta egy könyvet, amely közvetlenül zavar engem… A pulpitus-t egy tájolásban, egy megvilágításban, egy háttér előtt látom… Ebben a pulpitus-látás élményében valami jelenik meg számomra a közvetlen környezetből. Ez a környezeti valami… ezek nem meghatározott jelentésű dolgok, nem tárgyak, amelyek ezt vagy azt jelentenék, hanem a jelentőségi aspektus az elsődleges élmény, amely közvetlenül, mindenféle gondolati kerülőút nélkül, a dolgok megragadása nélkül adódik. Egy környezetben élni azt jelenti számomra mindenütt és mindig, hogy ez az egész világ, ez a világosodás. (GA *56157, 71–72)*

„Ez világosodik” – itt találkozunk Heidegger első személyes szóalkotásával, amelyekből a jövőben még sok lesz. Megfigyelhetjük, hogy a kifejezés miként születik meg: egy olyan folyamatot ír le, amely első pillantásra magától értetődőnek tűnik, de közelebbről szemlélve olyan összetettséget tár fel, amelynek eddig nem volt neve. Ezért hoz létre egy új szót, hogy leírja azt, amit rendszerint nem ismerünk fel, mert túlságosan közel van hozzánk. Ugyanis tény, hogy amikor egy pulpitusra való ránézésről elmélkedünk, váratlanul átsiklunk egy olyan rendbe, amely már nem az észlelés rendje. Akkor a következő séma szerint kezdünk gondolkodni: van egy észlelő én, és ez az én találkozik valamivel, egy tárggyal, és ebben a tárgyban az én fokozatosan észrevesz egy sor tulajdonságot. Heidegger most arra akarja felhívni a figyelmünket, hogy a dolgok a valóságban nem így találkoznak velünk.

Az, ahogyan a valóságban találkozunk velük, csak úgy mutatható meg, ha kontrasztot állítunk fel, például a pulpitus megtapasztalásával a freiburgi egyetem 2-es előadótermében, egy szürke februári napon, 1919-ben. Az embernek meg kell próbálnia, hogy ne „az” észlelési aktusokról beszéljen, ne kényelmes elméleteket ásson elő, hanem maga hajtsa végre az észlelési aktust, és ezzel egyidőben figyelje is azt. A figyelemnek tehát magára a figyelemre kell összpontosítania. Ebben az esetben lehetségessé válik megkettőzni azt, ami Heidegger számára ebben az összefüggésben lényeges, és ami körül újra és újra forog, annyira, hogy az embernek az a benyomása támad, mintha egyáltalán nem haladna előre. Ami így megkettőzhetővé válik, az az, hogy először egy diffúz, ám jelentős világ-összefüggést észlelünk, és csak az észlelés természetes aktusából való elvonatkoztatás révén jutunk el egy „semleges” tárgyig. Ha a folyamatot a megszokott elméleti nézőpontból tekintjük, akkor megfordítjuk azt – látszólag a „semleges” dologgal kezdjük, amelyhez aztán tulajdonságokat rendelünk, és végül elhelyezzük a világgal való összefüggésének megfelelő szegmensében.

A „ősélmény” zsongó fogalma pontosabb jelentést nyer – azt írja le, ahogyan az észlelés valójában megtörténik, túl a róla alkotott elméleti elképzeléseken. A pulpitus „világosodik” (vagyis „világot hoz létre”) azt jelenti: átélem a pulpitus jelentőségét, funkcióját, helyét a teremben, a megvilágítását, és azokat a kis epizódokat, amelyek hozzá kapcsolódnak (egy órája valaki más állt itt; felidézem az utat, amit meg kellett tennem, hogy ideérjek; bosszankodom,

amiért itt kell állnom a pulpitusnál, és ezt az érthetetlen szöveget hallgatom, és így tovább). A pulpitus „világosodik" azt jelenti, hogy összerendez egy teljes világot, időben és térben. Ezt könnyen próbára is tehetjük. Ha valamikor később felidézzük a pulpitus-élményt, felfedezzük – és Proust óta különösen jól tudjuk –, hogy ugyanakkor egy teljes élethelyzetet is felidézünk. Felmerül a pulpitus, és vele együtt egy egész világ kerül elő. Proust belemártja a madeleine-jét a teájába – és kibomlik Cambrai világa. A madeleine, az a kis kagylóformájú sütemény, „világosodik".

Nem minden Valamit tapasztalunk meg olyan erőteljesen, mint „világosodást", de minden Valami bizonyos mértékig „világosodik". Heidegger elképzel egy „szenegáli négert", aki betéved az előadóterembe. Észrevenné azt a furcsa fából készült szerkezetet elöl; vajon – kérdezi Heidegger – nem valami felfoghatatlanul semlegeset, egy meztelen tárgyat érzékelne, úgymond? Vajon ebben az esetben is igaz lenne, hogy az ember mindig először jelentéseket érzékel? Igen, ebben az esetben is igaz lenne, mert az afrikai úgy tapasztalná azt a Valamit, mint: „Nem tudom, mit kezdjek vele."

Kezdetben ott van a „jelentés"; kezdetben ott van a „világképzés", így vagy úgy.

De mi értelme annak, hogy elmerülünk ebben az „élményben" és ebben a „világolásban"? Először is fel kell ismernünk, mi történik valójában, amikor a világban találjuk magunkat, például a pulpitus előtt. Ez a helyzet, amely mindig egy tapasztalat, átláthatóvá kell, hogy váljon számunkra. De Heidegger ennél is többet akar – reméli, hogy ráirányíthatja a reflektorfényt arra, ami történik, amikor a világ felé elméleti, vagyis a köznyelvben „tudományos" hozzáállást veszünk fel. Az úgynevezett tárgyiasító tudományos attitűdben eltüntetjük az elsődleges jelentést, a *környezeti,* tapasztalati aspektust; lecsupaszítjuk a Valamit puszta tárgyiságára – amit csak úgy tudunk sikeresen megtenni, ha kivonjuk a tapasztaló ént, és felállítunk egy mesterséges, új, másodlagos ént, amelyet most „szubjektumnak" nevezünk, és amely ezután megfelelő semlegességgel szemben áll egy hasonlóan semleges „tárggyal", amelyet immár hivatalosan is „objektumnak" nevezünk. Ezen a ponton világossá válik, mire törekszik Heidegger – hogy amit a modern filozófia, és nyomában a modern tudomány, mint elsődleges helyzetet, előfeltevés-mentes kezdetet és végső bizonyosságot posztulál, nevezetesen a „szubjektum-objektum" szembesítést, az valójában nem előfeltevések nélküli kezdet. A dolgok nem így kezdődnek. Úgy kezdődnek, hogy a világban találjuk magunkat, a leírt „világoló" módon, a maga pulpitusával, madeleine-jeivel és szenegáli dolgaival.

Ha időközben megszoktuk Heidegger „ősi" mormolását, és képesek vagyunk pontosan megérteni annak jelentését (ami mindig egy szituacionális kezdetre vonatkozik), akkor meg fogjuk érteni azt is, miért beszél Heidegger az „átélt élet ősi szándékáról," amelyet fel kell tárni a mesterséges és pszeudo-kezdő alany-tárgy ellentét alatt. Azt kívánja, mint kifejti, hogy tiltakozzon a „teoretikus igazolhatatlan abszolutizálása" ellen (amelyért Husserlt is vádolja). „A teoretikus iránti mélyen gyökerező megszállottság … jelentős akadálya annak, hogy áttekintést nyerjünk … a környezeti tapasztalat tartományáról" (GA 56/57, 88). Harcias felhanggal említi a „környezet elmélet általi fokozatosan romboló fertőzésének" folyamatát (GA 56/57, 89), és erre új nevet is talál – „eltapasztalás" *(Entleben)*. A teoretikus beállítódás, bármennyire hasznos is, és még ha része is világra irányuló természetes hozzáállásunk repertoárjának, „eltapasztaló"; később Heidegger inkább az „eltárgyiasítás" *(Verdinglichen) kifejezést használja,* amelyet Lukács Györgytől vett át. Előadásában kijelenti: „A tárgyiasság egy teljesen eredeti szférát határol körül,

amelyet a környezeti tapasztalatból desztilláltunk. Az a tény, hogy ‘világol’, már ki van törölve belőle. Egyedül a tárgy létezik továbbra is mint olyan, azaz valós … A jelentésesség lecsupaszodik erre a maradékra – felismerni valami valósat annak, ami. A történeti én letörténietlenedik egy specifikus én-szerűség maradékára, mint a tárgyiasság korrelátuma” (GA 56/57, 91).

Ilyen elméleti hozzáállással kezdte az emberiség már régen átalakítani az életet, sajátját és a természetét egyaránt, hasznos, de egyben veszélyes mértékben is. Ez csak úgy volt lehetséges, ha „kikapcsolta a tapasztalati jellegét”, ahogy Heidegger fogalmazott, vagy „varázstalanította”, ahogy Max Weber mondta.

Mint az egyetlen Túlvilág ebben a kiábrándult világban, Max Weber maga mögött hagyta a személyes, privatizált terület racionalitását és a továbbiakban nem racionalizálható „értékítéleteket”. Ebből a magános menedékből erednek most azok a világnézetek, amelyek ellen nincs kifogás, feltéve, hogy nem igényelnek tudományos presztízst.

Heidegger „irracionálisról” szóló kritikája még könyörtelenebb. Amit a tudományok „irracionálisnak” neveznek – állítja Heidegger –, valójában a tapasztalat maradványának a neve, amely a teoretikus beállítódás vakfoltjában rejtőzik. „Elméletileg magam is abból a tapasztalatból jövök … amellyel az emberek ma már nem tudnak mit kezdeni, és amelyre most kitalálták a kényelmes ‘irracionális’ nevet” (GA *56/57, 117)*.

Ez az irracionális így olyan tárggyá válik, amelyből – éppen azért, mert ennyire „homályos” – bármit lehet csinálni: ideológiai barkácsolóknak pincehelyiséggé, az új prófétáknak sziklává, a metafizikai vágyak homályos tárgyává, éjjeli vándorok menedékévé, akik kimondhatatlan szenvedésből kimondhatatlan elméleteket gyártanak. Az ilyen irracionális lelki konstrukciók például felvehetik egy pszicho-hidraulikus gépezet alakját; vagy egy jómódú középosztálybeli házét pincével (Id), földszinttel (Ego) és padlással (Szuperego); vagy egy tengerparti látképét óceáni végtelenségekkel, gátakkal, áradásokkal, mocsarakkal, lecsapolásokkal és így tovább. **Az** irracionális kezelésében az ember úgy is tehet, mintha a tigrist szeretné meglovagolni.

Ugyanakkor, amint Max Weber szemmel láthatóan hiszi, ez az irracionális úgy is felfogható, mint az értékítéletek eredete. De vajon igaz-e – kérdezi máshol Heidegger – hogy csupasz tárgyakkal állunk szemben, emberekkel, helyzetekkel, dolgokkal, „amelyek kezdetben csupasz valóságként jelennek meg… majd az átélt tapasztalás során értékjellel ruházódnak fel, hogy ne rohangáljanak olyan csupaszon”? (GA 61, 91).

Heidegger gúnyt űz Rickert értékfilozófiájából – amely Max Weberre is hatással van – és az állítólag értékmentes tudomány igényeiből. Hideg, szinte jeges dühvel beszél azokról a felemelő, ideológiai jellegű metafizikákról is, amelyek békésen megférnek minden más tudásunk mellett, és az égboltot úgy festik fölénk, hogy onnan az értékek úgy lógnak alá, mint gyümölcsök a fáról – olyan metafizikáról tehát, amely vigasztalóan kárpótol minden szenvedésért a kiábrándult, acélból készült racionális világ kapszuláján, és ezzel „magasabb” vagy „mélyebb” tapasztalásra hivatkozik. Heidegger (egy két évvel később tartott előadásában) ezt így nevezi: „a homályosságba való menekülés, a tisztátalan, mégis bombasztikus és önámító úgynevezett ‘világérzések’ ködös kisugárzása” (GA 61, 101).

Heidegger nem nevez meg neveket, de tény, hogy azokban az években az ideológiai irodalom döntő többsége metafizikai irányultságú volt. Ez aligha meglepő. Az élet fizikájának nyomorúságából való menekülés legkönnyebb útja éppen ez a spekulatív, átfogó értelmezés

„meta”-szintje volt. Martin Heidegger undorral borzong; szinte minden korai előadását a kulturális színtér elleni tiráddal kezdi, és állandóan hangsúlyozza, hogy a filozófiának végre le kell mondania az égre vetett sóvár pillantásairól. „Hideg tekintetet” követel; minden világnézeti kérdést nyugodtan lehet „hűtőbe tenni” (GA 61, 45); aki nem képes elviselni, hogy „az abszolút kétségességbe legyen taszítva” (GA 61, 37), az jobban teszi, ha távol tartja magát a filozófiától.

Ezek az anathémák kétértelműek. Itt egy hivatásos filozófus védi a területét a szabadúszó metafizikusokkal és filozofáló újságírókkal szemben. Ebben önmagában is van valami abból a filiszterségből, amit támad. Másfelől Heidegger afféle mumusként működik, aki provokálja azt, ami szép, jó és igaz őrzőit. Ő csapkod a kiüresedett magasztosság, a hamis lelkiség, a nagy szavak és az álmélység kultúrája ellen. Ez, egy szóval, egy dadaista epizód a filozófiában.

Már a háború alatt is a dadaisták – Berlinben, Zürichben és másutt – gúnyolták a Stefan George-kör esztétizmusát, az expresszionisták „Ó ember” pátoszát, a művelt filiszterek tradicionalizmusát és az égi metafizikus portrékat, mert mindezeket a háború valósága ismét nevetségessé tette. De a dadaisták provokációja főként abból állt, hogy amikor megkérdezték tőlük: „És mit akartok mindezzel szembeállítani?”, azt felelték: „Semmit! Csak azt akarjuk, ami amúgy is van.” A dadaizmus, ahogy a *Dadaista kiáltvány* kinyilvánította, „darabokra tép minden erkölcsi, kulturális és lelki jelszót.” **Más szóval**: egy villamos egy villamos, a háború háború, egy professzor professzor, egy latrina latrina. Aki beszél, csupán azt bizonyítja, hogy a Lét lakonikus tautológiájáról áttért a tudat fecsegő tautológiájára. „A dadaizmussal egy új valóság követeli a jogait” *(Dadaista kiáltvány). Ez az új valóság az, amelyet minden jó szellem elhagyott*, és amelynek kulturális kényelme összeomlott. „A *Dada* szó a legprimitívebb kapcsolatot szimbolizálja a minket körülvevő valósággal” *(Kiáltvány)*. Csak ez és ez és ez maradt.

Ha ebben az egész éleslátást és Heidegger első előadásának akadémiai filozófiáját övező befektetésben a dadaista impulzust akarjuk nyomon követni, akkor emlékeztetnünk kell magunkat arra, hogy ő egy kérdéssel kezdte, mégpedig a kissé nagyképű kérdéssel a „primitív tudományról”, az „élet eredeti szándékáról”, az „elvek elvéről”, hogy várakozó hallgatóit elvezesse a katedra élményének homályos titkához. Ez igencsak dadaista ízlés szerinti provokáció. Ugyanez vonatkozik a hétköznapi rendkívülivé alakítására is. Ilyen figyelem által a mindennapi tapasztalat titokzatossá és kalandossá válik. A dadaisták, vagy legalábbis némelyikük, akárcsak maga Heidegger, ikonoklasztikus hajlamuk ellenére – vagy talán éppen azért – a csodát keresték. Egy zürichi Club Voltaire-ben töltött este után Hugo Ball ezt írta dadaista naplójában, a *Flight out of Time-ban:* „Valószínűleg más módjai is vannak a csoda elérésének, és más módjai is az ellenállásnak.”[109] Ők, akárcsak Heidegger, rejtett és kísérteties metafizikusok maradtak.

A „messkirchi kis varázsló”, ahogy hamarosan nevezni fogják, képes volt úgy filozofálni egy előadói pult tapasztalatáról, hogy attól elállt a hallgatói lélegzete, pedig ők már hozzászoktak a háborúban sokkal harsányabb élményekhez is. Itt a ballasztot kidobták; ott egy dühös gesztus söpörte félre az ősi nagy szavakat és átfogó rendszereket, a levegőbe épített akadémiai finomságokat, és mindezt a teljesen elemi kérdésekhez való visszatérés váltotta fel: Mi történik pontosan itt és most, ahogy megtapasztalom az előadói pultot? Ez a fókuszváltás hasonló ahhoz, amit a német irodalomban az 1945 utáni „nagy tisztogatás” időszakában műveltek: „Törd el

[109] H. Ball, Időn kívüli repülés, szerk. J. Elderfield, ford. A. Raimes, 66.

dalaid / égesd el verseid / mondd meztelenül / amit mondanod kell" (Schnurre), vagy „Ez a sapkám / ez a kabátom / itt a borotvakészletem / vászontáskában" (Eich).

Heidegger visszatérése a marginális megjegyzésekhez magában hordoz egy polemikus és provokatív lendületet az ellen, hogy a filozófiában is elterjedt a hitelcsalásra való készség, valamint a jövőre szóló, de ellenőrizhetetlen ígérvények kibocsátása. Heidegger takarékosságának alapüzenete így hangzik: A filozófiában már nincsenek tábornoki magaslatok, épp elég nehéz megfelelően megérteni, mi történik itt és most. Sok évvel később Heidegger elegánsabban fogalmazza újra ezt a gondolatot, mint a visszatérést „ahhoz a legközelebbihez, ami mellett mindig elrohanunk, ami újra és újra meglep, valahányszor pillantást vetünk rá" *(Unterwegs Zur Sprache;* GA 12, 94).

Meglepő, ahogyan Heidegger képes magával ragadni minket ebbe a „környezeti" élménybe. Kétségtelen, hogy akkori tanítványai is hasonlóan érezhettek, mint mi ma – az ember belemerül ebbe a gondolatmenetbe, mígnem elérkezik ahhoz a pillanathoz, amikor döbbenten megdörzsöli a szemét, és felteszi magának a kérdést: Ez igazán lenyűgöző volt, de mire jó nekem a katedraélmény? Karl Jaspers találóan fogalmazta meg ezt az élményt Heidegger filozofálásával kapcsolatban a Heideggerről készült jegyzeteiben, amelyeket az 1920-as évektől kezdve gyűjtött, és amelyek halálakor még mindig az íróasztalán, karnyújtásnyira hevertek. Jaspers ezt mondta Heideggerről: „Kortársai között a legizgalmasabb gondolkodó, mesteri, magával ragadó, rejtélyes – de aztán üres kézzel hagy maga után."

Ez a környezeti tapasztalat, ahogyan Heidegger leírja előadásában, valóban egy üres rejtélyt hordoz magában. Heidegger megmutatja, hogy rendszerint nem nyitjuk meg magunk előtt a közvetlen tapasztalat gazdagságát. De amikor e gazdagság meghatározásáról és leírásáról van szó, gyakorlatilag semmi nem marad – talán néhány apróságon kívül.

Heidegger azonban nem azért vizsgálja egy előadói pulpitus lényegét, hogy azt tárja fel, hanem hogy e példán keresztül ismételhető formában bemutassa azt a fajta figyelmet, amely szerinte egyrészt alapvető kellene, hogy legyen a filozofálásban, másrészt pedig amelyet mi és egész filozófiai hagyományunk rendszerint „elsietünk", vagyis túl gyorsan kezelünk. Az igazi filozofálás megköveteli, hogy képesek legyünk ilyen beállítódásba helyezkedni – függetlenül az „objektumoktól" és a helyzetektől. Ez egy módszer, bár paradox módon. Abban áll, hogy kizárunk minden más elméleti megközelítést, és úgy ragadjuk meg a helyzetet, ahogyan az „adott", még mielőtt vizsgálat vagy reflexió tárgyává tennénk. Maga az „adott" szó is túl sok elméletet hordoz, mert amikor a helyzetben vagyunk, nem mondjuk magunknak, hogy „ez a helyzet nekem adott", hanem benne vagyunk a helyzetben, és amikor benne vagyunk, akkor már nincs semmiféle „én", amely szemben állna ezzel a helyzettel. Az én-tudatosság már maga egy törés. Az észlelés és a tapasztalás nem az énnél kezdődik; az én csak akkor lép be, amikor a tapasztalat megreped. Ekkor elveszítjük a közvetlen kapcsolatot a helyzettel; megjelenik egy rés. Vagy más képpel élve: az objektumokat egy üvegtáblán keresztül szemléljük, és csak akkor látjuk magunkat, amikor az üvegtábla már nem teljesen átlátszó, hanem tükröződik. Heidegger egy olyan figyelmet sürget, amely közvetlenül ragadja meg az átadódást a helyzetnek. Ez valahol a megélt helyzet teljes kifejezése és annak önmagától eltávolodott, tárgyias, elvont leírása között helyezkedik el. Ez az „élet ön-átláthatósága annak különálló pillanataiban".

Miért ez az ön-átláthatóság? Először is azért, hogy tudatosítsuk azt, ami elvész számunkra az elméleti hozzáállásban. E pontig Heidegger szándéka világos. De filozofálásának kutató

hevületében van egy sajátos többlet – és ez teszi gondolkodását oly lenyűgözővé, már ebben a korai időszakban is. A többlet abban a kérdésben rejlik, amelyet még nem fogalmaz meg kifejezetten, de amelyet később szinte rituális módon ismétel majd – a Lét kérdése. Heidegger belemerül a „megélésbe", hogy felfedezze „Létünket a szituációkban", és bár még csak most kezdi megtalálni ennek a Létnek a nyelvét, nagyon is tisztában van vele, hogy tudományos teoretizálásunkban és az ideológiák nagy vásznain ezt rendre elszalasztjuk.

A túlzott szándék a Lét felé irányul. De mi benne a túlzás? Ez a szándék azért túlzott, mert nemcsak egy tapasztalati helyzet megfelelő megismerésére törekszik, hanem egy olyan „Lét-megfelelőségre" is, amelynek kevesebb köze van a tiszta megismeréshez, mint a sikeres élethez. Heidegger az átélt pillanat önátláthatóságára törekszik, mintha az ígéretet hordozna, szinte isteni ígéretet. Noha ezt áttolja a közvetettbe, a lehűtöttbe, sőt az akadémikusba, ez mégis elég gyakran átvillan. Egy alkalommal az élethelyzet helyreállított önátláthatóságát egyszerűen „élet-szimpatikusnak" nevezi (GA 56/57, 110), máskor pedig úgy írja le azt a pontot, ahol el kell dönteni, hogy az ember az elméletet vagy az átláthatóságot választja: „A módszertani kereszteződésnél állunk, amely a filozófia életéről vagy haláláról dönt többé-kevésbé, egy szakadék szélén – vagy a semmibe zuhanunk, azaz az abszolút fakticitásba, vagy pedig sikerül átugranunk egy másik világba, vagy pontosabban: magába a világba" (GA 56/57, 63).

„Üres kibocsátás" – mondja Jaspers. Valóban megmarad egy megváltatlan szándékfelesleg. Talán a szokatlan intenzitás gyakorlása, a világosabb tudatjelenlét sikerrel járhat – de vajon nem vártunk-e talán többet, és nem kaptunk-e Heideggertől, tudat alatt, egy ígéretet valami többre, és vajon ő maga sem várt-e többet? Idézzük fel a Heidegger által Elisabeth Blochmannnak írt sorokat, amelyek abban az időben születtek, amikor az előadást tartotta: „Az új élet, amelyre vágyunk, vagy amely bennünk vágyakozik, lemondott arról a szándékról, hogy univerzális legyen, azaz hamis és kétdimenziós (felszínes) – birtoka az eredetiség – nem az, ami mesterségesen szerkesztett, hanem ami a teljes intuícióban nyilvánvaló" (BwHB, 1919. május 1.). Ebben a levélben említést tesz az „élet minden titokzatos és kegyelmi jellegéről" is, valamint arról, hogy „tudnunk kell várni" a „jelentéssel teli élet nagyfeszültségű intenzitásaira."

Idézzük fel azokat a kifejezéseket, amelyeket Heidegger írt Elisabeth Blochmannnak az előadás idejéről: „Az új élet, amelyre vágyunk, vagy amely bennünk vágyakozik, lemondott arról a szándékról, hogy egyetemes legyen, vagyis hamis és kétdimenziós (felületes) – birtoka az eredetiség – nem az, ami mesterségesen konstruált, hanem ami nyilvánvaló a teljes intuícióban" (BwHB, 1919. május 1.). Ez a levél említést tesz továbbá „az élet minden rejtelmes és kegyelmi jellegéről", valamint arról, hogy „tudnunk kell várni" a „jelentéssel teli élet nagyfeszültségű intenzitásaira."

Ugyanabban az évben megjelenik egy könyv, amely Heidegger szándékaival feltűnő összhangban szintén arra tesz kísérletet, hogy felfedezze az ígéretes Létet az „átélt pillanat sötétségében". Ez századunk filozófiájának egyik fő műve – Ernst Bloch *Az utópia szelleme.* Ez a könyv, expresszionista stílusban, tiszta gnózis által ihletve, egyszerre képkívánó és képszerető, e szavakkal kezdődik: „Túl közel… miközben élünk, nem látunk, sodródunk. Ami tehát megtörtént, ami valójában voltunk benne, nem esik egybe azzal, amit átélhetünk. Nem az, ami az ember, és még kevésbé az, amit jelent." Blochnak bőséggel van meg az, ami Heideggernek hiányzik – a szellemi képzelőerő az „átélt pillanat sötétségéhez". Ráadásul a filozófiai kívülálló Blochnál megvan az a természetes magátólértetődőség, amely Heideggernél nem található, aki

szokatlan viselkedése ellenére mégis a fenomenológiai iskola fegyelmében gyökerezik. Bloch egyenesen kijelenti: az átélt pillanat sötétségének megvilágítása „a végső fokú filozófiai líraiságot” követeli meg.[110]

Hogy idézzünk egy példát, Bloch leírja egy kancsó élményét, amely ott áll előtte, és amelyet elénk helyez.

> Nehéz elképzelni, hogyan festhet a korsó sötét, tágas belseje. Pedig jó lenne tudni. A gyermek örök, kíváncsi kérdése újra felnyílik. Mert a korsó nagyon is rokon a gyermeki… Aki sokáig nézi a régi korsót, az magával hordozza a színét és alakját. Nem szürkülök el minden pocsolyával, és nem görbülök meg minden sínkanyarral. De nagyon is jól át tudok alakulni korsóvá, látva magam valami barnának, különösen növekedettnek, északi amfora-szerűnek, és nem pusztán utánzásból, egyszerű beleérzésből, hanem úgy, hogy ennek eredményeként gazdagabb leszek a részemnél, jelenvalóbb, jobban belenövök önmagamba e formával, amelyben részt veszek… Minden, amit valaha is ilyen szeretettel és céltudatosan készítettek, önálló életre kel, egy különös, új területre emelkedik, és velünk, olyan módon, ahogyan a saját életünkben nem tudunk lenni, visszatér formáltan, díszítetten, valami bizonyos, bár halvány jellel, Énünk pecsétjével. Itt is úgy érzi az ember, mintha egy hosszú, napfényes folyosóra tekintene, amelynek a végén egy ajtó áll, mint egy műalkotásnál.[111]

Miért ne lehetne egy korsó tapasztalatán keresztül bemutatni, miről is szól a Létünk? Egy későbbi esszéjében Heidegger is próbát tesz a korsóval. Közben azonban korai előadásának katedraélménye nélkülözi azt a Lét-teljességet, amelyet ő, akárcsak a fiatal Bloch, keres.

Heidegger azonban nemcsak e teljességgel foglalkozik, hanem sokkal inkább a másik rejtéllyel – a „puszta” Azzal való rácsodálkozással. Azzal, hogy egyáltalán létezik valami. A közvetlen tapasztalat és annak tárgyiasítása közötti viszonyt Heidegger úgy jellemezte, mint egy eltapasztalási folyamatot – a helyzet egysége felbomlik, és a tapasztalás az alany önészlelésévé válik, aki szemben áll a tárgyakkal. Az ember kiesett a közvetlen Létből, és most úgy találja magát, mint aki „tárgyakat” birtokol – beleértve önmagát is tárgyként, amelyet szubjektumnak nevezünk. Ezeket a tárgyakat, valamint a szubjektumot ezután további tulajdonságaik, kapcsolataik, okaik alapján lehet vizsgálni; analitikusan meghatározzák, majd végül értékelik őket. Ebben a másodlagos folyamatban a semlegesített „tárgyakat” ismét világkapcsolatba építik, vagy ahogy Heidegger mondja, ruhát adnak rájuk, hogy ne kelljen pőréen álldogálniuk.

Ez az elméleti világkonstrukció egy absztrakt eltűnési ponttal rendelkezik. Heidegger ezt a katedra környezeti tapasztalatával szemlélteti. Elméleti hozzáállásból (állítja) a katedra a következőképpen elemezhető: „Barna; a barna egy szín; a szín egy valódi észlelési-adat; az észlelési adatok fizikai vagy fiziológiai folyamatok eredményei; a fizikaiak az elsődleges okok; ez az ok, az objektív elem, az éter bizonyos számú rezgése; az étermagvak egyszerű elemekre bomlanak, amelyek között, mint egyszerű elemek között, egyszerű szabályosságok léteznek; az elemek a végsők; az elemek teljesen valamik.” (GA *56157,113)*.

Ily módon az ember eljut egyfajta „teljes valamire”, mint a dolgok magjához vagy lényegéhez. Ez a feltételezett Valami-magnak tekintett lényeg az egész fokozatos sorrendet

---

[110] E. Bloch, Az utópia szelleme, 245.

[111] Uo., 19.

puszta jelenségfokozatoknak láttatja. A barna szószék nem az, aminek látszik. Bár nem a semmi, mégsem az a Valami, aminek tűnik. Ez a fajta megértés készteti Werner Heisenberget arra a megjegyzésre, hogy a világ modern tudományos képe az ókori természetfilozófia újjáéledését képviseli, amely szerint az atomok (vagy even szubatomi részecskék) jelentik „a valódi szubsztanciát".[112]

Heidegger rámutat, hogy ebben az analitikai redukcióban a rejtély, miszerint valójában van ott valami, mikroszkopikus szinten az atomi alatti feltételekre kerül áthelyezésre – ugyanígy makroszkopikus szinten is áthelyezhető lenne az egész univerzumra –, de egy tényt figyelmen kívül hagy ez a folyamat, nevezetesen, hogy a Valami rejtélye minden redukciós szinten megőrződik. Hiszen maga a szín már önmagában is „valami", ugyanúgy, mint az érzékelési adatok, az éterrezgések vagy az atommagok. Azzal a Valamivel szemben, amivel a tudomány az összes redukciója végén megmarad, Heidegger úgy írja le ezt a Valamit, amely minden tapasztalás pontján megmutatja meglepő jelenlétét, mint valami „világ-előtteset" *(Vorweltlich)* (GA *56/57,* 102). Heidegger nyilvánvalóan ezt a kifejezést Nietzsche „világ-mögötti" *(Hinterwelt) terminusának kiegészítéseként választotta,* amely arra a kíváncsiságra utal, amely a feltételezett szubsztancia nélküli jelenségeken keresztül az „esszenciához" kíván eljutni, ami mögöttük, alattuk vagy felettük van. Ez a meglepő Valami, amelyre Heidegger gondol, és amelyet világ-előttesnek nevez, annak a csodának a felismerése, hogy egyáltalán van ott valami. A Valamin való csodálkozás bármely tapasztaláshoz kapcsolódhat. A „világ-előttes" kifejezés használata erre a csodálkozásra szerencsés választás Heidegger részéről, mert azt sugalmazza, mintha az ember épp most született volna ebbe a világba. Így az előadás végén az ember újra emlékeztetve van annak kezdetére, amikor Heidegger úgy írta le kísérletét, hogy egy tapasztalatot fenomenológiai önátlátszóságra hozzon, mint „ugrást egy másik világba, vagy pontosabban, ugrást magába a világba."

Ez az ősi rácsodálkozás-élmény Heidegger szerint éppen az ellenkezője a teoretikus „elélményvesztésnek". Nem jelenti az életre való hivatkozás „abszolút megszakítását", nem jelent az elélményvesztés ellazulását, sem valamely élhető dolog teoretikus rögzítését vagy megfagyasztását; ehelyett az élet legfőbb potenciáljának a jelzője, egy alapvető jelenség, amely különösen intenzív átélések pillanataiban történik (GA *56/57,* 115). Amikor azonban bekövetkezik – bár ritkán –, mindig együtt jár annak felismerésével, hogy ez az élmény mindig lappangóan jelen van, de rejtve marad, mert rendszerint belezárjuk magunkat életünk hivatkozásaiba, távolság nélkül, vagy pedig az elélményvesztett, teoretikus hozzáállás távolságaival. Kétség sem férhet hozzá: itt a fenomenológiai tisztázása egy olyan élménynek, amely egyszerűségében ugyanakkor misztikus is, feltéve, hogy a misztikumot Wilhelm Wundt emlékezetes meghatározásával jellemezzük: „A misztikum mindig abban áll, hogy egy fogalmat visszaváltoztat intuícióvá."[113] A pulpitusra nézve részesedhetünk abban a misztériumban, hogy vagyunk, és hogy létezik egy egész világ, amely önmagát adja nekünk.

A döbbenet afelett, hogy „valami egyáltalán van", magában hordoz egy kérdést, amelyre nem adható kielégítő válasz, mert minden lehetséges magyarázat, amely a „Azt" egy „miért"-tel próbálja megmagyarázni, végtelen regresszióba torkollik – minden miértet újabb miért követhet.

---

[112] W. Heisenberg, A fizikus természetfelfogása, ford. A. J. Pomerans, 12.

[113] W. Wundt, Érzéki és természetfölötti világ, 147

És mivel nincs lehetséges válasz, még azt sem lehet pontosan megfogalmazni, hogy mit is kérdezünk valójában, amikor a Lét rejtélyéről kérdezünk. Ernst Bloch, aki hasonló problémán dolgozott, ezért nevezte ezt a döbbenetet „a meg nem fogalmazható kérdés alakjának". És a döntő pillanatban, amikor ezt a döbbenetet meg kellett volna kétszerezni és átélhetővé tenni, bölcsen a költőnek adta át a szót. *Nyomok* című művében idéz egy csodálatos részletet Knut Hamsun *Pan című művéből:*

> „Mit tudsz te erről? Néha látom a kék legyet. Igen, mindez olyan halványan hangzik, nem tudom, érted-e." – „Ó, igen, értem." – „Ó, igen. És néha nézem a füvet, és talán a fű is engem néz; mit tudhatunk? Nézek egyetlen fűszálat, talán egy kicsit megremeg, és arra gondolok: na, ez valami; és arra gondolok magamban: most itt áll ez a fűszál, és remeg! És ha egy lucfenyőt figyelek, akkor talán van egy ága, ami elgondolkodtat. De néha emberekkel is találkozom a hegyekben, ez is megesik olykor… – „Igen, igen" – mondta, miközben felállt. Az első esőcseppek hullani kezdtek. „Esik" – mondtam. „Igen, mit tuds te erről, esik" – mondta ő is, már elindulva."[114]

[114] E. Bloch, Nyomok, 284.

7. ELSZAKADÁS A KATOLICIZMUSTÓL ÉS A SZABADESÉS TÖRVÉNYEINEK TANULMÁNYOZÁSA MIKÖZBEN ZUHANOK

Körülbelül akkoriban, amikor megtartotta előadását a „katedraélményről", Martin Heidegger szakított a katolicizmussal. 1919. január 9-én ezt írta barátjának, Engelbert Krebsnek, aki ekkor már a katolikus dogmatika professzora volt Freiburgban:

> Az elmúlt két év, amely során igyekeztem tisztázni alapvető filozófiai álláspontomat… olyan következtetésekhez vezetett, amelyekhez – ha extrafilozófiai elköteleződések kötöttek volna – nem tudtam volna biztosítani a meggyőződés és a tanítás szükséges függetlenségét. Az episztemológiai felismerések, amelyeket a történeti megismerés elméletére alkalmaztam, problémássá és számomra elfogadhatatlanná tették a katolicizmus *rendszerét* – de nem magát a kereszténységet vagy a metafizikát, utóbbit bár új értelemben. Úgy hiszem, túlságosan is mélyen éreztem… milyen értékek rejlenek a középkori katolicizmusban… Vallásfenomenológiai tanulmányaim, amelyek nagymértékben támaszkodnak majd a középkorra, be fogják bizonyítani, hogy alapállásom módosításakor nem engedtem, hogy feláldozzam az ítélet tárgyilagosságát, vagy a katolikus hagyomány iránti mély tiszteletemet egy hitehagyott kicsinyes és indulatos kirohanásainak… Nehéz a filozófus életét élni; az önmagunkhoz és azokhoz, akiknek tanítónak számítunk, való belső őszinteség olyan áldozatokat és küzdelmeket követel, amelyeket az akadémiai munkás sosem ismer meg. Hiszem, hogy belső hivatást érzek a filozófiára, és hogy e hívásnak kutatással és tanítással való megfeleléssel mindent megteszek az ember szellemi életének előmozdításáért és hogy Isten színe előtt munkálkodjam.[115]

Két évvel korábban Engelbert Krebs adta össze templomi esküvőn Martint és Elfridét, és fogadta el az ifjú pár ígéretét, hogy gyermekeiket katolikusnak keresztelik. E levél apropóját az adta, hogy Elfride gyermeket várt, a pár pedig most abban egyezett meg, hogy nem fogják katolikusnak megkeresztelni. Heidegger számára a „katolicizmus rendszerétől" való elszakadás tehát az intézményeitől való elszakadást is jelentette. Formálisan nem hagyta el az Egyházat (ami katolikus egyházjog szerint amúgy sem lehetséges), de Husserl körében immár „dogmátlan protestánsként" tekintettek rá – ahogy Husserl fogalmazott Rudolf Ottónak írt, 1919. március 5-i levelében.

Milyen mértékben távolodott el belsőleg a katolikus világtól, az abból is kitűnik, hogy nyomatékosan elutasította a „vad hitehagyás" kísértését – mintha az valódi lehetőség lett volna. A katolikus középkor értékei iránti tisztelete visszatartotta ettől az úttól – írja. Csekély vigasz ez Krebsnek, mivel a jelenkori katolicizmus nyilvánvalóan nem élvez ilyen tiszteletet Heidegger részéről. Azt állítja, hogy szellemi fejlődését annak köszönheti, hogy mentes volt az „extrafilozófiai kötelékektől". Visszatekintve tehát úgy tűnik számára, hogy jó döntés volt idejében feladni a papi pályát. Akkor milyen vallásos meggyőződések maradtak meg benne? Azt

---

[115] Idézve H. Ott, Martin Heidegger, ford. A. Blunden, 106–107.

mondta, hogy „kereszténységhez” és „metafizikához” ragaszkodott – bár, bevallottan új értelemben.

Ez már nem az a metafizika, amely a középkori katolikus gondolkodásban Istent és a világot egységgé olvasztotta. Heidegger ebben a gondolkodásban találta meg eredetileg a lelki otthonát – egészen addig, amíg finom érzékelése fel nem fedezte rajta a hajszálnyi repedéseket, azokat a repedéseket, amelyek előrevetítették a későbbi teljes széthullást.

Az a metafizika, amelyhez ragaszkodik, már *a korábbi egység széthullása* utáni. A régi égbolt lehullott, a világ levált és világiassá vált; ebből a tényből fog kiindulni. A filozófia még nem merészkedett eléggé ebbe a világiasságba – állítja az 1919-es háborús szükséghelyzeti félév egyik előadásán.

Első pillantásra úgy tűnik, mintha Heidegger nyomatékos felszólítása, hogy végre vegyük komolyan a világ „világiasodását”, a tizenkilencedik század végi mozgalom megismétlődését jelezné – a valódi valóság felfedezését. Akkoriban a szellem mögött a gazdaságot fedezték fel (Marx), a spekuláció mögött a halandó létet (Kierkegaard), az értelem mögött az akaratot (Schopenhauer), a kultúra mögött az ösztönös hajtóerőt (Nietzsche, Freud), és a történelem mögött a biológiát (Darwin).

Heidegger valóban felemelkedik ennek a „felfedezésnek” a mozgásában a valódi valóság irányába, még inkább, mint ahogy önmagának bevallja. Bár gondolkodása nem is olyan régen még egy katolikus ég alatt állt, most azt tervezi, hogy ha lehetséges, e „felfedezéseket” radikalizmusban túl is szárnyalja. Számára ezek a kritikai kiruccanások még mindig csupán olyan kísérletek, amelyek ideológiákat fejlesztenek ki a biztonság érzésének megteremtésére; még nem hatolnak be az „élet potenciáljába” – abba az igazi székhelybe, ahol minden önértelmezés és tudományosabb vagy kevésbé tudományos világnézet létrejön. 1921–22 telén tartott előadásában nevet is ad ennek a valódi valóságnak – „faktikus élet”.

Ez a tényszerű életet már nem tartja fenn semmiféle metafizika; a semmibe zuhan, és a puszta létezésbe csapódik. Nemcsak a világ, hanem az egyéni tényszerű élet is szó szerinti értelemben a „bukás”.

Előre jelezve: Heidegger úgynevezett tényleges életében nem fogunk találni semmi olyat, ami indokolná, hogy bármiféle igazságértéket tulajdonítsunk egy vallásos hitnek vagy egy metafizikai konstrukciónak. A középkori elv, amely a véges ember és a végtelen igazsága közötti fokozatos átmenetet, e határokat átlépő mozgást feltételezte, a tényleges élet számára illúzióvá vált. Ennek következtében az a Isten, akit egy hagyományokban gazdag, intézményként szilárdan megalapozott Egyház mint mindig elérhető „igazságkincset” bocsát rendelkezésre, szintén illúzió.

Az 1920-as évek elején Heidegger az vallás fenomenológiájáról tartott előadásokat. A témák között szerepelt Szent Pál, Szent Ágoston és Luther, valamint Kierkegaard. Otto Pöggelernek sikerült tanulmányoznia a kéziratokat, és ezekben felfedezte a „protestáns” Heideggert.

Heidegger értelmez egy részletet Szent Pál első thesszalonikai leveléből: „De nem szükséges írnom nektek, szeretett testvéreim, az időkről és órákról, hiszen magatok is bizonyosan tudjátok, hogy az Úr napja úgy jön el, mint tolvaj éjjel.” Isten éppoly hozzáférhetetlen, mint az idő. A mélyen vallásos gondolkodók írásaiban – érvel Heidegger – Isten idő rejtélyének neve lesz. Hosszasan tárgyal egy részletet a korintusiakhoz írt második levélből is, ahol Szent Pál emlékezteti azokat, akik különleges misztikus kapcsolatukkal dicsekszenek Istennel, Krisztus

szavaira: „Elég neked az én kegyelmem; mert az én erőm erőtlenség által ér célhoz.” Elég, ha – mint a fiatal Luther, majd később Kierkegaard – az ember újra behatol ebbe az eredendően keresztény vallásosságba, a kegyelem hozzáférhetetlen pillanatába, és a metafizika és a teológia katedrálisai, amelyek megpróbálták az idővel szemben ellenállóvá tenni a hitet, összeomlanak, mint egy kártyavár.

Az ilyen kísérletek, amelyek a hozzáférhetetlen „időbeli” Istent hitel-szaldóvá próbálják alakítani, Heidegger szerint – Szent Ágostonnal együtt – az emberi szív „nyugtalanságából” fakadnak, amely a nyugalmat keresi. Ágoston szigorúan megkülönböztette azt a nyugalmat, amelyet az ember saját maga vesz el, attól a nyugalomtól, amelyet Istentől kap. Ez elárasztja az embert, és ugyanúgy vonatkozik rá, amit Szent Pál mond az Úrról – úgy jön, „mint éjjeli tolvaj”, és minden nyugtalanságot eloszlat. Békét nem szerezhetünk magunknak, hacsak azt meg nem adják nekünk.

Mindenki, aki a nyugati keresztény hagyományban valaha is felhívta a figyelmet Isten és ember közötti szakadékra, valamint a kegyelem elérhetetlen pillanatára, s így az idő misztériumára, most Heidegger által hívattatik tanúul saját kísérletéhez, amelyben bizonyítani próbálja, hogy a tényleges élet el van vágva Istentől, és hogy a metafizikai menedékek csak délibábok.

A *Fenomenológiai értelmezések Arisztotelészhez* című művének (amelyről később lesz szó) 1922-ben írt bevezetőjében Heidegger így ír: „Minden filozófiának, amely megérti önmagát abban, ami, tudnia kell, mint az életértelmezés tényleges Hogyanját – különösen, amikor még van benne egy 'sejtelem' Istenről –, hogy az általa végrehajtott élet-visszaragadás vallási értelemben Isten ellen emelt kéznek számít. De csak így tud őszintén Isten elé állni, vagyis úgy, ahogyan az a saját lehetőségei szerint lehetséges; ateista értelemben pedig megőrzi magát attól a kísértő szorongástól, amely pusztán a vallásosság látszatát kelti” (DJ, 246).

Heidegger úgy beszél Istenről, ahogyan Husserl a tudaton kívüli valóságról. Husserl zárójelbe teszi a valóságot; Heidegger zárójelbe teszi Istent. Husserl ezzel a zárójelbe tétellel azt akarta elérni, hogy eljusson a tiszta tudat területére, és megmutassa, hogy az önmagában és önmagából már magában foglalja a valóság teljes sokféleségét. Heidegger pedig azért teszi zárójelbe Istent, hogy átölelhesse a világ tiszta világiságát, mentesen mindenféle hajlamtól, amely helyettesítő isteneket hozna létre benne. Husserl azt mondja: „Először el kell veszítenem a világot… hogy aztán egyetemes önvizsgálat révén visszanyerjem.”[116] Vajon Heidegger is hasonló megfordításban reménykedik? Abban bízik, hogy a tényszerű élet önátláthatósága által elveszíti Istent, majd úgy nyeri vissza, mint egy elérhetetlen eseményt, amely „éjjeli tolvajként” tör be a tényszerű életbe?

Majd meglátjuk.

Mindeközben, mindenesetre, Heidegger filozófiai „ateizmusával” komplementer álláspontot foglal el a dialektikus teológiával szemben, amely 1922-ben érte el nagy áttörését Karl Barth *A rómaiakhoz írt levél második kiadásának megjelenésével.*

Van egy „Isten ellen felemelt kéz” Karl Barthnál is, aki saját teológiáját a krízis teológiájaként írta le. A kultúra Istene került krízisbe – a háborúban és a háború által. Barth számára ez a kultúra Istene ugyanabban a helyzetben van, mint Heidegger számára az Egyház „igazságkincse”. Ami

---

[116] E. Husserl, Kartezianus elmélkedések, ford. D. Cairns, 157.

egyszerűen elérhetetlen, azt hamisan kulturális értékké alakítják. Heideggerhez hasonlóan Barth is „vissza akarja ragadni az életet," elvágni annak menekülőútjait a megnyugtató metafizikai konstrukciók felé. Nincs csúszós átmenet Istenhez; Isten a világ tagadása. Önámítás, jelenti ki Barth, ha valaki a világiságból próbálja kifejleszteni Isten fogalmát. Ez Heideggernek is a kritikája a metafizikával és a kultuszszal szemben. Heidegger tudatában volt a rokonság érzésének a nagy protestáns teológussal, ezért jegyezte meg az 1920-as évek elején, hogy a kor egyetlen szellemi élete Karl Barthban van. Heidegger „zárójelbe tett" Istene valószínűleg hasonlított Karl Barth Istenére:

> Isten, aki tiszta és abszolút határ és kezdet mindannak, amik és amink vagyunk, és amit teszünk; Isten, aki minőségileg különbözik az emberektől és mindentől, ami emberi, és akit soha nem szabad azonosítani semmivel, amit Istennek nevezünk, amit átélünk, megértünk vagy imádunk; Isten, aki minden emberi nyugtalanság elé feltétlen parancsot állít: „Állj!", és minden emberi nyugalom elé ugyancsak feltétlen parancsot: „Előre!"; Isten, aki a „Igen" a mi „Nem"-ünkben, és a „Nem" a mi „Igen"-ünkben; az Első és az Utolsó, és ezért az Ismeretlen, aki sohasem ismert dolog a sok más ismert dolog között … ez az Élő Isten.[117]

Isten kulturális monopolizálása ellen fordulva Barth így ír: „Ezért itt semmi helye nincs a romantikus élménynek, sem alkalom a lelkes rapszódiára, sem esete a pszichológiai elemzésnek. Itt nincs nyoma sem az isteni 'csíráknak', sem 'kisugárzásoknak'. Itt semmi sincs abból a túláradó, bugyogó életből, amelyben úgy hisszük, felfedezhetjük a köztünk és Isten között fennálló létfolytonosságot."[118] A teológia nagy része Spengler szenzációs könyvének, a *Nyugat alkonya című műnek volt a megfelelője.* Isten ítéletének „földrengésszerű" légköre, melyet Barth olyan kifejezően idéz fel, elég közel áll ahhoz a megrendült kulturális optimizmushoz, amely Spengler könyvében hangot kapott. Barth teológiája még mindig magán viseli a háború katasztrófájának visszhangjait, például amikor arra a „gránáttölcsérre" utal, amely akkor marad hátra, amikor Isten betör az életünkbe.

„Az élet visszaragadása" egy hamis Túlvilágtól – ez most a legfontosabb feladat Heidegger és Barth számára. Martin Heidegger az életet kiszakítja Istenből; Karl Barth pedig Istent szakítja ki az életből. Ez az „élet", amelyet vissza kell ragadni önmagunkhoz, Heideggernél kerül vizsgálatra az 1921–22-es téli szemeszterben tartott előadásában az Arisztotelészre vonatkozó fenomenológiai értelmezésekről. Kétségtelen, hogy hallgatói, akik Arisztotelész bevezetésére számítottak, meglepődtek. Bár Heidegger néhány gondolattal kezdi Arisztotelész befogadásáról – vagyis a filozófia történetéről –, ezt csak azért teszi, hogy rámutasson: a filozófiatörténet művelése rendszerint kevéssé kapcsolódott magához a filozófiához. „A filozófia igazi alapja a radikális egzisztenciális beavatkozás és a kérdésesség létrehozása; önmagunkat, életünket és a döntő végrehajtásokat a kérdésességbe állítani minden alapfogalom, s a leggyökeresebb megvilágítás lényege" (GA 61, 35). A háborús szükséghelyzetben tartott szemeszter előadásában Heidegger a katedra tapasztalatát arra használta, hogy bemutassa, milyen rosszul értjük a legegyszerűbb tapasztalatokat is. Most az élet „döntő végrehajtásai" kerülnek fókuszba.

---

[117] K. Barth, A Rómaiakhoz írt levél, ford. E. C. Hoskyns, 330–331.

[118] Uo., 296.

Miután az első meglepetés érte a diákokat – hogy Arisztotelészről való tanulás helyett a tényszerű életről hallanak –, azonnal követte egy másik. Ha valaki azt várta, hogy a „radikális egzisztenciális megragadás" a személyes egzisztenciális szférába vezet, csalódnia kellett. Igaz, Heidegger folyamatosan hangsúlyozta, hogy filozofálni nem a tényszerű életről „kívülről", hanem „belülről" kell. És valóban, volt némi szó a „kockázatról" és arról, hogy az ilyen gondolkodás végzése közben az ember akár „elsüllyedhet" is, és hogy „bátorságra" van szükség, mert a radikális kérdésfeltevés „az egész belső és külső lét kockáztatását" jelenti. A felütés tehát drámai, izgatott, de később az egész ügyet furcsán lehűti egy bonyolult fogalmi apparátus, amely mintha a neofaktuális távolságtartás fegyvertárából származna. Hivatkozás történik „romlásra, előromlásra, megsemmisítésre, lárvás állapotra, visszfényre". Heidegger, aki akkoriban kezdett parasztinget viselni, nem ősi vagy földközeli módon beszél, hanem tényszerűen, szinte technikailag, hűvös hangnemben. Egy szikrázó modernségi gesztus – így hathatott akkoriban. A belső lényegszerűség zsargonja nyomokban sem érződött.

Ebben az előadásban hallható először az elkövetkező évek tipikus Heidegger-hangja, az a sajátos feszültség az egzisztencialista hevület és a hűvös tartózkodás között; az elvont fogalmiság és az érzelmi kézzelfoghatóság, a sürgető megszólító szándék és a leíró távolságtartás között.

Napról napra élünk, de nem ismerjük önmagunkat. Saját vakfoltunkban vagyunk. Ha átláthatóvá akarunk válni önmagunk számára, az olyan erőfeszítést igényel, amely „visszacsap az életre" – mondja Heidegger. Heidegger életfilozófiája a spontán életösztön ellen irányuló filozófia. Ezért lehet egyszerre harapósan hideg, és ugyanakkor egzisztenciálisan eleven, magas feszültséggel telített.

Heidegger Arisztotelészről szóló előadása tehát azzal az elképzeléssel kezdődik, hogy aki meg akarja érteni Arisztotelészt, aki feszültségteli viszonyba akar kerülni vele, annak először önmagát kell megértenie; legalábbis meg kell értenie, hogy mit akar Arisztotelészen keresztül megérteni. Aki önmagát kívánja megérteni, annak tisztában kell lennie azzal a helyzettel, amelyben éppen van. Ez a helyzet 1921-ben a filozófia egyetemi továbbképzési kontextusa. Ez a szituáció egy egész világot fog át, kérdések sorát veti fel. Miért éppen most kell filozófiát tanulni? Milyen szerepet játszhat egyáltalán a filozófia ebben az időben – az egyetemen, mint hivatás, vagy mint egy másik hivatásra való felkészülés? Mit vár az ember az életétől, ha a filozófiát választotta? Heidegger ezeket a kérdéseket veti fel, vagy inkább színpadra állítja őket. Egy zűrzavaros és kétes eszmerajzást akar létrehozni, hogy nyilvánvalóvá tegye, mennyire homályos és ködös a helyzet, amikor világossá akarjuk tenni. Ebben az összefüggésben ismét megfigyelhetjük, hogyan születnek Heidegger eredeti szóalkotásai gondolatainak fokozatos kibontása során. Heidegger szerint nem tudjuk kívülről nézni azt az életet, amelyben vagyunk; mindig annak közepén vagyunk, körülvéve annak részleteivel. Ahol vagyunk, ott csupán „ez" és „ez" és „ez" létezik. Heidegger ezt az életet sok „itt-van"-jával írja le, és hirtelen megtalálja a megfelelő kifejezést – az élet jellemző aspektusa a „ez-voltság" (GA 61, 88). Ez az ez-voltság nehezen elviselhető. A filozófia válasza rendszerint az, hogy értékeket, hagyományokat, rendszereket, eszmekonstrukciókat állít fel, amelyekben menedéket találhatunk, így nem kell „ilyen meztelenül" és védtelenül állnunk a saját korunkban. Az ember elbarikádozza magát a műveltségi javak mögé, és úgy bánik a filozófiával, mintha az életbiztosítás vagy jelzálog lenne. Befekteti munkáját és erőfeszítését, és megkérdezi magától: milyen hasznot hoz ez, mire jó ez nekem, mit tudok vele kezdeni? Heidegger azonban azt állítja, hogy a filozófiával semmit sem

lehet „kezdeni”; legfeljebb filozofálás által tisztázhatjuk, hogy mit is „csinálunk” egyáltalán. A filozófia az „alapvetővel” foglalkozik; az alapvetővel a legszorosabb értelemben – azzal, ami a kezdetnél van. Nem az a lényeg, hogy hogyan kezdődött a világ, és nem is valamiféle legfelsőbb értékek vagy axiómák a kérdésesek. Az „alapvető” az, ami hajt minket, és ami újra meg újra életünk kezdetévé tesz bennünket.

Fáradságosan és kanyargósan próbálja Heidegger leírni a mozgást, mintegy fokozva a feszültséget. Mindenki izgatottan várja a választ arra a kérdésre, hogy mi is valójában a mozgató elv. Az előadás már majdnem félig eltelt, és a hallgatóságot továbbra is sötétben hagyja a következő állítás: „Ha megérti valaki, hogy a tényszerű élet lényege szerint mindig menekül az elv felől, akkor nem fog csodálkozni azon a tényen, hogy az ahhoz való kisajátító visszafordulás nem jelenik meg ‘csak úgy magától értetődően’” (GA 61, 72).

Orpheusnak nem volt szabad hátranéznie, miközben megpróbálta kivezetni Eurüdikét a holtak birodalmából. Mégis hátranézett, és Eurüdiké visszasüllyedt, hogy csatlakozzon az árnyakhoz. Heidegger azt kívánja, hogy a megindult élet forduljon vissza; hogy „önmagát gyökereitől fogva értse meg”, ami azt jelenti, hogy tudatára kell ébrednie annak az alapnak, ahonnan ered, és ahonnan ki akar törni, azáltal, hogy „szilárdan beléli magát” a világába. De vajon nem éppen azért olyan nehéz ez a fordulat, mert az élet sejti, hogy saját szívében „semmi” van; egy üresség, egy horror vacui, amely kifelé hajtja, hogy keressen valamit, ami betölti? Nem kell-e, életünk hatékonysága érdekében, elrejtenünk önmagunk elől azt, ami kitaszít bennünket egy olyan világba, ahol mindig nekünk kellett valamit biztosítanunk? Heidegger arra bátorít bennünket, hogy így tegyünk, hogy vessünk egy pillantást arra, ami komoly napi gondunk, egy olyan pillantást, amely nem engedi, hogy az, akit valóban érint, továbbra is ugyanúgy komolyan vegye. A varázsige, amellyel Heidegger a mindennapit és a hétköznapit hirtelen átváltozottnak láttatja, a törődés. „Az élet törődés, különösen az önmagunknak-könnyítést-kereső hajlamában, a menekülésben” (GA 61, 109).

A gond fogalma a *Lét és idő középpontjában áll majd,* de már ebben az előadásban is figyelemre méltóan megjelenik. A gond a következő beállítódások esszenciája: „Az ember törődik valamivel, aggódik, szándékozik valamit, ügyel arra, hogy minden rendben legyen, felfedezni kíván valamit.” Ily módon értve a „gond” *(Sorgen) és a „gondoskodás” (Besorgen)* szinte teljesen azonos a cselekvéssel magával. Heidegger ezt a fogalmat választotta, hogy hangsúlyozza e léttevékenység időhöz kötött jellegét. „Gondoskodó” cselekvésünk által mindig „előtte járunk” önmagunknak. Van valami „előttünk” térbeli és időbeli értelemben, amivel törődünk, amit meg akarunk valósítani; vagy „mögöttünk van”, ezért meg akarjuk őrizni, vagy meg akarunk szabadulni tőle. A gondoskodás körül térbeli, de még inkább időbeli horizont húzódik. Minden cselekvés Janus-arcú: egyik arca a jövőbe, a másik a múltba tekint. Az ember a jövőre gondolva cselekszik, hogy biztos legyen benne, nem mulasztott el semmit a múltban.

Könnyű lenne az egész elemzést úgy érteni, mint a trivialitás leírását, amelyet túlzó szókinccsel díszítettek – nevezetesen, hogy az emberek mindig valamilyen módon cselekednek. De Heidegger ilyetén értelmezése félreértés lenne. A lényeg elveszne. Ez a következő gondolatban rejlik: a gondoskodásban az ember nemcsak „megelőzi” önmagát, hanem – Heidegger szerint – el is vész önmaga számára. A gondoskodás világa beborít minket. El vagyunk rejtve önmagunk elől, „szilárdan beleéljük magunkat” az érintett gondokba. „A

gondoskodásban az élet elzárkózik önmaga elől, és ezzel az elzárkózással nem szabadul meg önmagától. Újra meg újra keresi önmagát egy mindig új elfordulásban" (GA 61, 107).

Ehhez a folyamathoz – amelyben az élet „önmagából él" és „szilárdan beleveti magát" egy törődésbe, miközben ezzel „önmagából menekül" – Heidegger megalkotja a „romlás" (ruinance) kifejezést. A „rom, romlás" asszociáció teljesen szándékos. Szűkebb értelemben a romlás „bukást" jelent.

A gond és a nyújtott odafordulás Heidegger szerint mozgásként volt felfogva a jövőbe vagy a múltba, mindenesetre „horizontálisan". Most azonban ezt a mozgást a vízszintesből a függőlegesbe billenti, és természetesen hatalmas gyorsulással ruházza fel – egy zuhanás, egy csattanás formájában. De a „tényszerű élet", a napról napra való létezés, észre sem veszi, hogy zuhan. Csak a filozófia nyitja fel a szemünket egy olyan helyzetre, ami valójában nem is helyzet, hanem zuhanás. Az életet – mondja Heidegger – vissza kell ragadni önmagához, ha csak azért is, hogy felfedezze: nincs kapaszkodó benne, és máshol sincs. Heidegger nagy erőfeszítéseket tesz, hogy eloszlassa azt a félreértést, miszerint az élet önátláthatósága azt jelentené, hogy az élet nyugalomba kerül. Éppen ellenkezőleg: a filozófia fokozott nyugtalanság. Ez – úgymond – módszeresen működtetett nyugtalanság. Heidegger filozófiáját ezekben az években a dadaista mottó jellemzi: „Biztos nem vesztem el annyira a fejem, hogy zuhanás közben ne tanulmányoznám a szabadesés törvényeit" (Hugo Ball).

Hová zuhanunk? Ezt a kérdést Heidegger nem kerülheti el előadásának végén. Válasza egyfajta jövendölés, amely kétségtelenül sok hallgatót kétségbeesésbe taszít: „A zuhanás Merre-je nem valami idegen tőle, hanem maga is a tényleges élet jellegéhez tartozik, pontosabban: 'a tényleges élet Semmije'" (GA 61,145).

Mi a „faktikus élet semmije"? Maga a faktikus élet nem lehet „semmi", hiszen éppen zajlik. A faktikus élet létezik, vagy még inkább: ez a helyzet. Ezért a „faktikus élet semmije" valami olyasmi kell legyen, ami ehhez az élethez tartozik anélkül, hogy feloldaná azt a semmiben. Vajon ez a faktikus élethez tartozó Semmi a halált jelenti? De az előadásban nincs szó a halálról. Ehelyett Heidegger így határozza meg ezt a Semmit: a faktikus élet Semmivé válik, amennyiben „romló létbe" veszti el önmagát. Ahogy Heidegger mondja: a „[faktikus élet] nem-jelenléte a romló létben" (GA 61, 148).

Heidegger, aki ekkorra már sejti, hogy a filozófiában új fordulatot fog hozni, a ténybeli élet nem-jelenlétének gondolatát a romló létben úgy variálja, hogy összekapcsolja a XIX. században Hegel és Marx által rendkívül fontos történelmi szerepet játszó elidegenedés fogalmával. A gondolat lényege, hogy az ember úgy teremti meg világát, hogy abban nem ismeri fel önmagát. Önmegvalósítása egyben önsorvadása is.

Ebben az előadásban Heideggernek még nem sikerül világosan megkülönböztetnie saját gondolatait az eszmetörténeti hagyománytól. Pedig minden ezen a megkülönböztetésen múlik. Az elidegenedés filozófiája feltételez egy képet az „igazi énről", egy „ember-ideát" arról, hogy az ember milyen, és milyenné válhatna, illetve kellene válnia. Heidegger azonban éppen e fölé az idea fölé tesz egy nagy kérdőjelet. Honnan származik ez a vélt tudás az ember valódi rendeltetéséről? Heidegger gyanítja, hogy az ilyen „tudás" mögött szinte észrevétlenül teológiai tartalom rejtőzik. Aki ehhez ragaszkodik, az – mondja ő – teheti, de ebben az esetben helyesen fel kell vállalni ezen ideákat, és nyíltan ki kell mondani, hogy azokat jóhiszeműen fogadta el; nem szabad úgy tenni, mintha filozófiailag igazolhatók lennének.

Azt látjuk, hogy Heidegger elutasítja az igaz én gondolatát, miközben mégis annak bűvkörében marad. Ez a feszültség meg fog maradni. Kifejezetten és nagyszerűen a *Lét és idő*-ben kerül feloldásra az „autenticitás” *(Eigentlichkeit) címszó alatt.*

Az 1920-as évek elején, miközben Heidegger az élet önátláthatóságának filozófiája felé tart – kutatva, keresve, meghatározva saját álláspontját –, ebbe az időszakba esik barátságának kezdete Karl Jaspersszel, aki szintén a filozófia újrakezdését keresi. Ez egy finom barátság kezdete két kezdő között.

1920 tavaszán találkoztak először a Husserl-házban tartott egyik összejövetelen. Tizennyolc hónapnyi óvatos tapogatózás után végül 1922 nyarán úgy érezték, hogy „egy ritka és eredeti szellemi fegyvertársi közösség tudatában” egyesültek (Heidegger Jaspersnek, 1922. június 27.). Már az első találkozásukat is az akadémiai rituálékkal szembeni közös ellenállás jellemezte. Jaspers visszatekintve így írja le a Husserl-házban töltött estét *Filozófiai önéletrajzában:*

> 1920 tavaszán a feleségemmel néhány napot Freiburgban töltöttünk…
> Husserl születésnapját ünnepelték. Egy meglehetősen nagy társaság ült a kávézóasztal körül. Frau Husserl Heideggert úgy emlegette, mint a „fenomenológiai gyermeket”. Elmeséltem, hogy egyik diáklányom, Afra Geiger, egy kiemelkedő egyéniség, Freiburgba jött, hogy Husserlnél tanuljon. A szemináriumába való felvételi szabályok szerint azonban elutasította őt. Így mindketten – ő és a lány – az akadémiai szabályok merevsége miatt elveszítettek egy jó lehetőséget, mert Husserl nem vette a fáradságot, hogy magát a személyt is megismerje. Heidegger ekkor hevesen közbevágott, és megerősítette, amit mondtam. Ez afféle szolidaritás volt a két fiatalabb férfi között a „tiszta elvek” tekintélyével szemben… Aznap délután a légkört nem éreztem jónak. Mintha valami kispolgári, valami fojtogató, valami hiányozna belőle, ami lehetővé tenné a szabad, személyes találkozást, a szellemi szikrát… Csak Heidegger tűnt másnak. Felkerestem őt, kettesben ültem vele a dolgozószobájában, láttam a Lutherrel kapcsolatos munkáját, éreztem munkájának intenzitását, és együttérzést éreztem erőteljes, szűkszavú beszédmódja iránt.[119]

Karl Jaspers, aki hat évvel volt idősebb Heideggernél, akkoriban a hivatásos filozófusok szemében kívülállónak számított. Orvosi ember volt, a pszichiátriából jött; 1913-ban szerzett nevet magának a *General Psychopathology című könyvével, amely hamarosan alapművé vált ezen* a területen. Jaspers azonban lassan eltávolodott az orvostudománytól. Kezdte felismerni – nagyrészt a klinikai határesetek révén –, hogy a lelki elemet nem lehet megfelelően megérteni a természettudományok felé hajló pszichológia keretein belül. Még azon pszichológia területén maradva is ösztönzést kapott Dilthey megértésmódszertanából és a tudatjelenségek fenomenológiai óvatosságú leírásából. A döntő áttörés azonban Max Weber és Kierkegaard felől érkezett.

Jaspersre nagy hatást gyakorolt Max Weber szigorú megkülönböztetése a tényszerű kutatás és az értékítélet között. Akárcsak Weber, meg volt győződve arról, hogy a téves tudományos igényeket meg kell cáfolni, de – és itt túl is lépett rajta – úgy vélte, hogy az értékítéletek területe, vagyis az életben vállalt személyes felelősség egyaránt igényli és képes is az önmegvilágításra. Ez, bár nem lehet „tudományos”, mégis több, mint pusztán magánjellegű elmélkedés vagy vallás.

---

[119] K. Jaspers, Filozófiai önéletrajz, 92.

Jaspers azokat a „életerőket” akarta átláthatóvá tenni, ahogy Weber nevezte őket, amelyek minden döntés alapját képezik. Ehhez a fajta filozofáláshoz, amelyet később „egzisztenciális megvilágításnak” nevezett, Jaspers a nagy mintát Kierkegaardban találta meg. Weber kivette a filozófiát a természettudományok testéből, és ezzel felszabadította; Kierkegaard pedig visszaadta neki egzisztenciális érzelmét. Karl Jaspers így látta ezt.

Az *Ideológiák pszichológiája című műve,* amely 1919-ben jelent meg, a pszichológiáról a filozófia felé való átmenetet jelentette az „egzisztenciális megvilágosodás” értelmében; hatása messze túlnyúlt a szaktudományos világon. Weber eszmetípusképzési módszerét alkalmazva Jaspers megvizsgálta azokat a „magatartásformákat és világképeket”, amelyek az olyan alapvető problémákból fakadnak, mint a szabadság, a bűntudat és a halál, és amelyek sajátos lenyomatukat adják egy korszak filozófiai konstrukcióinak. Leíró módon, mintegy „kívülről” szemlélve Jaspers tipológiát alkotott e világképekről és magatartásformákról, bár nem történeti vagy tudásszociológiai szándékkal. Arra sem törekedett, hogy valami olyasmit ragadjon meg, mint a „teljes tudat”, amely állítólag minden ilyen mintázat alapját képezte – ez a kérdés akkoriban népszerű volt a neokantiánusok körében. Bár Jaspers könyvét néha történeti, tudásszociológiai vagy neokantiánus értelemben értelmezték, ez nem állt szándékában. Jaspers-t az foglalkoztatta, hogy milyen formákban valósíthatja meg magát a lét, hogyan vallhat kudarcot, és min bukhat hajótörést. A szabadság mozgását próbálja követni, de ugyanakkor a szabadságtól való félelmet is, illetve azt a hajlamot, hogy az ember egy „biztonságosnak vélt” elvek és kijelentések kapszulájába zárkózzon. Leginkább a „határhelyzetekben” (halál, szenvedés, véletlen, bűntudat, küzdelem) megnyilvánuló viselkedési és gondolkodási mintázatok érdekelték, amelyekben felszínre kerül a szabad, önmagáért felelős életvállalás kalandossága. „Minden” – írja Jaspers erről a könyvről az *Önéletrajzában* – „olyan volt, mintha gyors fogással ragadtam volna meg… Az egész hangulata átfogóbb volt annál, mint amit sikerült kimondanom.”[120]

Ezzel a könyvvel új hang jelent meg a filozófiában. A közönség visszhangja olyan nagy volt, hogy Jasperst, bár nem rendelkezett filozófiai doktorátussal, 1921-ben kinevezték a heidelbergi filozófia tanszékre. Ám helyzete továbbra is kétértelmű maradt. A természettudósok árulónak tekintették, olyannak, aki eladta magát a pontatlannak, a filozófiának, míg a filozófusok pszichológusnak tartották, erős prédikációs hajlammal. Jaspers-t ez nem zavarta. Úgy érezte, hogy „úton van a nyitottság felé.”

Ebben a helyzetben találkozott Jaspers és Heidegger. És Jaspers túlságosan is jól érti Heideggert, amikor 1921. augusztus 25-én írt levelében így jellemzi saját munkáját: „Hogy én is ki fogok-e jutni a szabadba, nem tudom; már az is valami lesz, ha legalább eljutok odáig, hogy elinduljak” (BwHJ, 25).

1919 óta Heidegger Jaspers könyvének recenzióján dolgozott. 1921 júniusában elküldte azt Jaspersnek; a munka időközben terjedelmes értekezéssé nőtte ki magát, amely pusztán a terjedelme miatt nem jelenhetett meg a tervek szerint a *Der Göttingische Gelehrte Anzeiger című folyóiratban,* és végül csak 1973-ban került publikálásra.

Heidegger sok dicsérettel kezdi a könyvet, de hamarosan, bár óvatosan megfogalmazva, kritikába kezd. Azt állítja, hogy Jaspers nem ment elég messzire. Jaspers „a” létmegvalósításról írt, de saját reflexióit nem „helyezte bele” ebbe a létmegvalósításba. Arra törekedett, hogy

---

[120] uo., 34.

megőrizze szabadságát az ideológiák kapszuláival szemben, és hogy a személyes lét magjára utaljon, de ezek a hivatkozások maguk is ideológiákká válnának, ha az önlét mélyén rejlő alkotó szabadságot mint jelenvalót írná le, vagyis végső soron mint tudományosan igazolható tényt. „Az igazi önszemlélet – írja Heidegger a recenzió végén – csak akkor szabadulhat fel értelmesen, ha jelen van, és csak egy szigorú felébredtségben van jelen, és csak úgy ébredhet fel valóban, ha a Másikat bizonyos módon könyörtelenül a reflexióba hajtjuk… Reflexióba hajtani, figyelmet ébreszteni csak akkor lehet, ha az ember maga is végigvezet egy szakaszt az úton" (W, 42). De az ember csak akkor vezethet az úton, ha magára vállalja a filozófia „ügyét". A filozófia „ügye" azonban „maga a filozofáló ember és (az ő) hírhedt nyomorúsága" (W, 42).

Jaspersnek nem volt oka magára vennie a nyomorúságra tett utalást; a kontextusból világosan kiderült, hogy itt egyfajta antropológiai nyomorúságról volt szó. Jaspers ezért nem neheztelt a recenzió miatt, de mégis tanácstalan volt. Mit értett Heidegger azon a követelményén, hogy az embernek nem „a" lét megvalósításáról kell filozofálni, hanem „belőle kiindulva"? Vagy Heidegger félreértette őt, és nem vette észre, hogy ő már azon az úton jár, amelyre Heidegger utalt, a filozófia mint „önsanyargatás" **(Selbstbekümmerung)* – Heidegger szava – útján; vagy pedig Heidegger teljesen mást értett ezen az úton, amely esetben javaslatai nem voltak kielégítőek. Jaspers mindenesetre nem látta, hogyan szándékozik Heidegger előrehaladni a saját útján. Mégis megmaradt az az érzés, hogy ugyanazon az úton haladnak. 1921. augusztus 1-jén Jaspers ezt írja Heideggernek:

„Véleményem szerint az Ön recenziója, mind közül, amelyeket olvastam, az, amelyik a legmélyebbre ás az eszmék gyökeréig. Ezért mélyen megérintett. Ugyanakkor még mindig hiányolom … a pozitív módszert. Olvasva mindig éreztem az előrelépés lehetőségét, de aztán csalódtam, és úgy gondoltam, hogy én is eljutottam már idáig" (BwHJ, 23).

Válaszában Heidegger a recenzióját „nevetséges és gyenge kezdőmunkának" nevezte; azt mondta, hogy egyáltalán nem hiszi, hogy „bármennyivel is előrébb lenne [Jaspersnél], különösen mivel elhatároztam, hogy néhány kitérőt teszek" (1921. augusztus 5., BwHJ, 25). A levelezés egy évre szünetel. Aztán 1922 nyarán Jaspers meghívja Heideggert néhány napra Heidelbergbe: „Bizonyára kellemes lenne, ha néhány napig a megfelelő időpontokban filozofálhatnánk, és kipróbálhatnánk, megerősíthetnénk a 'bajtársiasságunkat'. Ahogy elképzelem, együtt laknánk – mindegyikünk a saját szobájában, a feleségem nincs itthon – mindenki azt csinálna, amit akar, és az étkezéseken kívül akkor találkoznánk és beszélgetnénk, amikor kedvünk tartja, különösen esténként, vagy ahogy éppen adódik, minden kényszer nélkül" (1922. szeptember 6., BwHJ, 32).

Heidegger elfogadja a meghívást, és egyikük sem fogja soha elfelejteni azokat a szeptemberi napokat. Ezekből az emlékekből fognak táplálkozni, mert hamarosan barátságukat már semmi más nem fogja fenntartani. A filozófiai intenzitás, a barátságos, nyugodt légkör, az a hirtelen érzés, hogy közös útra keltek és új kezdetet éltek át – Jaspers számára, ahogy utólag írja, mindez „elsöprő" volt. Felejthetetlen módon Heidegger „közelivé" vált számára. És Heidegger, ezek után a szinte szent beszélgetések után, ezt írja neki: „Az a nyolc nap nálad folyton velem van. Azoknak a napoknak a hirtelen, kifelé semmitmondó eseménytelensége… az érzelgősségtől mentes, nyers lépés, amellyel a barátság ránk talált, a mindkét oldalon önmagában biztos bajtársiasság növekvő bizonyossága – mindez számomra kísérteties, abban az értelemben, ahogyan a világ és az élet kísérteties a filozófus számára" (1922. november 11., BwHJ, 33).

Annyira inspiráló volt ez a barátság a kezdeti szakaszában, hogy Jaspers javasolta egy folyóirat alapítását, amelybe csak ketten írnának, a filozófia egyfajta „fáklyájaként". Eljött az idő, hogy hangot emeljenek a kor „filozófiai pusztasága" ellen, a professzori filozófiával szemben: „Nem fogunk szónokolni, de a vita könyörtelen lesz" (1922. november 24., BwHJ, 36). Ám ekkor Jaspers professzor eszébe jut, hogy Heideggernek még nincs tanszéke; ezért a folyóirat projektjének várnia kell, amíg Heideggert kinevezik egyre. Ilyenek a professzorok aggodalmai.

Van még egy akadálya a projektnek – a két férfi még nem teljesen biztos a saját helyzetében ahhoz, hogy megnyithassák a kampányt. Jaspers: „Mi magunk sem tudjuk még, mit akarunk; azaz mindkettőnket egy olyan tudás hordoz, amely még nem létezik kifejezetten" (1922. november 24., BwHJ, 36). Heidegger pedig így válaszol, hogy már az is sokat jelent, ha ő maga „biztosabbá válik a megfelelő fajta konkrét bizonytalanságban" (1923. július 14., BwHJ, 41).

Valójában 1922 nyara és 1923 nyara között Heidegger fontos lépéseket tesz önmaga tisztázása felé. Elkezd kirajzolódni a *Lét és idő* körvonala. Ezek fellelhetők a szöveggyűjteményben, *Fenomenológiai értelmezések Arisztotelészhez: Tájékoztató a hermeneutikai helyzetről* (egy gyűjtemény, amelyet csak 1989-ben fedeztek fel újra), amelyet 1922 végén küldött el Marburgba pályázata mellé; valamint az 1923-as „Ontológia" előadásokban, amelyeket utolsó freiburgi szemeszterében tartott, mielőtt átvette a marburgi professzori tisztséget.

A *Fenomenológiai értelmezések* óriási benyomást tett Marburgban. Paul Natorp „zseniális elképzelésnek" tartotta, és Hans-Georg Gadamer számára, aki akkoriban Natorp doktorandusza volt, és engedélyt kapott a kézirat megtekintésére, ez „valódi inspiráció" volt. A szövegnek akkora „hatása" volt, hogy Gadamer úgy döntött, a következő szemeszterre Freiburgba megy, hogy hallgassa Heideggert, majd utána visszakövesse őt Marburgba.

Az 1923 nyarán tartott ontológiai előadássorozatnak hasonlóan erőteljes benyomást kellett keltenie. Számos olyan férfi ült akkor *Privát-docens* Heidegger lábainál, akik később nevet és rangot szereztek a filozófiában, és Heideggert ekkor már a filozófia titkos királyának kezdték tartani, egy sváb posztóruhás királynak. Köztük volt Gadamer, Max Horkheimer, Oskar Becker, Fritz Kaufmann, Herbert Marcuse és Hans Jonas.

Heidegger az Arisztotelész-kéziratában tömören meghatározza filozófiai szándékát: „A filozófiai kérdés tárgya az emberi lét, a kérdés pedig annak Létének jellegére irányul" (DJ, 238). Első pillantásra ez a meghatározás egyszerűnek tűnik. Hiszen mi mást tehetne a filozófiai kutatás, vagy mi mást tett eddig, mint hogy az emberi létet vizsgálja?

Kétségtelen, hogy a filozófia története során az emberi létezésen kívül más kérdéseket is vizsgált. Éppen ezért vált szükségessé Szókratész tiltakozása, amikor megpróbálta visszaterelni a filozófiát az ember önmagával való törődéséhez. És ez a feszültség a filozófiatörténetben mindmáig megmarad a között a filozófia között, amely Istent és a világot próbálta kifürkészni, és a között, amely az emberi létezésre összpontosít. Milétoszi Thalész, aki az eget nézve a kútba esett, valószínűleg ennek a konfliktusnak az első megszemélyesítője. Heidegger filozófiájában a létezés még mindig a zuhanás folyamatában van.

Első pillantásra hasonlóképpen a „Lét jellege" kifejezés sem tűnik problémásnak. Mit is fedezhetne fel az ember egy tárgy vizsgálatakor, ha nem annak lényegét, a létét? Egy molekula Lét jellege – vajon nem azokból az elemekből áll, amelyekből felépül, a kémiai reakciók

természete, a szervezetben betöltött funkciója és így tovább? Egy állat Lét jellege – nem a felépítésében, viselkedésében, az evolúcióban elfoglalt helyében fedezzük ezt fel?

Így értelmezve a „Lét jellege" kifejezés elhalványul; ekkor egyszerűen mindent magában foglal, amit egy tárgyról tudhatunk. Az ilyen tudás szükségszerűen a különbségek tudása – annak, hogy az egyik molekula miben különbözik a másiktól, hogy az egyik állat miben különbözik egy másik állattól vagy a növényektől, illetve az Embertől. A „Lét jellege" összefoglaló fogalom egy „Lét-jellegek" sokaságává válik.

Ebből a nézőpontból egyrészt ott van a tudni akarás hozzáállása, amely önmagában változatlan marad, másrészt pedig a különböző lehetséges tárgyak, amelyekről az ember tudni akar valamit – vagyis amelyek Lét-jellegét fel akarja tárni, függetlenül attól, hogy az egyes esetekben mi a szándék vagy cél.

A tudományok természetesen már régóta, legalábbis Kant óta felismerték, hogy a különböző tárgyakat különböző módszerekkel kell megközelíteni. Ez különösen a természet és az ember két „világára" vonatkozik – amennyiben az ember több mint természet, egy kultúrát létrehozó és így önmagát létrehozó lény. A neokantiánusok hívták fel a figyelmet a humán- és a természettudományok módszertani különbségére. Windelband szerint a természettudományok az általános törvényeket keresik, a humán tudományok pedig az egyedi megértésére törekszenek. Másképp fogalmazva, Rickert szavaival: a természettudomány a tényeket vizsgálja, míg a humán tudomány az értékeket. Heidegger számára azonban ez a lét különböző karaktereinek felismerése még közel sem elég radikális. Amit ő maga céloz, azt Arisztotelész-kéziratában egyetlen, rendkívül tömör és ezért nagyon nehéz mondatban fogalmazza meg, amelyet először idézek, majd az ontológiai előadások segítségével röviden megjegyzek: „A filozófiai kérdezés e fundamentális iránya nem kívülről van rárakva vagy ráerőszakolva a kérdezett tárgyra, hanem úgy kell érteni, mint a tényszerű élet alapvető életszerűségének explicit megragadását, amely oly módon van, hogy létezésének konkrét kibontakozásában saját létével törődik, és még akkor is, ha önmaga elől kitér" (DJ, 238).

Nem „kívülről rákényszerítve" – Heidegger a fenomenológiai elvet kívánja alkalmazni, miszerint azt, amit vizsgálni akarunk, lehetőséget kell adni, hogy „önmaga mutatkozzék meg", az egész lét vizsgálatára. Az ontológiai előadások ezért nagyon részletesen foglalkoznak azzal az előzetes megfontolással, hogyan lehet helyesen beszélni az emberről – ám hamarosan kiderül, hogy ezzel az előzetes megfontolással máris a probléma magvára jutunk.

Ha – mondja Heidegger – egy „tárgyhoz" közelítünk azért, hogy felfedezzük, mi is az valójában; ha meg akarjuk érteni a „létjelentését" *(Seinssinn),* először be kell lépnünk a „megvalósítási jelentésbe" *(Vollzugssinn),* amelyből egyedül levezethető a létjelentése. Bárki, aki egy idegen kultúrából érkezik gazdasági életünkbe, és még nem képes megragadni annak megvalósítási jelentését, képtelen lesz megérteni a pénz létjelentését, még ha meg is érinti, vagy a kezében leméri. Vagy: a zene zaj marad, ha nem állunk a zene megvalósítási jelentésében. Ez ugyanúgy érvényes a lét különböző területeire – művészetre, irodalomra, vallásra, képzetes számokkal való számításra, vagy éppen a futballra. Ezek a megfontolások továbbá – *e contrario érveléssel* – rámutatnak a redukcionista módszer szemellenzős voltára is. Ha azt mondjuk: a gondolkodás az agy fiziológiájának funkciója, vagy a szerelem a mirigyek váladékának funkciója, akkor kijelentést teszünk a gondolkodás és a szerelem létéről anélkül, hogy magunkat behelyeztük volna ezek megvalósításába. A létük jelentése azonban csak ebben a

megvalósításban tárul fel. Megvalósítás nélkül nézve mindez egyáltalán nincs jelen – a játék, a zene, a kép, a vallás.

Ezek a reflexiók fenomenológiai jellegűek. Az a céljuk, hogy tisztázzák, milyen hozzáállás szükséges ahhoz, hogy a „jelenségek" képesek legyenek úgy megmutatkozni, „ahogyan önmagukban vannak". Egy „játék" nem tudja megmutatni magát nem-játékos attitűdben. A szeretet csak a szeretetnek tárja fel magát, Isten csak a hitnek tárja fel önmagát. És Heidegger azt kérdezi: hogyan kell szemlélnünk, hogy az, ami az Ember „van", egyáltalán feltárulhasson?

A válasz csak az lehet, hogy a Lét gondolata, ha meg akarja érteni a Létet, saját megvalósulásának jelentésébe kell helyezze magát. Ezt érti Heidegger az idézett megfogalmazás alatt az Arisztotelész-kéziratában: „a tényleges élet alapvető elevenségének kifejezett megragadása."

Ez a „fundamentális életszerűség" – ahogy Heidegger először hangsúlyosan nevezi – „lét" (egzisztencia). Valami „létezik" – e kifejezéssel általában azt értjük, hogy feltételezzük valaminek a létezését, és ha aztán felfedezzük, hogy a feltételezett valami valóban létezik, azt mondjuk, hogy tényleg van. Galilei számításai alapján feltételezte, hogy a Jupiternek kell hogy legyen egy holdja, majd teleszkóp segítségével később meg is találta ezt a Jupitert kísérő holdat, amely „létezik". Ám Heidegger éppen ezt a „valóban jelen van" értelemben vett létezést kívánja kizárni. Ő a kifejezést tranzitív értelemben használja: a létezés nem puszta jelenlét, hanem önmagunk létezése; nem csupán élünk, hanem „vezetnünk" is kell az életünket. A lét egy létmód, pontosabban: a „lét, amely önmaga számára hozzáférhető" (DJ, 245). A lét valami olyan, ami van, és ami – a kövekkel, növényekkel vagy állatokkal ellentétben – önmagához viszonyul. Nemcsak „van", hanem tudatára is ébred annak, hogy „itt van". Csak e tudatosság révén tárulhat fel számunkra az aggodalom és az idő teljes horizontja. A létezés tehát nem puszta jelenlét, hanem megvalósulás, mozgás. Hogy ez a felismerés mennyire megérintette magát Heideggert, kiderül egy 1921-ben Karl Löwithnek írt leveléből: „Csak azt teszem, amit tennem kell, és amit szükségesnek tartok, és azt is annyira, amennyire erőm engedi. Nem díszítem fel filozófiai munkáimat holmi, a homályos történelmi jelenhez illő kulturális elvárásokkal… Saját 'én vagyok'-omért és saját szellemi eredetemért dolgozom. Ebből a fakticitásból fakad az 'Egzisztencia' dühe."[121]

A létezés megvalósításának jelentése a (fentebb leírt) létezés átmeneti értelemben, vagyis ugyanazt jelentve: a tényszerű élet, mint érintett, szenvedő, önmagát kirajzoló élet az időben. Az emberi lét csak a megvalósítás jelentéséből válik érthetővé, de nem akkor, ha tárgyként helyezzük magunk elé. A létfilozófia, ahogyan Heidegger elképzeli, és ahogyan néhány évvel a *Lét és idő előtt vázlatosan felrajzolta,* nem a lét felett álló szemlélőként működik, hanem e lét kifejeződése, szerve. A filozófia az érintett élet jelenléttel bíró cselekvése. A filozófia e végső lehetősége – mondja Heidegger ontológiai előadásaiban – a „lét éber öntudata" (GA 63,15), ami azt jelenti, hogy rajtaüt „ott, ahol önmagát kerüli el" (DJ, 238). Ez azt jelenti, hogy átláthatóvá tesszük az élet „hanyatlásra való hajlamát", elvágjuk a feltételezett stabilitáshoz vezető menekülőútjait, és bátorsággal átadjuk magunkat az élet nyugtalanságának annak tudatában, hogy minden feltételezett tartósság, szilárdan megalapozott, kötelező jellegű dolog nem más,

[121] K. Lowith, Az életem Németországban 1933 előtt és után, ford. E. King, 31.

mint valami felöltöztetett, egy maszk, amelyet a lét magára ölt, vagy hagy, hogy magára öltsenek az „általános vélekedések”, az elterjedt erkölcsi nézetek és értelmezések által.

A „lét önmagára való ébersége” Heidegger szerint a filozófia legfőbb feladata. De mivel ez az igazság nem engedi, hogy felfedezzünk egy valódi ént, hanem egyszerűen visszalök minket abba a nyugtalanságba, amelyből próbálunk elmenekülni, létezik a „filozófiától való félelem” (GA, 19). Heidegger számára ezekben az években a filozófia nyugtalanságot kelt. A filozófiától való félelem a szabadságtól való félelem. A „szabadság” helyett Heidegger ekkor még a tényleges élet „lehetőségéről” beszél.

A heideggeri értelemben vett filozófia tehát az aggódó és gondoskodó lét együttes megvalósítása, ugyanakkor szabad mozgás és a szemlélete annak a ténynek, hogy a lehetőségek birtoklása az emberi valóság része. A filozófia tehát nem más, mint éber lét, és így éppoly problematikus és éppoly halandó, mint maga ez a lét.

A legjobb, amit a filozófiáról, beleértve Heidegger filozófiáját is, el lehet mondani, az az, hogy egy olyan esemény, amely – mint minden létezés – megvan a maga ideje.

MARBURG EGYETEM ÉS HANNAH ARENDT, A NAGY SZENVEDÉLY

Heidegger először 1920-ban pályázott professzori állásra a marburgi egyetemen. Akkoriban csupán tiszteletbeli említést kapott és harmadik helyen végzett; bár a fiatal *Privatdozent* igen ígéretesnek tűnt, úgy vélték, még nem publikált eleget. Amikor 1922 nyarán ismét felmerült a marburgi kinevezés lehetősége – ezúttal úgynevezett rendkívüli tanári állásra –, Heidegger még mindig nem jelentetett meg újabb munkát. Hírneve azonban, amely kizárólag az oktatásán alapult, addigra annyira megnőtt, hogy Paul Natorp, a neokantiánus marburgi filozófiai iskola vezetője, 1922. szeptember 22-én írt Husserlnek, miszerint Marburg „új szemmel fogja megnézni Heideggert", nemcsak Husserl lelkes ajánlása, hanem „amit a legújabb munkájáról hallottam" alapján is.[122] Natorp érdeklődött, vajon Heidegger készít-e elő valamilyen publikációt, amit meg lehetne tekinteni. Husserl továbbította a kérdést Heideggernek, aki – ahogy Jaspersnek írta – „három hétre leült", összefoglalta saját Arisztotelész-tanulmányát, írt hozzá egy rövid bevezetőt, majd a hatvanoldalas kéziratot elküldte Marburgba. A mű címe ez volt: „Fenomenológiai értelmezések Arisztotelésznél (A hermeneutikai helyzet bemutatása)".

„Marburgban is célba talált a munka" – írta Heidegger Jaspersnek 1922. november 19-én. Valóban, Natorp értesítette Husserlt, hogy ő és Nicolai Hartmann, aki befolyásos ember volt Marburgban, „a legnagyobb érdeklődéssel olvasták Heidegger összefoglalóját, és benne … figyelemre méltó eredetiséget, mélységet és szellemi szigort találtak"[123]. Natorp úgy vélte, Heidegger esélyei nagyon jók.

Ezzel egyidőben a göttingeni egyetem is érdeklődést mutatott Heidegger iránt. Ott Georg Misch szinte túláradóan pozitív értékelést adott. Heidegger – írta – „abszolút eredetiséget mutat, amely saját fejlődéséből és az emberi élet történetiségének tudatából fakad."[124]

Göttingenben azonban Dilthey vejének, Mischnek a dicsérete kevés hatást gyakorolt, annak ellenére, hogy Husserl is támogatta Heideggert, nemcsak a marburgi, hanem egykori göttingeni professzori kinevezéséhez is. Esélyei végül Marburgban tűntek jobbnak. Heidegger azonban – aki tanársegédi csekély fizetéséből már nem tudta eltartani négytagúvá bővült családját (ezért Elfridének munkát kellett vállalnia az oktatásban) – továbbra is szkeptikus maradt. Jaspersnek ezt írta: „A végtelen tánc, amibe belevonnak, a félig-meddig kilátások, a dicséret és hízelgés stb. – az ember végül szörnyen kimerül" (1922. november 19., BwHJ, 34)[125]. Heidegger azonban végül sikerrel járt. 1923. június 18-án felajánlották számára a „társult professzori állást, teljes jogú professzori státusszal"[126], amiről másnap büszkén számolt be Jaspersnek.

---

[122] H. Ott, Martin Heidegger, ford. A. Blunden, 154.

[123] Uo., 124.

[124] V. Farias, Heidegger és a nácizmus, szerk. J. Margolis és T. Rockmore, 57.

[125] H. Ott, Martin Heidegger, 124.

[126] Uo.

Egy évvel korábban Jaspers és Heidegger „harci szövetséget” kötöttek. Szándékukban állt kiadni egy filozófiai folyóiratot, amely könyörtelenül szembenézne a kor filozófiai szellemével; a tervet azonban félretették, mert Heidegger még nem állt elég biztosan a lábán. Bár ez mostanra megváltozott, a két férfi nem élesztette fel a folyóirat tervét. Heidegger azonban harcias lett, amit a Jaspershez 1923. július 14-én írt levelében nem lehetett figyelmen kívül hagyni. A frissen kinevezett professzor vidám haraggal támadt céhtársaira. Vetélytársáról, Richard Kronerről, aki az ajánlási listán harmadik helyen szerepelt, így írt: „Még soha nem találkoztam ilyen nyomorult emberrel – most úgy sajnáltatja magát, mint egy öregasszony –, az egyetlen jótett, amit még vele szemben gyakorolni lehetne, az lenne, ha még ma megvonnák tőle a *venia legendi-t* (a *Dozent státuszát).*” Kroner – mondta – megígérte Nicolai Hartmannak, hogy ha kinevezik, úgy fogja hallgatni az előadásait, mint egy diák. „Én bizony nem fogom ezt tenni” – írta Heidegger Jaspersnek –, „de jelenlétemmel pokollá teszem az életét; egy teljes, tizenhat fős harci különítmény jön velem.”[127]

Ugyanebben a harcias hangnemben idézi fel Heidegger ismét a Jaspersszel kötött harci szövetségét, amelynek (mint mondja) most jött el a megvalósulásának pillanata: „Sok bálványimádást kell kiirtani – vagyis a jelenkori filozófia különféle sámánjait le kell leplezni szörnyű és nyomorúságos mesterségükkel együtt – még életükben, hogy ne gondolják, már elérkezett velük Isten országa.”

Bár Heidegger nyilvánosan még mindig Husserlt nevezi tanárának, és bár továbbra is élvezi támogatását, már annyira eltávolodott tőle, hogy egy Jaspersnek írt levelében a megrágalmazott sámánok közé sorolja őt:

> Kétségtelen, hogy tudod, Husserl meghívást kapott Berlinbe; rosszabbul viselkedik, mint egy *Privatdozent*, aki összekeveri a *professzori állást az örök üdvösséggel*… Husserl teljesen összeomlott – ha egyáltalán valaha is egyben volt –, amit mostanában egyre inkább kétségbe vonok. Ide-oda ingadozik, és olyan közhelyeket mond, amelyek az embert sírásra késztetik. A „fenomenológia megalapítójának” küldetéséből él; senki sem tudja, hogy ez micsoda – aki itt volt egy félévig, az rájön, mi történik. Kezd gyanakodni, hogy az emberek már nem követik… És egy ilyen ember reméli ma megmenteni a világot Berlinben.

Valójában Husserl nem fogadta el Ernst Troeltsch berlini tanszéki kinevezésére szóló hízelgő meghívást. Úgy tűnik, számára nem volt olyan égető szükség Berlinbe menni, hogy megmentse a világot, mint ahogy azt Heidegger feltételezte. Vannak jelek, hogy Heidegger saját ambícióit vetítette ki egykori tanárára. Ez a harcias hangvételű levél Jaspersnek jól mutatja, mennyire élvezte Heidegger már ekkor azt a szerepet, mint egy Héraklész, aki kész megtisztítani a filozófia Augiász istállóit. Hát nem pontosan ez az az üdvözítő attitűd, amelyet Heidegger Husserlnek tulajdonít? Ebben a Jaspersnek írt levélben kétségtelenül belemerül a „filozófia alapvető reformjának” és a „forradalomnak” a fantáziáiba. Abban a nyárban fedezi fel Heidegger, hogy ő maga Heidegger.

A nyári szemeszter ontológiai előadásai, amelyek az utolsók voltak Freiburgban, nagy önbizalommal telítettek. Tele lelkesedéssel mondja Jaspernek: „A világra hagyom a könyveit és az irodalmi felhajtását, és ehelyett a fiatalokat szerzem meg – a ‘szerzem meg’ azt jelenti, hogy

---

[127] Uo.

erőteljesen magamhoz ragadom őket –, úgyhogy egész héten ‘nyomás alatt’ vannak; néhányan ezt nem bírják – ez a legegyszerűbb szelekciós módszer –, néhánynak két-három szemeszterre van szüksége, mire megérti, miért nem engedek semmilyen lustaságot, sem felületességet, sem csalást, sem frázisokat – legkevésbé a ‘fenomenológiai’ frázisokat… A legnagyobb örömöm, hogy itt példamutatással változást idézhetek elő, és hogy most szabad vagyok” (1923. július 14., BwHJ, 41).

A pénzügyek terén azonban még nem érzett ugyanakkora magabiztosságot. Mekkora fizetést kérhetett? Járt neki lakás, költözési támogatás? Jaspers igyekezett mérsékelni az elvárásait: „A fizetésedet illetően aligha tudsz majd követeléseket támasztani” (1923. június 20., BwHJ, 39).

Valamivel azelőtt, hogy Marburgba költözött volna, Heidegger vásárolt egy kis telket Todtnaubergben, ahol egy nagyon szerény kunyhót építtetett. Maga nem vett részt az építkezésben. Elfride szervezett és felügyelt mindent. Ettől kezdve Todtnauberg lett a világtól való visszavonulásának helye, és egyben filozofálásának magaslati pontja. Onnan minden út lefelé vezetett.

Heidegger 1923 őszén érkezett Marburgba; 1928 nyár végén hagyta el a várost, hogy Freiburgban Husserl utódja legyen. A marburgi öt évről alkotott véleménye változó volt. Jaspersnek így írt marburgi tartózkodása végén: „Nem tudok neked semmit felsorolni, ami Marburg mellett szólna. Egyetlen órára sem voltam itt boldog” (1928. május 13., BwHJ, 96). Távolabbról visszatekintve azonban Heidegger egy magánbeszélgetésben úgy jellemezte ezeket az éveket, mint élete „legizgalmasabb, legösszpontosítottabb és legeseménydúsabb” időszakát, valamint „legboldogabb” éveit.[128]

Heideggernek a marburgi időszakáról írt negatív értékelése, Jaspershez intézett levelében, taktikai vonatkozással is bírt. Jaspers ekkor éppen fontolgatta, hogy elhagyja Heidelberget, és kíváncsi volt, vajon Heidegger tanácsolná-e neki a marburgi költözést. Ezt azonban Heidegger nem tudta megtenni, mivel nemcsak az egyetem helyzete, hanem a Marburg és Todtnauberg közötti ingázás is azzá tette ezeket az éveket számára, hogy rendkívül termékenyek legyenek. Volt azonban egy másik tényező is, amelyet Heidegger nem akart Jaspersnek felfedni. Hamarosan erre is visszatérünk.

Marburg főként protestáns, kicsi, vidéki város, ősi egyetemmel. 1927-ben ünnepelte négyszázadik évfordulóját. Ezen az alkalmon – ahogyan Hermann Morchen beszámol róla – lehetett látni, amint Heidegger szokatlan frakkban és komor arccal belépett a katolikus templomba, ahová egyébként nem járt, miközben az évfordulós istentiszteletet a református templomban tartották. A szemeszterek közötti szünetekben a kis egyetemi város kiürült és elcsendesedett, de ezekben az időkben Heidegger úgyis a todtnaubergi kunyhójában tartózkodott. Marburg átlátszó hely volt: mindenki ismert mindenkit. Jó terep volt az intrikáknak, a kisvárosi pletykáknak, a klikkek kialakulásának és az apró különbségek nárcizmusának. Egy kis világ, amely mivel „a műveltek” uralták, nagynak hitte magát. Heidegger ezt írta Jaspersnek: „Az egyetem unalmas. A diákok tiszteletreméltók, különösebb motiváció nélkül. És mivel sokat foglalkozom a negativitással, itt a legjobb lehetőségem van tanulmányozni a ’Semmi’ megjelenését.” (1926. december 2., BwHJ, 69.)

---

[128] H. Morchen, „Feljegyzések.”

Marburgban nem volt társasági élet, de Heidegger amúgy sem tulajdonított jelentőséget az efféle dolgoknak. Ennek ellenére olykor megjelent Frau Geheimrat Hitzig házában, ahol az akadémiai világ minden új érkezőjét ünnepélyesen bemutatták. A szóbeszéd szerint ez a hölgy kilencvenegy Németországban élő rendes professzor vérrokona volt. Volt továbbá egy kör Stefan George csodálói számára, amelynek központja a gazdaságtörténész Friedrich Wolters körül alakult ki. Akik „modern", újrealista vagy baloldali nézeteket vallottak, Richard Hamann művészettörténész házában találkoztak. Rudolf Bultmann vezetett egy csoportot, amelyben hetente egyszer, este nyolctól tizenegyig görög szövegeket olvastak fel; tizenegykor kezdődött a baráti rész, amely szintén szigorú menetrend szerint zajlott – egy óra kifinomult akadémiai pletyka, majd bor és szivar, amikor már a tréfák is megengedettek voltak. A legjobb anekdotákat, ahogy az lelkiismeretes tudósokhoz illik, egy naplóban rögzítették, hogy később is hivatkozni lehessen rájuk. Az olyan személyek, mint Ernst Robert Curtius, aki a *magas polgári* életformához volt szokva, sokat szenvedtek ezektől a körülményektől, és néha átutaztak a közeli Giessenbe, hogy a vasútállomás éttermében egy jó vacsorát élvezhessenek. Mert, ahogy mondani szokta, Marburgban lehetetlen volt jó ételhez jutni.

Ebben a korlátozott egyetemi világban Heidegger nagyon hamar titokzatos csillaggá vált. Előadásait a kora reggeli órákban tartotta, ami nyilvánvalóan nem bizonyult elég visszatartó erőnek, mert mindössze két szemeszter után már 150 hallgató járt az óráira. Gadamer, aki Heidegger érkezéséig Nicolai Hartmann tanítványa volt, arról számol be, hogy Hartmann követői tömegesen pártoltak át Heideggerhez.

Hartmann, a balti báró éjjeli bagoly volt. Délben kelt, és igazán csak éjfélkor elevenedett meg. Vidám társaságot gyűjtött maga köré, akik hajnalig folytatták a vitákat. Gadamer feljegyzi: „Amikor Heidegger Marburgba jött, és reggel hét órára ütemezte az előadásait, elkerülhetetlen lett az összeütközés, és éjfél után már nem sokat értünk Hartmann körében."[129]

Hartmann, aki egészen Heidegger érkezéséig Marburg filozófiai központja volt, és most kiszorítva érezte magát, két évvel később meghívást fogadott el Kölnbe – megkönnyebbüléssel és felszabadulás érzésével. Mielőtt ez megtörtént, a frissen végzett Dr. Gadamer megpróbálta összehozni régi és új tanárait: „Amikor 1924-ben, a legnagyobb szegénységünk idején, egy kis diákfelvonulást kellett megszerveznem egy parasztszekérrel, nemes fogatom volt – Hartmann és Heidegger ugyanazon a rúd mellett. És ugyanabba az irányba húztak! Heidegger az ilyen alkalmakon elbűvölően fiús humorérzéket mutatott. Amikor a visszaúton a szekér már üres volt, hirtelen hagyta, hogy Hartmann húzza egyedül… felugrott a szekérre és kinyitotta az esernyőjét."[130]

Heidegger feltűnő jelenség volt Marburgban a megjelenésével. Téli napokon gyakran lehetett látni, amint vállán a sílécekkel sétált ki a városból. Előfordult, hogy előadásaira is síruhájában érkezett. Nyáron Heidegger híres loden öltönyét és térdnadrágját viselte – ezek voltak az ő felmagasztalt cserkészöltözékei. A diákok ezeket a ruhákat „egzisztenciális öltönynek" nevezték.

---

[129] H. G. Gadamer, Filozófiai tanulóévek, ford. R. R. Sullivan, 13.

[130] Idézve G. Neske (szerk.), Emlékezés Martin Heideggerre, 112.

Az öltönyt Otto Ubbelohde festő tervezte, és Gadamer szerint volt benne valami „a paraszt vasárnapi legjobb ruhájának szerény pompájából.”[131]

Heidegger nagyon hamar kapcsolatba került a marburgi Akadémiai Egyesülettel (Akademische Vereinigung Marburg), egy olyan csoporttal, amely kapcsolatban állt a Bundische Jugenddel (Ifjúsági Mozgalom), ellenzett mindenféle diákszövetségi rendszert, elutasította az öregdiákok filiszterségét, a önképzés és a személyes felelősség elvét támogatta, valamint az interdiszciplináris tanulmányok eszményét igyekezett megvalósítani. E kört a Stefan George-követők szigorúságának és a természetjáró mozgalom romantikájának elegye jellemezte. Társadalmi és politikai kérdésekben tagjai inkább baloldaliak voltak, vagy legalábbis kispolgárellenesek. Egy alkalommal, amikor egy diák kijelentette, hogy „személyiséggé” akarja „kinevelni magát”, Heidegger gúnyosan megjegyezte, hogy jobb, ha feladja ezt az ötletet. A szellemi légkör nem volt egészen más, mint amit Thomas Mann *Doktor Faustus-ában leír.* Mannnál Adrian Leverkuhn és barátai nagy vitákat folytatnak Istenről és a világról, miközben túrázásaik éjszakáit pajtákban töltik, „afféle tanult nyelvet használva, teljesen öntudatlanul, mennyire fellengzősen hangzanak, fennkölt és színpadias kifejezéseket hajigálva művészi könnyedséggel és önelégültséggel. ‘Az élet természetes viszonyai’, ‘teonóm szankciók’: ezek voltak a finomságaik. Ínyencek módjára fejtegették a ‘lét problémáját’, beszéltek a ‘isteni szféráról’, vagy az ‘akadémiai szféráról’; a ‘strukturális elvről’, a ‘dialektikus feszültség feltételéről’, ‘egzisztenciális megfelelésekről’ és így tovább.”[132]

Heidegger néhány előadást tartott az Akadémiai Egyesületben. Még nagyobb hangsúlyt helyezett a csoportban gyakorolt szigorúságra azzal, hogy kijelentette: az egzisztenciális problémákat, minden másnál inkább, „a fogalom jeges hidegségével” kell kezelni. Még a diákokat is meghívta a házába, egyszer például Mikulás-ünnepségre. Volt közös éneklés, Frau Elfride sütött egy tortát, és maga a Mikulás is megjelent. Hermann Morchen, aki feljegyezte az eseményt, megkapta Hegel *A szellem fenomenológiája című művének egy példányát.* Heidegger és a diákok együtt is kirándultak, sátorral és gitárral. A körhöz tartozó diákok ellátogathattak Heideggerhez a todtnaubergi kunyhójába is. Ott a filozófia titkos királya a Bundische Jugend szellemében tartott udvart. A nyári napfordulón tűzkerekeket gurítottak le a dombról. Heidegger erőteljes szavakat kiáltott utánuk. Néha a kunyhó előtti réten egy fahalmot gyújtottak meg, és beszédet tartott. „Ébren lenni az éjszakai tűznél…” – kezdte egyszer, majd a következő mondattal máris visszatért szeretett görögjeihez. Parmenidész Todtnaubergben.

Arnold von Buggenhagen, aki Heidegger tanítványaként kudarcot vallott, így írja le az ő előadásait: „Heidegger közepesen hangosan beszélt, jegyzetek nélkül, és beszédébe rendkívüli értelem áradt, de még inkább egy akaraterő, amely meghatározta, merre haladjon a mondanivalója, különösen, amikor a téma veszélyessé vált. Ontológiai kérdésekről szóló előadóként nem annyira egy professzor képét mutatta, hanem inkább egy óceánjáró kapitány-kommodorát a hídon, egy olyan korszakban, amikor a sodródó jéghegyek még egy Titanic méretű hajó vesztét is jelenthették.”[133]

---

[131] Uo.

[132] T. Mann, Doktor Faustus, 120–121.

[133] A. von Buggenhagen, Filozófiai önéletrajz, 134.

Buggenhagen leírja ennek az új filozófiai hangnemnek a hatását, amelyet csak Jaspers fő filozófiai művének 1932-es megjelenése után kereszteltek el „egzisztenciális filozófiának". Ez megkönnyebbülést jelentett a látszólag sekélyes, racionális univerzalizmus követelményei alól, és bátorítást adott arra, hogy az ember „valahogyan" saját magát is bevonja a játékba. Ennek a „valahogyan"-nak a bája éppen a homályosságában rejlett. Hamar nyilvánvalóvá vált, hogy Heidegger filozofálása nem foglalkozik személyes vallomásokkal, expresszionizmussal vagy a mindennapi életben való gyakorlati segítséggel. Az ilyen elvárásokat nagyon határozottan elutasította. Előadásain gyakran idézte Schellinget: „Az életfélelem az embert a középpontból űzi el." Heidegger számára a „középpont" az önmagunkkal való találkozás volt, amelyet a következő egyszerű mondat fejezett ki: „Megfigyelem, hogy vagyok." Buggenhagen beszámol róla, hogy Heidegger mesterien rendezte meg azt a nyugtalanságot, amely ebből a „puszta létből" fakad, vagy fakadnia kellene. Bárki, aki Kanttól megtanulta, hogy a megismerés alapja az észben rejlik, most úgy érezhette, hogy az az egyén kicserélhetetlen és pótolhatatlan létezésében van. Nem tehát az általánosíthatóban, hanem az egyéniben. Ez a mintegy alapvető gondolat mindig napirenden volt, még ha ki sem mondták, de soha nem öltött tiszta körvonalakat. Buggenhagen beszámol róla, hogy ő és sok diáktársa szégyenkezve kérdezték maguktól, vajon rendelkeznek-e „elég egzisztenciális tömeggel" ahhoz, hogy elkerüljék az általánosító észt.[134]

Heidegger diákjai hamar rájöttek, hogy a filozófiakurzusára nem lehet egyszerűen úgy „bemagolni", mint a hagyományos egyetemi tantárgyakat. Bár az előadásai tele voltak félelmetesen nagy tudással, nyilvánvaló volt, hogy ez számára csak csekély jelentőséggel bír; hatalmas műveltségét szinte könnyedén kezelte. Megfigyelni ezt a filozófust munka közben lenyűgöző látvány volt a hallgatók számára. Egyeseknek „olyan volt, mint egy sas az égen", másoknak pedig „mint egy őrült ember". Buggenhagen feljegyzi, hogy egyszer csak azon kapta magát, hogy azon tűnődik: „nem valami megőrült Arisztotelész-e ez a filozófus, aki azért kelt figyelmet, mert gondolkodóerejének nagyságát a saját gondolkodásával szemben állítja, és mert ebben a gondolkodásban azt állítja, hogy valójában nem is gondolkodik, hanem létezik?"[135] Ám ez a Heideggeri „lét" sok diák számára rejtély maradt, és legfeljebb annyit tehettek, hogy saját rejtélyességüket keresték. Buggenhagen elismeri, hogy neki ez nem sikerült. Másoknak viszont igen.

Hermann Morchen beszámol arról, hogy Heidegger lenyűgözően tudott „hallgatni" is. Morchen számára, aki a filozófia és a német irodalom mellett teológiát is tanult, a „létezésről" szóló előadás vallási jelentőséggel bírt. Megkérdezte Heideggert, aki hallgatott – Morchen számára ez bizonyíték volt arra, „hogy semmi sem szól egyértelműbben és hangosabban, mint a lényegi csend. Ugyanakkor ez annak a szabadságnak az illusztrációja is, amelyet Heidegger azoknak hagyott meg, akik áthaladtak az ő iskoláján."[136] Az órán Heidegger egyszer azt mondta: „A teológiát azzal tiszteljük meg, hogy hallgatunk róla."

Ez a csend azonban Marburgban nehezebben volt elviselhető számára, mint Freiburgban, mivel Marburg a protestáns teológia fellegvára volt. Ott különösen a protestantizmus „modern"

---

[134] Uo., 11.

[135] Uo.

[136] H. Morchen, „Feljegyzések," 4.

formái voltak szem előtt, például azok a kísérletek, amelyek a tudományos szellem és a kultúra közötti vitán keresztül próbáltak új megközelítést találni a keresztény hithez.

Nem sokkal marburgi érkezése után Heidegger részt vett Eduard Thurneysen előadásán, aki Karl Barth köré gyűlt „dialektikus" teológusok egyike volt. Gadamer számára Heidegger hozzászólása a vitához felejthetetlen maradt, mert amit mondott, az nem annyira a hely szellemével, mint inkább azzal a marburgi szóbeszéddel állt szemben, amely szerint Heidegger elfordult volna az Egyháztól és a hittől. Heidegger azt mondta, hogy „a teológia igazi feladata, amelyhez vissza kell találnia, az, hogy keresse azt a szót, amely képes a hitre szólítani, és megőrizni a hitben."[137]

Ez a megfogalmazás többé-kevésbé pontosan leírja a nagy helyi teológus, Rudolf Bultmann erőfeszítéseit, aki két évvel Heidegger előtt érkezett Marburgba. Ott újította meg a protestáns teológiát, immár másodszor, Karl Barth után. Bár ez a teológia csak 1945 után élte meg nagy áttörését, „demitologizáció" néven, Bultmann már Heidegger marburgi évei alatt kidolgozta azt. Ez pedig egy olyan teológia volt, amely Heidegger filozófiájának szelleméből született. Erről maga Bultmann sem hagyott kétséget. Heidegger létanalíziséből veszi át Bultmann az emberi helyzet, a „lét" jellemzését – az „odavetettséget", a szorongást, az időbeliséget, a halált és a nem-önmagában-létbe való menekülést. Számára szintén fontos Heidegger kritikája a metafizikáról, amelyben a gondolkodás önmagának teljesen valószerűtlen időtlenséget és az élethez való függetlenséget tulajdonít. Ami Heideggernél a metafizika kritikája, az Bultmannnál a demitologizáció. Bultmann filozófusként, Heideggerhez hasonlóan, az emberi lét „egzisztenciális szerkezetét" próbálja feltárni; teológusként pedig arra törekszik, hogy ezt a „meztelen" létet szembesítse a keresztény üzenettel, amelyet hasonlóan lecsupaszít a vallási dogmáktól, és az egzisztenciális alapjelentésre redukál. Éppen az teszi Heideggert Bultmann teológiája számára elfogadhatóvá, hogy – Bultmann értelmezésében – nem egy létideált ír le, hanem pusztán az egzisztenciális struktúrákat. Bultmann így fogalmaz: „Az egzisztenciális filozófia, miközben nem ad választ a személyes létem kérdésére, a személyes létet saját személyes felelősségemmé teszi, és ezzel segít megnyílni a Biblia szava előtt."[138]

Heidegger és Bultmann hamarosan barátokká váltak, és életük végéig barátok is maradtak. Azonban a köztük lévő szellemi kapcsolat aszimmetrikus maradt. Heideggerre nem volt akkora hatással Bultmann, mint fordítva. Elfogadta Bultmann teológiáját a hit előfeltevésével, amely azonban nem lehetett a filozófia tárgya. Ebben az értelemben nem követte Bultmannt. Bultmann viszont jó részben továbbhaladt Heidegger filozófiájának útján, hogy megtalálja azt a pontot, ahol találkozhat a keresztény üzenettel.

Bultmann meghívására Heidegger 1924 nyarán előadást tartott a marburgi teológusoknak „Az idő fogalma" címmel – ez tökéletes példája annak, ahogyan Heidegger mesterien hallgatott a teológiai kérdésekről. A hallgatóságot már az elején biztosította róla, hogy nem kíván semmit mondani teológiai vagy isteni ügyekről; kizárólag az „emberire" fog szorítkozni. Ám az emberiről úgy beszélt, hogy az pontosan úgy illeszkedett Bultmann-féle teológiához, mint kulcs a zárba.

---

[137] H. G. Gadamer, „Martin Heidegger és a marburgi teológia," 169.

[138] H. Zahrnt, Isten kérdése, ford. R. A. Wilson, 223.

Ebben az előadásban Heidegger már azokat az elképzeléseket dolgozza ki, amelyek később a *Lét és idő című művében öltenek testet.* Röviden bemutatja a lét „alapvető struktúráinak" vázlatát, amelyek mindegyikét az idő jellege határozza meg. Ekkor használja először ezt a tömör meghatározást, amikor az időbeliséget a halál iránti felelősségként írja le: *„A Dasein… tud a saját haláláról… Ez a Dasein előrefutása a múltjához*" (BZ, 12)[139].18 Minden itt és most történő cselekvésben és tapasztalatban észrevesszük ezt a „múltat". Az élet múlása mindig egy elmúlás is. Az időt önmagunkon tapasztaljuk meg ebben az elmúlásban. Ezért ez a *múlt* nem a halál eseménye életünk végén, hanem az élet végrehajtásának módja, „az én *Daseinem* puszta és egyszerű 'hogyanja'" (BZ, 18).[140]

Miben különböznek ezek a reflexiók a halálon való elmélkedés nagy hagyományától, Szókratész halálról alkotott nézeteitől, a keresztény *memento mori*-tól, Montaigne azon mondásától, hogy „Filozofálni annyi, mint megtanulni meghalni"? Abban különböznek, hogy Heidegger nem azért elmélkedik a halálról, hogy gondolkodással diadalmaskodjon felette, hanem hogy világossá tegye: kizárólag a halálra való gondolás, az állandóan jelenlévő „már-múlt" nyit hozzáférést az időbeliséghez, és így a létezés elérhetetlenségéhez.

Ez az előadás olyan utalásokra szorítkozik, amelyeket később a *Lét és idő híres halálról szóló fejezete részletesen kibont.* Ezek az utalások azonban már önmagukban is egyértelmű elutasítását jelentik a teológia és a metafizika hatalmas hagyományának. Ez a hagyomány Istent, vagy a Legfelsőbb Lényegiséget időn kívüli szféraként állítja fel, amelyben hit vagy gondolat révén részesedhetünk. Heidegger ezt az ember saját időbeliségéből való menekülésként értelmezi. Ez a feltételezett kapcsolat az örökkévalóval nem terjed túl az időn, hanem csupán visszahúzódik előle; nem tágítja lehetőségeinket, hanem lemarad mögöttük.

Ez a hagyomány, amelytől Heidegger elhatárolódik, ugyanaz, amely ellen Bultmann kidolgozza a mítosztalanítás teológiáját, egy olyan teológiát, amely a Keresztet és egy isten halálát állítja a keresztény üzenet középpontjába. Bultmann teológiája feltételezi az időbeliség tapasztalatát abban a formában, ahogyan Heidegger kifejleszti azt. Bultmann szerint az embernek előbb át kell élnie a „Halál felé való létet", minden borzalmával és szorongásával együtt, mielőtt egyáltalán befogadóvá válhatna a keresztény üzenetre. A Kereszt és a Feltámadás a hívő életében végbemenő átalakulást képviseli. Az ember újjászületése nem valami fantasztikus esemény egy jövőbeli örökkévalóságban, hanem itt és most történik, a belső ember átalakulásaként – újjászületésként az időbeliség radikális megtapasztalásából, vagyis az élet végzetességéből. Az életben, amelyet átölel a halál, és a halálban, amelyet átölel az élet. Ez az Újszövetség paradox és tömör üzenete Bultmann értelmezésében.

Az a mérték, amennyire Heidegger filozófiája inspirációt nyújtott kora vallásos gondolkodóinak, jól látható Hans Jonas példáján is, aki Heideggernél és Bultmannnál tanult. Jonas nagy vizsgálódása, a *Gnoszticizmus és a késő antikvitás szelleme*, egy másik spirituális hagyománnyal foglalkozik, miként Bultmann a kereszténységgel. (A gnoszticizmus a késő antikvitás és a korai kereszténység legjelentősebb spirituális mozgalma volt.) Hans Jonas – Bultmannhoz hasonlóan – Heidegger létanalízisét használja „zárként", amelybe a spirituális üzenet „kulcsként" illeszkedik. Az ő esetében ez különösen jól illeszkedik. A gnoszticizmus –

---

[139] M. Heidegger, Az idő fogalma, ford. W. McNeill, llR-12E.

[140] Uo., 12E.

legalábbis Jonas értelmezésében – a „belevetettség” élményéből él. A gnosztikus misztika és teológia a Szellem (Pneuma) „lezuhanásáról” beszél az időbeli világba, ahol mindig idegennek és otthontalannak kell maradnia. Csak akkor tud alkalmazkodni az időhöz kötött világhoz, ha elárulja és elfelejti eredetét, ha szétforgácsolódik és elveszíti önmagát a világban. A gnoszticizmus üdvösségi fogalmai szempontjából minden azon múlik, hogy ez a világban sodródó szellem felül tudja-e kerekedni létfeledésén, össze tudja-e gyűjteni önmagát szétszórtságából, és vissza tud-e emlékezni elfeledett eredetére. Röviden: Hans Jonas a gnoszticizmust egy történetileg meghatározható vallási mozgalomként írja le, amely a Heideggeri értelemben vett „belső lényegiségre” törekszik.

Marburgban töltött ideje alatt Heidegger egy meglepő lehetőséget élt át – a *helyi teológusok kairósznak,* azaz nagy esélynek nevezték volna –, amely egy nagyon sajátos belső átélést kínált. Ez egy olyan találkozás volt, amelyről később feleségének, Elfridének bevallotta, hogy „élete szenvedélyévé” vált. 1924 elején egy tizennyolc éves zsidó diáklány érkezett Marburgba, hogy Bultmannál és Heideggernél tanuljon. A neve Hannah Arendt volt.

Egy asszimilált zsidó polgári családból származott Königsbergben, Kelet-Poroszországban, ahol felnőtt. Tizennégy éves korára filozófiai kíváncsiság alakult ki benne. Elolvasta Kant *A tiszta ész kritikája* című művét, és olyan jól tudott görögül és latinul, hogy tizenhat évesen kört alapított az antik irodalom olvasására. Még azelőtt, hogy befejezte volna az iskolát – amit külsősként tett meg Königsbergben –, már hallgatott előadásokat Berlinben Romano Guardinitól, és olvasta Kierkegaardot. Számára a filozófia kalanddá vált. Később így írt visszatekintve: „Ahogy a hírek mondják – a gondolkodás újraéledt, a múlt rég halottnak hitt nevelési kincsei ismét megszólaltak, és kiderült, hogy egészen más dolgokat hoznak elő, mint amit gyanakodva feltételeztek. Van tanító; talán a gondolkodás meg is tanulható… a gondolkodás, amely szenvedélyként fakad a puszta tényből, hogy az ember beleszületik a világba, és amelynek… nincs végsőbb célja… mint maga az élet?”[141]

Hannah Arendt fiatal nő volt, akinek rövid haja és divatos ruhái minden szemet magukra vontak Marburgban. „A legfeltűnőbb dolog benne az a sugárzó erő volt, ami a szeméből áradt” – írta Benno von Wiese, aki a húszas években egy rövid ideig a barátja volt, emlékirataiban. „Az ember szinte belefulladt, és félt, hogy sosem jön fel újra.”[142] Egy elegáns zöld ruha miatt, amelyet előszeretettel viselt, a diákok „a zöldnek” nevezték. Hermann Morchen arról számol be, hogy az étkező szomszédos asztalainál hirtelen elcsendesedett a beszélgetés, amikor ő beszélt. Egyszerűen muszáj volt rá figyelni. Viselkedésében az önbizalom és a félénkség keveredett. Amikor a kötelező felvételi interjúját tartotta Bultmann órájára, ő vette át az irányítást, és saját feltételeit szabta a részvételhez. Minden kertelés nélkül közölte Bultmann-nal, hogy „antiszemita megjegyzések nem lehetnek.” Bultmann nyugodt és szelíd modorában biztosította, hogy „mi ketten együtt kezelni fogjuk a helyzetet”, ha bárki antiszemita megjegyzést tenne.[143] Hans Jonas, aki Bultmann óráján ismerte meg és később barátja lett, feljegyezte, hogy a diákok fiatal női

---

[141] H. Arendt, „Martin Heidegger nyolcvanéves lesz,” 235–237.

[142] B. von Wiese, Elmesélem az életem, 88.

[143] Idézve E. Young-Bruehl: Hannah Arendt, 62. oldal.

társukat rendkívüli jelenségnek tartották. Úgy látták benne „az intenzitást, a céltudatosságot, az értékek iránti érzéket, a lényeg keresését, azt a mélységet, amely mágikus aurát kölcsönzött neki.”

Egy padlásszobában lakott az egyetem közelében. Ott találkoztak vele a barátai, akik közül néhányan Konigsbergből és Berlinből követték, hogy filozófiai eszmecseréket folytassanak. Ott, időnként, a bájos látványt is megadta nekik, amikor előhívta kis lakótársát, egy egeret, a lyukából, hogy megetesse.

És abban a padlásszobában, 1924 februárjától a következő két féléven át, titkosan találkozott filozófiai mentorával, Martin Heideggerrel, amiről még a legközelebbi barátai sem tudtak.

Elzbieta Ettinger Hannah Arendt irataiból rekonstruálta ennek a kapcsolatnak a történetét. Idéz Arendt leveleiből, és parafrazálja Heidegger leveleit (amelyek még nem jelentek meg publikusan). Ettinger kutatásai szerint, amelyekre a következő beszámoló támaszkodik, a viszony 1924 februárjában kezdődött. Heidegger már egy-két hónapja tudott a diáklányról, amikor február elején meghívta az irodájába egy beszélgetésre. A lány képe megmaradt benne: „esőkabátban, az arcába húzott kalappal, néha alig hallhatóan motyogva egy-egy igent vagy nemet.”[144]

Hannah Arendtnek azonnal és ellenállhatatlanul vonzódnia kellett ahhoz a férfihoz, akit csodált. Február 10-én Heidegger megírta első levelét Hannah-nak. Hivatalosan szólította meg: „Tisztelt Arendt kisasszony.” Ettinger szerint „udvarias távolságot tartva” kifejezte tiszteletét iránta, dicsérte szellemi és lelki tulajdonságait, és csak annyit kért tőle, hogy engedje, hogy segíthessen neki hűségesnek maradni önmagához.”[145] Ez egy egyszerre üzletszerű és érzelmes-lírai hangulatú levél volt, „gyönyörűen megfogalmazva” – jegyzi meg Ettinger.[146] Heidegger első levele Elisabeth Blochmannhoz is hasonló volt: a finom hódolat és a spirituális vezetőként való önmegjelenítés keveréke. Majd 1918. június 15-én ezt írta: „És ha nem nyertem volna meg azt a meggyőződést, hogy Ön méltó arra, hogy sorsa során ilyen szellem ragadja meg, nem mertem volna ma írni Önnek, és a jövőben sem maradnék lelki kapcsolatban Önnel. Maradjon erős és boldog.” (BwHB, 7). Heidegger első levele Hannah-nak talán egy kicsit kevésbé merev, de éppoly pszichagógikus. Hannah el van ragadtatva és összezavarodik. A nagy mester őhozzá fordult. Négy nappal később Heidegger így ír: „Kedves Hannah.” És két héttel később ír néhány sort, amelyek Ettinger szerint „a testi intimitás kezdetét” sejtetik.[147]

Azon a februári hónapban történt, hogy – amint Hermann Morchen beszámol róla – Heidegger Bultmann óráján bemutatta Luther 3. Genezis-fejezetéhez, azaz a bűnbeesés történetéhez fűzött kommentárjának értelmezését.

Hannah elfogadta a szerelmi viszonyuk szabályait, ahogyan Heidegger lefektette őket. A legfontosabb ezek közül a szigorú titoktartás volt. Nemcsak a feleségének nem szabadott tudnia róla, hanem az egyetemen és a kisvárosban sem tudhatott senki semmit. Heidegger titokzatos üzeneteket küldött neki, „megadva a következő randevú helyét és idejét, percre pontosan,

---

[144] E. Ettinger, Hannah Arendt – Martin Heidegger, 15

[145] Idézve: uo., 16.

[146] Uo.

[147] Uo.

valamint a bonyolult fényjelzéseket, amelyeket lámpák fel- és lekapcsolásával kellett adni."[148] Hannah alávetette magát ezeknek a megállapodásoknak, ahogy elmondta neki, „a szerelmem miatt irántad, hogy semmit se tegyek nehezebbé annál, amilyen már most is volt."[149] Nem mert követelni Heideggertől, hogy döntsön és őt válassza.

1924 nyári vakációja alatt, míg Heidegger Todtnaubergben tartózkodik, Hannah visszatér családjához Königsbergbe, és ott megír egy enyhén kódolt önarcképet, amelyet elküld Heideggernek. Gyötri az az érzés, hogy ebben a kapcsolatban valójában nincs jelen. Nem mutathatja meg önmagát, de „Árnyak" című szövegében – így nevezi művét – végül meg akarja mutatni magát. Megpróbál nyelvet találni arra a „rendkívüli és varázslatos"[150] dologra, ami nemrég történt, és amely életét egy „Itt-és-Most"-ra, illetve egy „Ott-és-Akkor"-ra[151] hasította. Szerelmét „hajlíthatatlan odaadásnak egyetlen egy iránt"[152] nevezi. Árnyékos módon, teljesen hangulatokká oldódva Hannah Arendt vázolja belső érzelmeit, amelyeket a világtalan, elzárkózó bensőség nyomása ural. Egy elmélkedésekkel megszakított, harmadik személyű elbeszélést használó szövegben beszél egy szerelemről, amely még igazán nem lépett be a világba. Hiányzik belőle valami teljesen alapvető, valami, amit Arendt később, *Az emberi állapot* című művében „világi köztes térnek" nevez majd. *A szerelem szenvedélye miatt lerombolja azt a közbülső teret,* amely összekapcsol és egyben elválaszt minket másoktól.[153] Ami elválasztja a szerelmeseket attól a világtól, amelyben élnek, az az, hogy világtalanok: a köztük lévő világ elégett.

Ez a „világi köztes tér" nemcsak a szenvedély által szűnik meg, hanem a titoktartás külső kényszere miatt is. Ahol a szerelem nem mer megmutatkozni, ahol nincsenek tanúi, ott elveszik a valóság és a képzelet közötti különbségtétel mércéje. Ez az, ami Hannah-t nyomasztja, és Árnyak című írásában arról beszél, hogy „hontalan."[154] És egy akkori versben ezt olvashatjuk:

> Miért nyújtod felém a kezed
> félénken, mintha titok volna?
> Oly távoli földről jöttél-e,
> hogy nem ismered a borunkat?[155]

Heidegger tizenhét évvel volt idősebb nála, két fiú apja, és egy ambiciózus nő férje, aki nagyon gondosan őrizte a család jó hírnevét, és gyanakodva figyelte a férjét, miközben az élvezte női tanítványainak rajongását. Elfride különösen tartózkodó volt Hannah Arendttel szemben, nemcsak azért, mert Heidegger nyilvánvalóan előnyben részesítette őt, hanem azért is, mert zsidó

---

[148] Uo., 18.

[149] Uo., 20.

[150] E. Young-Bruehl, Hannah Arendt, 53.

[151] Uo., 51

[152] Idézve, uo., 53.

[153] H. Arendt, Az emberi állapot, 1958, 242.

[154] Uo., 57.

[155] Uo., 97.

volt. Elfride antiszemitizmusa már az 1920-as években is közismert volt. Gunther Stern (Anders), aki később több évig Hannah Arendt férje volt, felidézi, hogy egy todtnaubergi összejövetelen Elfride Heidegger megkérdezte tőle, nem akar-e csatlakozni a marburgi nemzetiszocialista ifjúsági csoporthoz, és mennyire megrémült, amikor közölte vele, hogy zsidó.

Az a tény, hogy Hannah Arendt akkor nem kényszerítette Heideggert arra, hogy döntést hozzon róla, természetesen nem jelenti azt, hogy nem várta volna el tőle, hogy végül megtegye. A titkolózás, végül is, az ő játéka volt. Arendt szemében neki kellett volna kapcsolatukat szilárdabb valósággá emelnie. Ám ő nem kívánta ezt megtenni; számára Arendt odaadása szerencse volt, amely nem vont maga után semmiféle felelősséget. Leveleiben újra és újra biztosította őt arról, hogy senki sem érti meg őt úgy, mint Arendt – különösen filozófiai kérdésekben. Valójában Arendt később be fogja bizonyítani, mennyire jól megértette Heideggert. Jobban fogja érteni, mint ahogy ő maga értette magát. A szerelmesek módjára fog válaszolni és kiegészíteni az ő filozófiáját, megadva neki azt a valóságot, amely addig hiányzott belőle. Heidegger „halálba való előreszaladására" ő a „megszületés" filozófiájával fog felelni; az ő egzisztenciális szolipszizmusára, a *Jemeinigkeit-re* (mindenki-saját-léte), Arendt a pluralitás filozófiájával válaszol; a *Verfallenheit* (tehetetlen függőség) kritikájára a *Man* (az Egy / Ők) világától az ő *amor mundi-ja lesz a felelet.* Heidegger *Lichtung-jára* (tisztás, megvilágosodás) Arendt azzal felel, hogy filozófiailag nemesíti meg a „nyilvánosságot". Csak így válik Heidegger filozófiája egésszé – ő azonban ezt nem fogja észrevenni. Nem fogja elolvasni Arendt könyveit, vagy csak felületesen, és amit mégis elolvas, az inkább sérteni fogja. Mindezekről majd később.

Heidegger szereti Arendtet, és még sokáig szeretni fogja. Komolyan veszi őt mint nőt, aki megérti őt; Arendt a múzsájává válik a *Lét és idő* megírásához. Be fogja vallani neki, hogy nélküle nem tudta volna megírni ezt a művet. De soha nem fogja felismerni, hogy tanulhatna tőle. Amikor Arendt nagy könyve, a *A totalitarizmus gyökerei* 1955-ben megjelenik, és ő fontolóra veszi, hogy meglátogassa Heideggert, elveti az ötletet. Heinrich Blüchernek írt levelében magyarázza meg az okát: „Az a tény, hogy a könyvem éppen most jelenik meg… a lehető legrosszabb konstellációt teremti… Ahogy tudod, teljesen kész vagyok úgy viselkedni Heideggerrel szemben, mintha soha egy sort sem írtam volna, és soha nem is fogok írni. És ez az egész ügy kimondatlan *conditio sine qua non*-ja."[156]

Vissza Marburghoz. Minél tovább tart a viszony, annál nehezebb titokban tartani. Ráadásul Hannah számára fokozatosan nyugtalanítóvá válik. Mivel Heideggert inkább a találkozások értékes pillanatai érdeklik, semmint hogy Hannah állandóan körülötte legyen – ez a szerep Elfridének van fenntartva –, 1925 elején azt javasolja Hannáhnak, hogy költözzön el, ideális esetben Heidelbergbe, barátjához, Karl Jaspershez. Ez nem a kapcsolat végét jelenti, csupán földrajzi elkülönülést. Hannah eközben maga is fontolgatta, hogy elhagyja Marburgot. Az ő okai azonban mások voltak. Valószínűleg – ahogy Ettinger gyanítja – abban reménykedett, hogy Heidegger majd megpróbálja maradásra bírni, és fájdalmasan érintette, hogy éppen tőle jött a javaslat, hogy menjen el. De – ahogy Ettinger szintén rámutat – ez nem pusztán taktikai kérdés volt a részéről. Tíz évvel később így írt Heinrich Blüchernek, aki mindent jelentett számára – szerető, barát, testvér, apa, kolléga –: „Még mindig hihetetlennek tűnik számomra, hogy lehet egyszerre meg az »igazi szerelem«, és közben megőrizzem a saját identitásomat. És csak most

---

[156] Idézve: E. Ettinger, Hannah Arendt–Martin Heidegger, 101.

van meg az előbbi, mióta megvan az utóbbi is. Végre tudom, mi az, ami valóban boldoggá tesz."[157]

Csak Blücherrel való egyesülésében – egy sorstárssal, egykori kommunistával, majd autodidakta módon Amerikában professzori állásra kinevezett férfival – csak ezzel az intellektuálisan karizmatikus, független és melegszívű emberrel találja meg az önátadás és az önmaga maradásának összhangját. Heideggerrel ez nem volt lehetséges. Hogy megmentse önmagát, 1924 végén megpróbál eltávolodni Heideggertől. De nem tudja magát végleg elszakítani. Bár új heidelbergi címét titokban tartja előle, lelke mélyén reméli, hogy a férfi keresni fogja, és megtalálja.

Heidegger Hans Jonastól tudja meg a heidelbergi címét, és a levelek ismét ide-oda járnak. Az egyeztetések még összetettebbé váltak. 1926 tavaszán Heidegger Svájcba utazik egy előadásra. Ettinger szerint[158] a megbeszélés az volt, hogy Hannah egy kisvárosban találkozik Heideggerrel az útvonal mentén. Heidegger egy napra megszakítja az utazását. Az éjszakát egy fogadóban töltik. Ígéretet tesz, hogy minden kis állomáson, ahol a vonat megáll, figyelni fogja őt.

Hannah beszámol Heideggernek a Benno von Wiese-vel folytatott viszonyáról, majd később a Gunther Andersszel való kapcsolatáról is. Heidegger reakcióját bántónak érzi. Heidegger gratulál neki, és újabb találkozókat szervez. Érezteti vele, hogy nagy szenvedélyével ő a nő kicsinyes, múló szerelmi ügyei fölött áll. Még fontosabb, hogy nyilvánvalóan nem érti, hogy Hannah viszonyai ügyetlen kísérletek arra, hogy megszabaduljon tőle. Vagy ha érti is, Hannah számára úgy tűnik, hogy a férfi viselkedése azt jelzi: hatalmát akarja fölötte gyakorolni. A nő visszahúzódik, nem válaszol a leveleire, de aztán elég egyetlen meghívás, egy könyörgés, egy szerelmi vallomás, és máris hozzá siet. Ettinger így ír le egy ilyen esetet: Hannah a húszas évek végén egy barátnőjével Nürnbergbe utazik. Levelet kap Heideggertől, aki „találkára hívja"[159], ahogyan Klamm hivatalnok hívja Friedát Kafka *A kastély című művében.* És Hannah éppen úgy reagál, mint Frieda: meghallja a hívást, és siet Heideggerhez.

Hat évvel azután, hogy elhagyta Marburgot, Hannah Arendt megírta könyvét Rahel Varnhagenről. Rahelnek a gróf Finckensteinnel való tönkrement szerelmi viszonyának leírása arra utal, hogy saját tapasztalatai és csalódásai is belejátszottak az írásába. Rahel azt szerette volna, ha a gróf elismeri őt, nemcsak a szalonjában, hanem a családja előtt is. Ő, a zsidó nő, szerette volna, ha áthúzzák a *junker* világba, és ha a grófnak nem volt bátorsága megadni neki – ahogy Arendt fogalmaz – az „észrevehetőség" és a „megismerés" ajándékát, akkor legalább döntsön a tiszta szakítás mellett. Arendt szerint Rahelt főképpen az alázta meg, hogy a gróf hagyta, hogy a dolgok sodródjanak a maguk útján, és így a körülmények tehetetlensége győzedelmeskedhetett a szerelem kalandja felett. „Ő volt a győztes, és elérte, amit akart: nevezetesen az uralmat saját élete és sorsa felett, annak ellenére, hogy Rahel követelései számára túlzónak és őrültnek tűntek, és ezt az uralmat úgy érte el, ahogy akarta – anélkül, hogy

---

[157] Uo., 26.

[158] Uo., 27.

[159] uo., 28

elkötelezte volna magát a jó vagy a rossz mellett, anélkül, hogy bármilyen állást foglalt volna."[160]

Nem volt-e Heidegger is egy ilyen „győztes", aki habozásával biztosította, hogy a „végzet" továbbra is úr maradjon „mértéktelen és őrült igényei" felett?

Amikor a „sors" megtette a magáét, és hosszú évekre elválasztotta kettejüket, majd Arendt 1950-ben újra találkozott Heideggerrel, ezt írta Heinrich Blüchernek: „A lelkem mélyén boldog voltam a megerősítéstől, hogy igazam volt, amiért soha nem felejtettem el."[161] Ez az új találkozás ennek az élethosszig tartó történetnek egy új fejezetét nyitotta meg.

Heidegger munkásságának inspirációja tovább él, még múzsája távozása után is. A vakációk idején Todtnaubergben dolgozik azon a kéziraton, amelyet 1927-ben *Lét és idő címmel fognak kiadni.* Egy helyi paraszttól bérel szobát; a kunyhó túl szűkös és túl zajos, amikor a családja is ott tartózkodik. Jaspersnek írt leveleiben – akinek nem fedi fel kapcsolatát Hannah Arendttel – komor és erőteljes energiát mutat. Július 24-én ezt írja: „Augusztus 1-jén indulok a kunyhóba – és nagyon várom már a hegyek erős levegőjét – ez a lágy, könnyű levegő odalent hosszú távon tönkretesz. Nyolc nap favágás – aztán megint írás" (BwHJ). 1925. szeptember 23-án: „Csodálatos itt fent – legszívesebben tavaszig maradnék itt a munkámmal. Semmi vágyam sincs professzorok társaságára. A parasztok sokkal kellemesebbek és még érdekesebbek is" (BwHJ). 1926. április 24-én érkezik a győzelmi hír Todtnaubergből: „Április 1-jén elkezdtem nyomtatni az esszémet, *Lét és idő* ... Teljes erőbedobással dolgozom, és csak a közelgő szemeszter és az újra körülvevő filiszter légkör bosszant ... Már késő éjszaka van – a vihar végigsöpör a dombon, a gerendák recsegnek a kunyhóban, az élet tisztán, egyszerűen és nagyszerűen fekszik a lélek előtt... Néha már nem is értem, hogy odalent hogyan lehet ilyen furcsa szerepeket játszani" (BwHJ).

A *Lét és idő* legalább részleges befejezésének ösztönzése kívülről érkezett. 1925-ben Nicolai Hartmann kinevezést kapott Kölnbe, és a marburgi kar szerette volna az *Extraordinarius* (docens) Heideggert *Ordinarius-szá,* azaz rendes professzorrá előléptetni. A kinevezési bizottság ezért némi szelíd nyomást gyakorolt Heideggerre: ideje volt, hogy benyújtson egy új publikációt. Hivatkoztak Hartmann kijelentésére, miszerint „Heidegger egy teljesen kiemelkedő munkája" van éppen befejezés előtt. Ez az ígéret elég volt ahhoz, hogy a filozófiai kar 1925. augusztus 5-én Heideggert Hartmann utódjaként javasolja. Berlinből azonban elutasítás érkezett. 1926. január 27-én Carl Heinrich Becker kultuszminiszter így írt: „Minden elismerésem Heidegger professzor tanári sikerei iránt, de nem tűnik számomra megfelelőnek, hogy a filozófia tanszékének történelmileg is kiemelkedő rendes professzori székét olyan valakire bízzuk, aki még nem szerzett megkülönböztetett elismerést kollégái részéről jelentős irodalmi teljesítményekkel, amilyet az ilyen kinevezés megkövetel" (idézi BwHJ, 232). 1926. június 18-án a filozófiai kar ismét a minisztériumhoz fordult Heidegger kinevezését kérve. Közben egy jelentős művét már elküldte a nyomdába. A nyomdai íveket mellékelték. November 25-én az íveket visszaküldték. A minisztérium tartotta magát döntéséhez. 1927 *elején a Lét és idő megjelent különlenyomatként a Husserl és Max Scheler által szerkesztett Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische*

---

[160] H. Arendt, Rahel Varnhagen, ford. R. és C. Winston, 37–38.

[161] Idézve E. Young-Bruehl: Hannah Arendt, 348. oldal.

Forschung (Filozófiai és Fenomenológiai Kutatások Évkönyve) sorozatban. Ekkor a minisztérium végre megértette, milyen jellegű mű jelent meg. 1927. október 19-én Heideggert docensből rendes professzorrá léptették elő.

Ez egy bosszantó ügy volt. 1926. április 24-én Heidegger ezt írta Jaspersnek: „Számomra az egész ügy … teljesen közömbös" – de legalább Heideggert rákényszerítették, hogy megjelentesse a munkáját, még ha ő maga talán nem is tartotta teljesen befejezettnek. Jaspers a frissen nyomtatásból kikerült íveket kapta meg, Heidegger meglehetősen szerény megjegyzésével együtt. 1926. május 24-én Heidegger ezt írta: „Összességében számomra ez egy köztes darab" (BwHJ). 1926. december 21-én megjegyezte, hogy nem értékeli „túlzottan magasan" a munkáját, bár „ennek alapján megtanultam megérteni … hogy a nagyobbak mire törekedtek" (BwHJ). És 1926. december 26-án: „Ez a munka nem fog nekem többet nyújtani annál, mint ami már most is a birtokomban van – hogy kiszabadítottam magam, és most már némi bizonyossággal és iránnyal tudok kérdéseket feltenni" (BwHJ).

1927 tavaszán Heidegger édesanyja haldoklott. Heidegger utal rá Jaspersnek, hogy fáj neki, amiért jámbor anyja hitehagyott fiaként tekint rá. „Hogy nagy aggodalmat okozok neki, és ez megnehezíti a haldoklását, azt te is bizonyára megérted. Az utolsó óra, amit anyámmal töltöttem… egy darabka 'gyakorlati filozófia' volt, amely velem marad. Azt hiszem, a legtöbb filozófus számára a teológia és a filozófia, vagy inkább a hit és a filozófia kérdése pusztán akadémiai kérdés" (1927. március 1., BwHJ, 73).

Március 9-én, amikor édesanyja haldoklott, Heidegger előadást tartott Tübingenben „Fenomenológia és filozófia" címmel, amelyet egy évvel később Marburgban átdolgozott formában megismételt. Ebben Heidegger kijelenti, hogy a hit legbelső magjában, mint a létezés egy sajátos lehetősége, halálos ellensége annak az egzisztenciális formának, amely természeténél fogva a filozófiához tartozik. Ez a konfliktus azonban nem zárja ki a „kölcsönös tiszteletet és megbecsülést", de ezek csak akkor lehetségesek, ha a különbséget világosan felismerjük, és nem mossuk el. A keresztény filozófia „fából vaskarika". A filozófiának képesnek kell lennie önmagára támaszkodni, „mint a létezés szabad kérdésfeltevése, amely tisztán önmagán nyugszik" (W, 66).

Így érti meg a saját filozófiáját. A *Lét és idő* című művel úgy érzi, elérkezett hozzá. Ezért helyez el búcsúajándékként egy szerzői példányt az újonnan megjelent könyvből az édesanyja halálos ágyán.

LÉT ÉS IDŐ:
MI A LÉT? MI A JELENTÉS?

Hadd foglaljam össze. Egy teológiai bevezető után Martin Heidegger katolikus filozófusként kezdte pályáját. Gondolkodása Isten kérdésének körében mozgott, mint a világ és önmagunk megismerésének záróköve és garanciája. Heidegger olyan hagyományból származott, amely csak védekezően tudta fenntartani magát egy modernista mozgalommal szemben, amelyben Isten elvesztette jelentését. Heidegger meg akarta védeni a Messkirch feletti eget – még a modernista mozgalom fegyvereivel is, mint például Husserl azon tételével, hogy a logika transztemporális és transzszubjektív érvényességgel bír, amely gondolatot előformáltnak találta a középkori metafizikai filozófiában. Ugyanakkor ott felfedezte az ész nominalista önkétségét is, amely beismeri önmagának, hogy nemcsak Isten, hanem a *haecceitas,* az egyedileg sajátos is felfoghatatlan marad számára. *Individuum est ineffabile.*

Csak a történetiség gondolata tárta fel előtte a metafizika teljes kérdésességét. Bár a metafizikai gondolkodás nem tételezi fel az ember változhatatlanságát, a végső fogalmi hivatkozások változhatatlanságát azonban igen. Heidegger Dilthey-től tanulta meg, hogy az igazságoknak is megvan a maguk története. Habilitációs értekezésének végéhez közeledve hajtotta végre döntő nézőpontváltását. Ekkor már nagyobb távolságból szemlélte azt a középkori gondolkodást, amelyhez addig oly közel került – és ebben a nézőpontban a szellem bájos, de hanyatló korszakaként tűnt fel. Dilthey felismerése, miszerint „a jelentés és jelentőség kizárólag az emberből és történetéből ered”, döntővé vált számára. A történetiség radikális gondolata lerombolja az egyetemességre irányuló bármiféle igényt. Az ember önmegértésében ez talán a legnagyobb törést jelenti a nyugati történelemben. Egyben Heidegger „katolikus filozofálásának” végét is jelenti.

A valós történelem, a tegnapi világ összeomlása egy világháborúban Heideggert is meggyőzte arról, hogy a talaj inog, és új kezdetre van szükség.

Az 1918 utáni Heidegger számára a történeti élet válik a filozofálás alapjává. Ez a felismerés azonban – szerinte – nem visz messzire, amíg az „élet” fogalma meghatározatlan marad. A fenomenológia megtanította neki, hogy itt probléma van. A megfelelő fenomenológiai módon feltette magának a kérdést: Milyen attitűdöt kell választanom ahhoz, hogy az emberi élet *felfedhesse* magát a maga sajátosságában? A kérdésre adott válasz szolgált saját filozófiájának alapjául – a *vergegenständlichung* (tárgyiasítás) kritikájának. Heidegger szerint az emberi élet kicsúszik a kezünkből, ha megpróbáljuk azt elméleti, tárgyiasító attitűdből megragadni. Ezt még a „katedrakísérlet” tudatosítására tett kísérletben is észrevesszük. A tárgyiasító gondolkodás során eltűnik az életvilág gazdag vonatkozási hálója. Az objektív hozzáállás „kide-tapasztalja” a tapasztalatot és „kivilágtalanítja” a világot, amellyel találkozunk. Heidegger filozófiája a megélt pillanat sötétje felé fordul. Ez nem valamiféle titokzatos mélységet jelent, sem a tudattalan alvilágát, sem a szellemi felvilágot, hanem az életmegnyilvánulások „önáttetszőségét”, beleértve a hétköznapiakat is. Heidegger számára a filozófia az „*ittlét* önmaga felé való növekedésének” művészetévé válik. Ez a fordulat a mindennapi világ felé polemikus hangsúlyt kap, a még mindig úgy vélekedő filozófiával szemben, amely azt hiszi, hogy ismeri az ember hivatását. Heidegger a

színen egy új kezdet nagy gesztusával jelenik meg. Korai előadásai dadaista örömet árulnak el a magasztos kulturális értékek lerombolásában és a hagyományos jelentéstulajdonítások puszta kísérteties látványként való leleplezésében. „Dühöngött" a „fakticitásával", és nem törődött „a mai univerzális kulturális feladatokkal" – írta Löwithnek 1921-ben. Először fáradságosan, de egy diadalmas crescendo során fokozatosan emeli ki a *Dasein* – ahogyan ekkor már nevezi az emberi életet – sötétjéből azokat a struktúrákat, amelyeket azután *A lét és idő*-ben „egzisztenciáléként" mutat be: „*Benne-lét" (In-Sein),* „*hangoltság*" *(Befindlichkeit),* „*hanyatlás*" *(Verfallen),* „*gond*" *(Sorge).* Megtalálja a *formulát: egy „Dasein*, amely a saját létlehetőségével törődik."

Az 1923 és 1927 közötti évek, amikor a *Lét és idő* megjelent, Heidegger számára rendkívüli alkotói időszakot jelentettek. Nagyszabású előadásaiban a *Lét és idő* témái már ekkor kibontakoztak. Ehhez az eszmei tömbhöz képest – amely a *Gyűjteményes Műveiben* mintegy ezerötszáz oldalt tesz ki – a *Lét és idő* csupán a jéghegy csúcsa. Mégis, ebben a műben gondolatai építészeti kifinomultsággal és terminológiai szofisztikáltsággal jelennek meg. Ráadásul a támasztékok, a módszertani előkészületek is állva maradtak, ami szükségszerűen a műnek bizonyos, szinte szörnyűnek ható nehézkességet kölcsönzött. Ez azonban nem csökkentette hatását az akadémiai világban, amely hajlamos minden egyszerűt gyanakvással kezelni. A szélesebb közönség számára a könyv homályossága csak növelte annak auráját. Nyitva maradt a kérdés, hogy maga a *Dasein ennyire homályos-e*, vagy csupán az elemzése. Az egész mindenesetre valamiképpen titokzatosnak tűnt.

A *Lét és idő című műben* Heidegger filozófiai bizonyítékot dolgoz ki arra, hogy az emberi lét, a *Dasein, nem támaszkodik másra, mint erre a da-ra,* erre a „itt-létre". Bizonyos értelemben továbbviszi Nietzsche munkáját: végiggondolja Isten halálát, és bírálja azokat a „utolsó embereket" (Nietzsche), akik beérik siralmas pótlékistenekkel, és még csak megdöbbent iszonyattal sem engedik át magukat Isten eltűnése fölött. A *Lét és idő* formula a borzalom megtapasztalásának képességére így szól: „Bátorság a szorongáshoz."

Lét és idő: egy cím, amely azt ígéri, hogy itt minden a tét. Az akadémiai világban tudták, hogy Heidegger egy jelentős művön dolgozik, de nem várták, hogy ilyen hatalmas igényt jelezzen. Nem szabad elfelejteni, hogy Heideggert akkor még nem tekintették alkotó filozófusnak, hanem a filozófiai hagyomány virtuóz értelmezőjének, annak az embernek, aki úgy tudta bemutatni, mint senki más, aki Platónnal és Arisztotelésszel úgy bánt, ahogyan Rudolf Bultmann Krisztussal – új életre keltve őket.

Hermann Morchen felidézi, hogy 1927 elején, egy kötetlen találkozón Bundisch-diákjaival, „szavak nélkül, várakozással telve, mint egy gyermek, aki megmutatja a kedvenc játékát, elővette a nyomdából frissen kikerült levonatot – egy címlapot: *Lét és idő."*[162]

A mű, biztos drámai hatással, bizonyos értelemben Goethe *Faust*-jához hasonlóan, egy „mennybéli prológgal" kezdődik. Belép Platón. Idéznek egy mondatot a *Szókratész védőbeszéde* párbeszédből: „Mert nyilvánvalóan te már régóta tudatában vagy annak, mit értesz azon, amikor a 'lét' kifejezést használod. Mi azonban, akik azt hittük, hogy értjük, most zavarba jöttünk."[163]

Ez a „zavarba jövés" – állítja Heidegger – még mindig jelen van, de nem valljuk be magunknak. Még mindig nem tudjuk, mire gondolunk, amikor azt mondjuk, hogy valami

---

[162] H. Morchen, „Feljegyzések,"

[163] M. Heidegger, Lét és idő, ford. J. Macquarrie és E. Robinson, 19.

„létezik”. A prológus a Lét kettős elfelejtésére panaszkodik. Elfelejtettük, mi a Lét, és még azt is elfelejtettük, hogy elfelejtettük. „Ezért helyénvaló, hogy újra felvessük a Lét értelmének kérdését”, de mivel elfelejtettük a felejtésünket, „először is fel kell ébresztenünk az értelmet e kérdés jelentésére.”[164]

Ahogy egy prológushoz illik, már a legelején van egy utalás arra, hogy mindez hová vezet – „az időnek mint a lét bármiféle megértésének lehetséges horizontjának az értelmezése”[165]. A Lét jelentése: Idő. A csattanó már fel van fedve, de hogy érthetővé tegye, Heideggernek nemcsak erre az egész könyvre, hanem az élete hátralevő részére is szüksége van.

A Lét kérdése. Szoros értelemben véve Heidegger két kérdést tesz fel. Az első: Mit is értünk valójában, amikor a „lét” kifejezést használjuk? A kérdés a kifejezés jelentésére vonatkozik. Ebből a kérdésből Heidegger egy teljesen másikhoz jut, amelynek tárgya maga a Lét jelentése. Ami pedig ezt a kettős értelmű kérdést illeti, Heidegger azt állítja, hogy még magának a kérdésnek a jelentését sem értjük. Furcsa állítás.

A lét (nem csupán a szó) jelentésének kérdésére vonatkozóan elmondható, hogy ez az a kérdés, amely a történelem kezdetétől napjainkig folyamatosan foglalkoztatta az emberi elmélkedést. Ez az emberi élet és a természet értelmére, céljára és jelentőségére vonatkozó kérdés; az élet értékeinek és iránytűinek kérdése; a világ és az univerzum miértjének és mivoltának kérdése. A gyakorlati-erkölcsi élet készteti az embert e kérdés feltevésére. Korábban, amikor a fizika, a metafizika és a teológia még összetartoztak, a tudományosság megkísérelte megválaszolni az értelem kérdését. Kant azonban felfedezte, hogy erkölcsi lényekként kötelesek vagyunk feltenni a *Sinnfrage-t,* azaz a jelentés kérdését, jóllehet tudományos szinten nem tudjuk megválaszolni azt, így a szigorú tudományosság tartózkodóvá vált e kérdéssel szemben. Mégis, a gyakorlati erkölcsi élet nap mint nap felteszi: reklámokban, költészetben, erkölcsi elmélkedésekben és a vallásban. Hogyan állíthatja Heidegger, hogy már nincs megértés a kérdés iránt? Csak azért teheti, mert úgy véli, hogy mindenféle jelentésadási kísérlet és az ezekhez kapcsolódó jelentéskérdések valójában elvétik a „lét jelentését”. Merész állítás, amely elsősorban magát a filozófust állítja a megfelelő fénybe. Úgy tűnik fel, mint aki újrafelfedezi azt, ami Platón óta elfeledve és rejtve maradt. Még a „mennyei prológusban” is Heidegger önmagát állítja be egy korszakhatár főszereplőjeként. Hogy pontosan mit tud hozzátenni a lét jelentéséhez, azt hamarosan látni fogjuk. Heidegger mesterien tudja elnyújtani a bevezető utakat. Csak akkor tudunk igazán örülni a fénynek, ha az az alagút végén ragyog fel.

Mindenekelőtt Heidegger félreteszi a kérdést a Lét jelentéséről – nevezzük ezt itt „emfatikus kérdésnek”. Ő egy másik kérdéssel kezdi, a szemantikai kérdéssel, amely így hangzik: Mit értünk akkor, amikor a „létező” *(seiend) kifejezést használjuk,* milyen „értelemben” beszélünk a Létezésről *(Sein)?* Ez a kérdés kétségtelenül a modern tudományok kontextusához tartozik. Minden tudományág – fizika, kémia, szociológia, antropológia és így tovább – a létező egy bizonyos területével foglalkozik, vagy pedig ugyanazzal a területtel, de más kérdésfeltevésekkel és módszerekkel. Bármely módszertani reflexió arról, hogyan kell megközelíteni egy bizonyos tárgyat, már magában foglal egy regionális ontológiát, még ha már nem is nevezzük így. Heidegger állítása, miszerint már nem is tudatosul, hogy milyen értelemben közelítjük meg a

---

[164] Uo.

[165] Uo.

Létet az egyes szaktudományokban, elsőre tehát nem tűnik értelmesnek. Hiszen a neokantianizmus rendkívüli mértékben fejlesztette a módszertani tudatosságot. Rickert és Wildebrand finom megkülönböztetései a természettudományok és a kulturális tudományok között, Dilthey hermeneutikája, Max Weber megértő szociológiája, Husserl fenomenológiai módszere, a tudattalan pszichoanalitikus hermeneutikája – mindezek a diszciplínák nem voltak módszertanilag naivak; mindegyik rendelkezett ontológiai problématudattal azáltal, hogy reflektált a helyére a valóság feltárásának összefüggésében. Ugyanez vonatkozik tehát a szemantikai–módszertani kérdésre is, ahogy az emfatikus kérdésre a Lét jelentésével kapcsolatban. Mindkét esetben Heidegger azt állítja, hogy nincs megértés e kérdések jelentésére – és mégis mindenütt felteszik őket: az emfatikusat a gyakorlati erkölcsi életben, a módszertani–szemantikai kérdést pedig a tudományokban.

Heideggernek valami különleges célja lehet – de még nem tudjuk, micsoda. Ügyesen fokozza a feszültséget, mielőtt előterjesztené a tézisét. Különösen az Ember vizsgálatában – érvel – nyilvánvalóvá válik, hogy a tudományok nem tisztázzák, milyen értelemben engedik meg, hogy az Embert „létezőnek" tekintsük. Úgy viselkednek, mintha lehetséges volna az Embert egészében fókuszba hozni, ahogy a világ más tárgyait is. Ezzel követik a *Dasein (ittlét) spontán hajlamát, hogy saját Létét abban az entitásban értse meg, amely felé elsődlegesen és lényegileg állandó módon viszonyul* – vagyis a „világban" (SuZ, 15)[166]. De ez a *Dasein önámítása,* amely – amíg él – sohasem befejezett, teljes vagy lezárt, mint egy tárgy, hanem mindig nyitott marad a jövőre, tele lehetőségekkel. A *Dasein* (ittlét) magában foglalja a lehetséges-létet *(Möglich-sein)*.

Ellentétben mindazzal, ami van, az embernek van egy kapcsolata a saját Létével. Ezt nevezi Heidegger „Egzisztenciának". Az egzisztencia – ahogy korábban Arisztotelész Heidegger-féle értelmezésében bemutattam – tranzitív jelentéssel bír. A *Dasein intranzitív aspektusát Heidegger „oda-vetettségnek" (Geworfenheit)* nevezi. „Döntött-e a *Dasein valaha is szabadon arról, hogy belép-e a 'Dasein'*-ba vagy sem?" (SuZ, 228).[167] De ha – intranzitívan – itt vagyunk, akkor nem tehetünk mást, mint hogy tranzitívan éljük meg azt, amik intranzitívan vagyunk. Amit intranzitívan lettünk, tranzitívan lehetünk és kell lennünk. Sartre később így fogalmazta meg ezt: „Csinálj valamit abból, amivé tettek." Mi egy önkapcsolat vagyunk, és ezért egyben Lét-*kapcsolat* is. „A *Dasein* ontikusan sajátossá teszi, hogy ontológiai" (SuZ, 12).[168]

Az „ontikus" kifejezés mindarra vonatkozik, ami létezik. Az „ontológiai" kifejezés pedig arra a kíváncsi, megdöbbent, nyugtalan gondolkodásra utal, amely azon tűnődik, hogy én létezem, és hogy egyáltalán bármi létezik. Ontológiai például Grabbe utánozhatatlan mondata: „Csak egyszer a világon, és mindennek tetejébe még vízvezetékszerelőként Detmoldban!" A *Dasein* vagy létezés tehát azt jelenti, hogy nemcsak létezünk, hanem azt is észleljük, hogy létezünk. És soha nem vagyunk befejezettek, mint valami, ami pusztán létezik; nem tudunk körbejárni önmagunk körül; minden pillanatban nyitottak vagyunk egy jövő felé. Élnünk kell az életünket. Saját magunkkal vagyunk megbízva. Azok vagyunk, amivé válunk.

---

[166] Uo., 36.

[167] Uo. 271.

[168] Uo. 32.

A legeslegelején – a kérdésnél, **Hogyan lehet megfelelően beszélni a *Dasein-ról?*** – Heidegger az időre összpontosít. Előretekintve az időbe, megfigyelhetjük, hogy sok bizonytalanság áll előttünk. De van egy bizonyosság: a nagy „múltbeli", a halál. Ezzel nemcsak azért vagyunk tisztában, mert mások meghalnak, hanem azért is, mert bármelyik pillanatban megtapasztalhatjuk azt a múltbeliséget – az idő folyását, egy sor apró búcsút, rengeteg kis halált. Az időbeliség a jelen, a jövő és végül a végzetes múltbeli megtapasztalása.

A temporalitás mindkét aspektusa – befejező és kezdeti oldala, a Halál-felé-lét és a lehetséges-lét – komoly kihívást jelent a *Dasein számára.* Ezért – és itt bezárul a kör, s újra a kezdetnél állunk – a *Dasein* hajlamos úgy bánni önmagával, mint valami létezővel, valamivel, amiről azt hiszi, hogy képes kezelni, még mielőtt befejezte volna. Az ember tudományos objektivizálása Heidegger számára a *Dasein zavaró temporalitásának elkerülése.* A tudományok azonban csupán folytatják a mindennapi *Dasein* makacs hajlamát, hogy önmagát „a világból" értsék meg – azaz dologként a dolgok között. A tudomány a mindennapi önobjektivizáció kiművelt és módszeres formája. Ezt a kőszívet kívánja Heidegger megtámadni.

Összekapcsolja a két kérdést: az egyik a Lét jelentésére irányuló hangsúlyos kérdés, a másik pedig a módszertani-szemantikai kérdés a „Lét" kifejezés jelentéséről. A tétel így szól: a *Dasein* dolgok közé vetésének tendenciája fennmarad még a Lét jelentésére irányuló hangsúlyos kérdésben is. A „jelentést" úgy keresik, mint valamit, ami a világban létezik, vagy valamilyen képzelt Túlvilágban, mint valamit, ami kéznél van, amibe kapaszkodni és amihez igazodni lehet – Isten, egyetemes törvény, az erkölcs kőtáblái.

Az a mód, ahogyan a Lét jelentését úgy kérdezik, mintha az valami kéznél-lévő volna, Heidegger szerint a *Dasein* menekülése saját időbeliségétől és létlehetőségétől. A Lét jelentésére vonatkozó kérdést a létezés metafizikájának dimenziójában tették fel és válaszolták meg – és ezért elhibázták. Akkoriban efféle ostobaság burjánzott – a „jelentést" gyakorolták; voltak jelentéskutató programok; beszéltek az értelem- és jelentésforrások hiányáról, amelyeket ezért takarékosan kellene felhasználni. Ez a létezés metafizikájának különösen ostoba formája volt.

Ez nem egy elméleti „félreállás". A Lét jelentésére vonatkozó kérdés – ahogyan korábban említettük – többé nem a szigorú tudományok kérdése, amelyek éppen azért értek el ragyogó előrehaladást, mert leszoktak a kérdés feltevéséről. A jelentés kérdését ehelyett a mindennapi, gyakorlati-erkölcsi tudat veti fel. De hogyan érthető meg ez a tudati hozzáállás?

Ez a *Lét és idő* egyik színházi jellegű finomsága, hogy Heidegger csak a mű felénél veti fel a lét értelmére vonatkozó kérdés valódi alanyát. A kérdés alanya, a „ki", egy hangulat, a „szorongás alapvető lelkiállapota"[169]. Szorongás állapotában a *Dasein* a lét értelmét, saját létének értelmét kérdezi. A híres negyvenedik paragrafus a szorongás elemzésének van szentelve. A *Lét és idő* nem tartalmaz olyan paragrafusokat, amelyek az öröm vagy a szeretet hangulatait tárgyalnák, amelyekből a lét értelmére vonatkozó kérdés ugyanúgy fakadhatna – Hannah Arendt véleménye ellenére. Ez nemcsak bizonyos hangulatok filozófiai hozadékképességének igazolható megkülönböztetésével függ össze, hanem a szerzővel is, az ő valódi hangulataival és bizonyos hangulatok iránti hajlamával.

---

[169] Uo. 228.

A szorongás a hangulatok árnyékos királynője. Meg kell különböztetni a félelemtől.[170] A félelem valami meghatározott dologra irányul, a részletekre összpontosít. A szorongás ezzel szemben homályos, és olyan határtalan, mint a világ. A szorongás „mitől" kérdése maga „a világ, úgy ahogy van". A szorongással szemben minden a földre süllyed, megfosztva minden jelentésétől. A szorongás szuverén, képes felerősödni bennünk, anélkül, hogy bármi kiváltaná. Miért is ne, hiszen valódi ellenpárja maga a semmi? Ha valaki szorong, akkor „a világnak már nincs számára mit kínálnia, ahogy a többiek *együtt-léte* sem." A szorongás nem tűr maga mellett más isteneket; kétféleképpen is elszigetel. Megszakítja a köteléket az embertársakkal, és hagyja, hogy az egyén kihulljon a világgal való megszokott kapcsolataiból. A szorongás szembesíti a *Dasein-t a világ és a saját maga puszta „Ez van"*-jával. De amikor a *Dasein áthaladt a szorongás jeges tüzén, nem a semmi marad. Amit a szorongás felemészt, az egyben feltárja a Dasein* forró magját is – a lét szabad voltát, amely szabad arra, hogy önmagát válassza és megragadja önmagát.[171]

Ezért a szorongásban tapasztalja meg a *Dasein* a világ kísérteties voltát és a saját szabadságát. Így a szorongás egyszerre lehet két dolog: a világ szorongása és a szabadság szorongása.

Ez az elemzés Kierkegaard-tól inspirált, akinél a szabadság szorongása a bűnössé válás szorongása. Kierkegaard ezt a szorongást próbálja legyőzni a hitbe történő „ugrással", a szakadék felett tett ugrással. Eredeti hitét elveszítette. Heideggernél ez már az ugrás utáni szorongás, amikor az ember éppen alámerülni készül.

Nyilvánvaló, hogy Heidegger szorongásfilozófiája is az 1920-as évek általános válsághangulatából ered. A kultúra rossz közérzete – Freud e címen írt esszéje 1929-ben jelent meg – széles körben elterjedt volt. A korszak világnézeti esszéit a hanyatló, eltorzult vagy elidegenedett világ nyugtalan érzete jellemezte. A diagnózisok borúlátóak voltak, a felkínált terápiák pedig számosak. Virágkorukat élték azok a kísérletek, amelyek egyetlen pontról próbálták meggyógyítani a beteg egészet. Ahogyan Weimar politikájában a demokratikus középet felfalták a totalitárius reformerek szélsőségei, úgy az adott évek válságfilozófiáját is a szélsőséges megoldások felé való menekülés uralta. Ezek különféle neveket viseltek – a proletariátus, a tudattalan, a lélek, a szent, a népközösség, és így tovább. E válságkezelő filozófiák vásárát vizsgálta akkoriban Carl Christian Bry *Verkappte Religionen* (Álruhás vallások) című könyvében, amely a húszas évek egyik sikerkönyve volt. Amikor a könyv megjelent, két évvel a *Lét és idő előtt,* tombolt a fanatikus antiszemitizmus és a faji ideológiák, a Német Kommunista Párt bolsevizálása éppen elkezdődött, Hitler a landsbergi börtönben írta a *Mein Kampf*-ot, milliók kerestek megváltást szektás mozgalmakban – okkultizmusban, vegetarianizmusban, nudizmusban, teozófiában és antropozófiában –, és számtalan megváltás-ígéret és új út kínálkozott. A leértékelés traumája felvirágoztatta az inflációs szentek vállalkozásait. Bry szerint bármi „álruhás vallássá" válhat, ha „monomániásan" az egyetlen elvként szolgál a jelentés és az üdvösség értelmezésében. Bry, aki maga is vallásos ember volt, meglepően egyszerű kritériumot talált a vallás és a pótlék-vallás megkülönböztetésére. Egy valódi vallás az embert a világ megmagyarázhatatlansága iránti tiszteletre neveli. A hit fényében a világ nagyobbá, de sötétebbé is válik, mert megtartja a maga misztériumát, és az ember

[170] Uo. 230

[171] Uo. 232

önmagát annak részeként látja. Az „álruhás vallás” monomániákusa ezzel szemben összeszűkíti a világot. „Minden egyes dologban csupán saját véleményének megerősítését találja”, amelyet a hit hevületével véd a világgal és saját kételyeivel szemben.[172]

A Lét és idő beleillett ebbe az általános válsághangulatba, de különbözött a műfaj nagy részétől abban, hogy nem kínált terápiát. 1929-ben Freud így vezette be a „civilizáció kellemetlenségei” című diagnózisát: „Bátorságom elhagy, amikor arra gondolok, hogy prófétaként kellene felemelkednem embertársaim előtt, és meghajolok a szemrehányásuk előtt, miszerint nincs vigasztalásom számukra, mert a mélyben valójában ezt követelik.”[173] Ezek a szavak Heidegger vállalkozására is érvényesek. Ő is saját rossz közérzete tapasztalatából kiindulva gondolkodik, és megtagadja, hogy prófétaként „vigaszt nyújtson.”

Valóban, Heidegger hangsúlyos kérdése a Lét jelentését illetően könnyen kelthetett ilyen elvárásokat. És ezek az elvárások valóban fel is ébredtek – de nem teljesültek. Hogy ezek az elvárások csalódással végződtek*,* az a *Lét és idő* üzenetének része, annak az üzenetnek, amely így szól: nincs mögötte semmi. A Lét jelentése az Idő; de az Idő nem ajándékok bőséges szarva, nem ad nekünk sem tartalmat, sem irányt. A jelentés az Idő, de az Idő „nem ad” jelentést.

A szorongás Heidegger *Dasein*-elemzésében a peripeteia pontját jelöli – az ember kiesik azokból a viszonyokból, amelyekbe „belépett és letelepedett”. A szorongásról szóló fejezetet megelőző elemzések témája egy olyan *Dasein*, amelyik szilárdan megtelepedett a világában. Kiderül, hogy a szorongás, mivel hagyja a világot kicsúszni és ebből a szempontból távolsági jelenség, könnyebben leírható, mint ez a különös, távolságtalan, szilárdan letelepedett „világban-való-lét” a mindennapi létezésben. Ha valaki ezt átláthatóvá akarja tenni, úgymond „részt kell vennie” ebben a távolságtalan *Dasein*-mozgásban, és nem állhat kívül rajta. Itt, jobban mint másutt, érvényesül a fenomenológiai elv: nem szabad a jelenségről beszélni, hanem olyan hozzáállást kell választani, amely lehetővé teszi, hogy a jelenség „megmutatkozzon”.

Ebben a tekintetben a filozófia gyakran vétkezett a múltban. Vagy úgy írta le, hogy a tudat hogyan ered a világból (naturalizmus), vagy úgy, hogy a világ hogyan épül fel a tudatból (idealizmus). Heidegger egy harmadik utat keres. Eredeti, de meggyőző megközelítése az, hogy az *In-Sein-ből,* a „Benne-létből” kell kiindulni, mert „fenomenológiailag” az ember sem először önmagát, majd a világot tapasztalja meg, sem pedig fordítva, először a világot és aztán önmagát, hanem a tapasztalásban a kettő felbonthatatlan egységben, egyidejűleg jelenik meg. Ezt a tapasztalatot a fenomenológusok „intentionalitásnak” nevezték. Heidegger számára ez a fenomenológia legfontosabb felismerése, bár ő ezt csak a *Dasein* világra vonatkozásaként érti, és nem úgy, mint Husserl, a tudat szerkezeteként.

A Létben-valóság elemzése bizarr terminológiai bonyolulatokhoz vezet. Bármely fogalmi megállapításnak el kell kerülnie, hogy visszaessen a kísértő alany–tárgy szétválasztásba, vagy a szubjektív (belső) és objektív (külső) nézőpontok közötti választásba. Ennek következtében jelennek meg azok a kötőjeles szószörnyetegek, amelyek célja a struktúrák felbonthatatlan kapcsolataiban való leírása. Néhány példa: *In-der-Welt-sein* (világban-való-lét) azt jelenti, hogy a *Dasein nem a világgal szemben áll*, hanem mindig már benne találja magát; *Mit-sein-mit-anderen* (másokkal való együttlét): a *Dasein* mindig már közös helyzetben találja magát

---

[172] C. Bry, Rejtett vallások, 13.

[173] . S. Freud, A civilizáció és elégedetlenségei, ford. J. Riviere, 70.

másokkal; *Sich-vorweg-sein* (önmaga-előtt-való-lét): a *Dasein* a jelen pillanatból a jövőbe tekint, nem alkalomszerűen, hanem folyamatosan, törődéssel. Ezek a kifejezések a vállalkozás paradox jellegét mutatják. Elemzés alatt azt értjük, hogy valamit részekre bontunk. Heidegger azonban kísérletet tesz arra, hogy miközben elemzi az elemzés hatásait, a részekre bontást ismét visszafordítsa egésszé. Heidegger úgy nyúl a *Dasein*-ba, mint egy algakolóniába. Bárhol is ragadja meg, mindig az egészet kell kiemelni vele együtt. Ez a törekvés, hogy valami egyedit ragadjon meg, miközben mindig magával visz mindent, ami hozzá kapcsolódik, néha akaratlan önparódiához vezet. Így lesz például a *Sorge* (gond) meghatározása: *Sich-vorweg-schon-sein in (einer Welt) als Sein-bei (innerweltlich begleitendem Seienden), azaz „önmaga-előtt-már*-lét [egy világban] mint létező-mellett-lét [a világon belül található létezők között]" (SuZ, 327).[174]

A nyelv bonyolultságának meg kell felelnie a mindennapi *Dasein bonyolultságának.* Heidegger 1925 nyarán tartott „Prolegomena az idő fogalmának történetéhez" című előadásában így fogalmaz: „Ha itt kénytelenek vagyunk nehézkes és talán formátlan kifejezéseket bevezetni, ez nem személyes szeszély vagy saját terminológiám iránti különös vonzalom kérdése, hanem maguknak a jelenségeknek a kényszere... Ha ilyen megfogalmazások gyakran előfordulnak, ne vegyük rossz néven. A tudományokban nincs olyan, hogy szép, legkevésbé talán a filozófiában" (GA 20, 204).[175] A különleges terminológia ugyanakkor – Bertolt Brecht gyakorlatához hasonlóan – elidegenítő technika is, mert amit itt vizsgálunk, „nem valami idegen és ismeretlen dolog, hanem éppen ellenkezőleg, a legközelebbi, ami talán éppen ezért vezet félre bennünket tévedésekbe" (GA 20, 205).[176] E tekintetben ez egy tudatosan megalkotott nyelv. Úgy mondja ki a nyilvánvalót, hogy azt még a filozófusok is megérthessék. És ugyanezen mértékben a nyelv a filozófia nehézségeiről is tanúskodik, amikor a mindennapi életet próbálja feltárni, amelyet korábban többnyire elkerült. „Ami ontikusan a legközelebb van és jól ismert, az ontológiailag a legtávolabbi és egyáltalán nem ismert; és ontológiai jelentőségét állandóan figyelmen kívül hagyjuk" (SuZ, 43).[177]

A *Dasein* elemzését Heidegger „egzisztenciál-analízisnek" nevezi, és a *Dasein alapvető meghatározói az „egzisztenciálék"*. Ez a fogalom számos félreértéshez vezetett, de csupán az analógia kedvéért jött létre a hagyományos kategóriafogalommal. A hagyományos filozófia szokás szerint a „tárgyai" alapvető meghatározóit kategóriáknak nevezte, mint például tér, idő, kiterjedés stb. Mivel Heidegger számára a *Dasein* nem jelenlévő tárgy, hanem „lét", ezért alapvető meghatározóit nem kategóriáknak, hanem egzisztenciáléknak nevezi.

Heidegger ezért a *Dasein elemzését az In-Sein-nel* (Benne-lét) kezdi, mert maga a *Dasein* is ezzel kezdődik. A Benne-lét nemcsak azt jelenti, hogy az ember valahol találja magát, hanem azt is, hogy mindig foglalkozott valamivel, törődött valamivel.

Radikálisnak lenni annyit tesz, mint a gyökerekhez nyúlni. Marx számára az ember gyökerei a „dolgozó ember" voltak. Heidegger „valamivel való foglalatossága" mint az ember alapvető meghatározottsága még átfogóbb. Marx a munkát „természettel való anyagcserének" határozta

---

[174] M. Heidegger, Lét és idő, 375.

[175] M. Heidegger, Az idő fogalma, ford. W. McNeill, 151.

[176] Uo., 152.

[177] Uo. 69.

meg. Heideggernél a „foglalatosság”, miközben az őt körülvevő (objektív, természeti) világra utal, ugyanúgy vonatkozik az „önvilágra” (az önmagához való viszonyra) és a „közös világra” (a társadalomra).

Heidegger megközelítése pragmatikus, mivel a cselekvést – és a „foglalatoskodást” (pontosan ezt jelenti) – a *Dasein alapvető struktúrájának tekinti.* Pragmatikus az is, hogy a cselekvést és a megismerést összekapcsolja. Heidegger terminológiájában az elsődleges foglalatoskodás mindig rendelkezik a maga *Umsicht-jával* (körültekintésével). A megismerés a cselekvés funkciója. Ezért – mondja – hiba lenne a felismerő tudatosságot önmagán kívül próbálni megérteni. Ez az állítás Husserl tudatosságot vizsgáló fenomenológiai kutatása ellen irányul. Mivel a megismerés a világgal való praktikus foglalatoskodásból ered, a gyakorlati élet tevékenységein keresztül kell vizsgálni.

Először is ezt kérdezi: Hogyan és miként találkozunk az objektív környezettel? Úgy, mint „felszerelés” *(Zeug)*, amely az én tevékenységem körében meghatározott „vonatkozással” *(Bewandtnis) bír.*

Egy illusztráció. Az ajtót, amelyet szokás szerint kinyitok, nem érzékelem festett fa panelként. Amikor ráhangolódom, egyáltalán nem érzékelem. Azért nyitom ki, hogy bejussak a dolgozószobámba. Megvan a maga „helye” az életteremben, és az életemben is; bizonyos szerepet játszik a mindennapi életem rituáléjában. A nyikorgása is része ennek, ahogy a kopás nyomai, a hozzá kapcsolódó emlékek és így tovább. Ez az ajtó Heidegger terminológiájában „kéznél levő” *(zuhanden).* Ha egy nap váratlanul zárva lenne, és beverném a fejem, akkor fájdalmasan érzékelném az ajtót, mint a kemény fa panelt, ami valójában. Ekkor a kéznél levő *(zuhanden) ajtó „kéznél nem levővé”, azaz „kéznél lévőből jelenvalóvá” (vorhanden)* válna.

Azok a hivatkozások, amelyekbe így belehelyezkedtünk, a „kéznél-lét” *(Zuhanden) világát alkotják.* Van egy jelentésbeli összefüggés, amelyhez úgy igazodom, hogy részleteiben nem is ismerem fel. Ezeket a jelentéseket „élem”, anélkül, hogy kifejezetten tudatossá tenném őket. Csak akkor, amikor zavar támad, akár kívülről, akár a tudatomban, ez az összefüggés széthullik, és a dolgok pusztán „kéznél-nem-lévőként”, jelenvalóként tűnnek fel. Ebben a jelenvalóságban azonban a kéznél-lét megélt jelentései eltűntek, vagy legalábbis érvényüket vesztették. Csak a kéznél-lét jelenvalósággá való átalakulása révén válnak a dolgok szoros értelemben vett tárgyakká, amelyek elméleti beállítottságból vizsgálhatók.

Heidegger elemzése megkísérli megőrizni a kéznél-lét világát a gondolkodás számára, mivel legtöbbször azt a filozófiai felismerés „megelőzi” vagy „felülírja”. Túlságosan is hajlamosak vagyunk úgy elrendezni a tárgyakat (és az embereket), hogy azok pusztán jelenvalóként, közömbös módon álljanak előttünk. Később Heidegger ezt a világ puszta jelenvalóvá való átalakulását „a Lét feledésének” *(Seinsvergessenheit) nevezi,* míg a kéznél-lét életterének tudatos megőrzése a Lét-közelséggé válik, amelyet úgy lehet érteni, mint „közelséget valamihez” vagy „a dolgokkal való együtt-lakást”. A hozzá tartozó beállítódást „elengedettségnek” *(Gelassenheit) fogják nevezni.* A *Lét és idő*-ben ezzel szemben eleinte egy másfajta egzisztenciális ideál uralkodik – amint azt hamarosan látni fogjuk.

A világ dolgaihoz való viszonyunk alapvető szerkezetét Heidegger „szorongás”-nak vagy „gondnak” nevezi. Ennek szemléltetésére idézi Hyginus késő antik *Cura* példázatát.

> Egyszer, amikor a „Gond” egy folyón kelt át, meglátott egy darab agyagot; elgondolkodva felvette, és formálni kezdte. Miközben azon töprengett, mit alkotott, arra jött Jupiter. A „Gond” megkérte, hogy adjon neki lelket, és ő ezt szívesen meg is tette. Amikor azonban a „Gond” azt akarta, hogy az ő nevét viselje a teremtmény, Jupiter ezt megtiltotta, és azt követelte, hogy az ő nevét kapja. Miközben a „Gond” és Jupiter vitatkoztak, megjelent a Föld, és azt kívánta, hogy az ő nevét adják a lénynek, hiszen ő adta neki teste egy részét. Ekkor felkérték Satrunt, hogy legyen a döntőbíró, és ő a következő, igazságosnak tűnő ítéletet hozta: „Mivel te, Jupiter, adtad a lelket, a halálakor te kapod vissza azt; és mivel te, Föld, adtad a testet, a test hozzád tér vissza. De mivel a teremtményt először a ‘Gond’ formálta, élete végéig ő birtokolja.” (SuZ, 198)[178]

A „gondoskodás” nem azt jelenti, hogy időnként aggódunk valami miatt. A gondoskodás az emberi lét alapvető jellemzője. Heidegger a kifejezést olyan értelemben használja, mint az ellátás, a tervezés, a felügyelet, a számítás, az előrelátás. Itt fontos az időbeli vonatkozás. Csak egy olyan lény lehet gondoskodó, amely előtt nyitott és még el nem érhető időhorizont tárul, amelybe belépnie kell. Gondoskodó és ellátó lények vagyunk, mert kifejezetten megtapasztaljuk a nyitott, előttünk álló időhorizontot. A gondoskodás nem más, mint megélt időbeliség.

Ahogy vagyunk, a törődésben, az idő hajt bennünket, és így aktívan találkozunk egy világgal, amely a vele való bánásmód szempontjából lehet kéznél-lévő vagy jelenvaló. Maga a *Dasein* azonban sem nem jelenvaló, sem nem kéznél-lévő, hanem „lét”. Létezni annyit jelent, mint önmagunkhoz való viszonnyal rendelkezni, és állást kell foglalnunk önmagunkkal és a Létünkkel kapcsolatban. Hogyan válik az ember tudatossá saját Létére? Heidegger válasza: „hangulatban.” A megismeréshez tartozó feltárás lehetőségei messze nem érnek olyan mélyre, mint az eredendő hangulathoz tartozás, amelyben a *Dasein saját Létével szembesül mint „ottlét*” (SuZ, 134).[179]

Heidegger határozottan fellép a filozófia makacs önelvarázslása ellen. Mivel a filozófia a gondolkodás erőfeszítése, a gondolatnak tulajdonítja a legnagyobb feltáró képességet. Az érzelmeket és hangulatokat szubjektívnek tartják, és ezért nem alkalmasak arra, hogy a világ objektív megismerését hordozzák. Az úgynevezett affektusok természetesen mindig is elméleti kíváncsiság tárgyát képezték. Megismerés tárgyai lehettek, de általában nem fogadták el őket a megismerés szerveiként. Ez Nietzsche és az életfilozófia idején megváltozott – de Heidegger számára nem elég radikálisan. A hangulatokból való filozofálás Heidegger szerint hagyta, hogy „száműzzék az irracionalitás szentélyébe” – ami rossz lakhely a filozófia számára. „Az irracionalizmus, mint a racionalizmus ellenjátéka, azokról a dolgokról beszél, amelyekre a racionalizmus vak, de ezt csak hunyorítva teszi” (SuZ, 136).[180]

Heidegger közvetlenül, hunyorgás nélkül vizsgálja a hangulatokat. Mindig valamilyen hangulatban vagyunk. A hangulat egy „lelkiállapot”. Bár bele tudjuk magunkat hajszolni egy hangulatba, a hangulatok lényegi jellemzője, hogy maguktól keletkeznek, belénk szivárognak, ránk lopakodnak, ránk vetik magukat. Nem vagyunk az urai. A hangulatban megtapasztaljuk önmeghatározásunk határait.

---

[178] Uo., 242.

[179] Uo. 173.

[180] Uo. 175.

Heidegger nem minden lehetséges hangulatot vizsgál, hanem csak azokat a néhányat, amelyek illeszkednek az ő koncepciójába. Alapvető, mindennapi hangulatként kiemeli „a sápadt, egyenletesen kiegyensúlyozott hangulathiányt" *(Ungestimmtheit),* amelyben az ingerlékenység és az unalom nyomai is fellelhetők. Ez – állítása szerint – „feltárja a *Dasein* terhes jellegét*"* (SuZ, 134).[181]

A mindennapi tevékenység menekülés ebből a hangulatból. A *Dasein* összeszedi magát,

aktívvá válik, és nem hajlandó tudomást venni arról, amire a hangulat figyelmezteti. *„A Dasein többnyire elkerüli azt a Létet, amelyet a hangulat feltár*" (SuZ, 135).[182]

Heidegger alapvető ontológiája felfogható úgy is, mint egy részletes és alapos kísérlet arra, hogy elvágja a *Dasein* visszahúzódási útvonalait. Ugyanilyen részletező és kitartó intenzitással Heidegger azokra a hangulatokra összpontosít, amelyekben „a *Dasein terhes jellege" feltárul* – fakón és mindennapian az ingerlékenységben és unalomban, hátborzongatóan és drámaian a szorongásban.

Azonban az az állítás, miszerint a nyomasztó hangulatok lennének az alapvetőek, semmiképpen sem meggyőző. Max Scheler, aki Heideggerhez hasonlóan alapvető jelleget tulajdonít a hangulatoknak, más eredményekre jut. *A szimpátia természete és formái* (1912) című esszéjében a szeretetet és a ragaszkodást, az „együtt rezgést és együtt haladást" nevezi a hangulatok alapállapotának, és Heideggerrel ellentétben a komor és nyomasztó hangulatokat e szimpatikus alaphangulat megzavarásának és felfüggesztésének tekinti.

Könnyű lenne azt mondani, hogy Heidegger saját uralkodó alapvető hangulatát és a Weimari Köztársaság válságkorszakának hangulatát vette kiindulópontnak. Ez annyiban indokolt is lenne, hogy ő maga állandóan hangsúlyozza a hangulat „enyémségét" *(Jemeinigkeit) és „történetiségét" (Geschichtlichkeit)*. Igen, a *Jemeinigkeit* és a *Geschichtlichkeit ellenére is megpróbál olyan állításokat tenni, amelyek alapvetően ontológiailag megalapozottak – nemcsak az ő Dasein-ja és a saját kora, hanem a Dasein* általában véve is megragadható alapvető hangulataiban.

Heidegger a *Dasein* elemzésével a Lét kérdését kívánta feltenni, és nem akarta, hogy pusztán a filozófiai antropológia hozzájárulásaként értsék. Annál is figyelemreméltóbb, hogy a kor vezető filozófiai antropológusai – például Helmuth Plessner és Arnold Gehlen – szintén az emberi lét terhes jellegéből indulnak ki, ám más következtetésekre jutnak. Ezzel szemben Heidegger megközelítése különösen világossá válik. Plessner fő antropológiai művében, *A szerves fokozatok és az ember* (1928), az embert „excentrikus" helyzetével határozza meg. Nincs számára sajátos szerves környezet, amelybe teljesen beilleszkedhetne. Nyitott a világra. Nem úgy él, mint az állatok, „közepéből a közepe felé", hanem először meg kell keresnie és meg kell teremtenie a maga közepét.[183] Ő a távolság teremtménye, aki súlyosan viseli önmaga és excentrikus helyzete terhét, mert ez finom ellentmondásokba bonyolítja. Helyet keres magának, kapcsolatokat alakít ki, de sohasem sikerül teljesen feloldódnia bennük. Újra és újra megszakítja ezeket a kapcsolatokat azáltal, hogy önmagát belülről, reflexív lényként tapasztalja meg. A

---

[181] Uo. 173.

[182] Uo. 174.

[183] H. Plessner, Az élő szervezetek fokozatai és az ember, 288.

világban cselekszik, és kívülről, a világból visszatükrözve érzékeli önmagát. Így nemcsak a világhoz képest excentrikus, hanem önmagához képest is. „Mint az Én, amely lehetővé teszi az élő rendszer teljes visszatérését önmagához, az ember többé nem az itt-és-most-ban áll, hanem ‘mögötte’, önmaga mögött, lokalizálatlanul, a semmiben… Létezése valóban a Semmire van helyezve.”[184]

Az excentricitás azt jelenti, hogy az embernek inkább viselnie kell az életet, mintsem hogy az hordozza őt, vagy, pozitívan megfogalmazva, az embernek vezetnie kell a saját életét. Az emberi élet a „természetes mesterségesség” törvénye alatt áll.

Ezt a megállapítást az 1930-as években Arnold Gehlen továbbfejlesztette. Számára is az ember nyitott a világ felé, nem illeszkedik biztos ösztönök által egy konkrét környezethez. Ez az alkalmazkodás hiánya csökkentené biológiai túlélési esélyeit, ha ezeket a hiányosságokat nem kompenzálná más módon. Amit a természet elvett tőle, azt az embernek kultúrával kell pótolnia. Saját, megfelelő környezetét magának kell megteremtenie. Ezt a legkisebb erőfeszítés elvén teszi. Mivel olyan sok mindent kell „csinálnia”, arra törekszik, hogy a dolgokat és önmagát úgy formálja, hogy a lehető legkevesebb spontán, motivációs energiát és hajtóerőt igényeljen. Az ember ezért igyekszik megszüntetni különcségét és reflexivitását, úgy rendezve be világát, hogy az mentesítse őt attól, amit egy egész filozófiai hagyomány az emberi méltóság lényegének tekintett: a spontaneitástól, reflexivitástól és szabadságtól.

Az élet annál terhesebbé válik, minél inkább befelé fordul az ember. Ez a belsőség, általában véve, túl gyenge ahhoz, hogy elbírja a saját világát, de elég erős ahhoz, hogy a társadalmi világ szükségszerű tárgyiasulását és intézményesülését kényszernek és „hamisságnak” érezze. Végül az ember, aki e belsőség „hiátusától” szenved, enged az elkerülhetetlennek, és hagyja, hogy a civilizáció megszabadítsa a *Dasein* terheitől – még ha eközben úgy is érzi, hogy elveszíti önmagát. Az ember önmagába fordul és elveszíti a világot, a világba fordul és elveszíti önmagát. Ebből vonja le Gehlen a következtetést: „Az ember tartós kapcsolatot önmagával és a hozzá hasonlókkal csak közvetve tarthat fenn; önmagát megtagadva kell újra rátalálnia önmagára egy kitérőn át, és itt jönnek képbe az intézmények. Ezek persze emberek által létrehozott formák, amelyekben a szellemi tárgyiasult, beépült a dolgok menetébe, és ezzel tartóssá vált. Így legalább az embereket a saját alkotásaik égetik és emésztik fel, nem pedig a nyers természet, ahogy az állatok esetében történik.”[185]

Gehlen és Plessner, akárcsak Heidegger, a *Dasein terhes jellegéből indulnak ki*, majd a tehermentesítés kulturális technikáit az életben maradás alapvető követelményeként írják le. Bár Heidegger beszél a közeli és túlnyomó „hajlamról, hogy mindent könnyen vegyünk és könnyűvé tegyünk” (SuZ, 127),[186] számára éppen ez a hajlam fosztja meg az Embert a „létre vonatkozó autentikus lehetőségétől”. Az, ahogyan valaki a *Dasein* terhes jellegével megbirkózik, dönti el a hiteltelenséget vagy az autentikusságot. A tehermentesítés Heidegger számára mindenesetre kezdetben gyanús, mint a menekülés, az elkerülés vagy a romlás manővere – vagyis a

---

[184] Uo. 292.

[185] A. Gehlen, Tanulmányok az antropológiáról és szociológiáról, 245.

[186] M. Heidegger, Lét és idő, 165.

„hiteltelenségé”. Az „igazi hős” Atlaszként viseli a világ súlyát, és ezenfelül még elvárják tőle, hogy egyenes tartással és merész élettervvel járjon.

A híres halálról szóló fejezet mellett az autenticitás és inautenticitás elemzése volt az, ami az 1920-as években ekkora nyilvánosságot hozott a műnek. Heidegger inautentikus világleírása egyértelmű kritikai utalást hordoz saját korára, még ha ezt mindig tagadta is. Mindazonáltal a tömegkultúra, az urbanizáció, az instabil közélet, a rohamosan növekvő szórakoztatóipar, a zaklatott mindennapi élet, az intellektuális élet felszínessége – mindezek beépülnek annak a *Dasein-nak az ábrázolásába, amely nem a saját „lehetősége-szerinti-létből”, hanem a „Man”-ból (Ők) él:* „Mindenki a másik, és senki sem önmaga” (SuZ, 128).[187]

Ezt a „Ők” világát más, 1920-as évekbeli szerzők is leírták, olykor még lenyűgözőbben és pontosabban, mint Heidegger. Robert Musil a *Tulajdonságok nélküli ember* című művében így fogalmaz:

> „Meg kell becsülni, ha manapság még akad egy ember, aki arra törekszik, hogy valami egészet képviseljen” – mondta Walter…
> „Ilyen már nincs” – vetette ellen Ulrich. „Csak bele kell nézned egy újságba. Azt látod hogy mérhetetlen homályossággal van tele. Annyi dolog kerül megbeszélésre, hogy az még egy Leibniz szellemi kapacitását is meghaladná. De ezt már észre sem vesszük. Megváltoztunk. Már nincs egy egész ember, aki egy egész világgal szembenéz, hanem egy emberi valami, ami egy univerzális kultúraközegben lebeg.”[188]

Walter Mehring a „Hoppla, wir leben!” című dalában ezt mondja:

> Itt, a Föld Szállodában
> ott lakott a társadalom krémje.
> Egy elegáns, gondtalan mozdulattal
> viselték az élet terhét.

És Vicky Baum, a *Grand Hotel* (1931) című bestseller regényében így ír: „Amikor te elmész, valaki más jön, és elfoglalja az ágyadat. *Pinito. Ülj le egy-két órára a társalgóban, és tartsd nyitva a szemed.* Látni fogod, hogy az ott lévő embereknek nincs egyéniségük. Bábuk mind, az egész társaság halott, és nem is tudnak róla.”[189]

Heidegger „Ők”-je egy hasonló bábu: „Az a ‘ők’, amely a mindennapi *Dasein ‘ki?’ kérdésére adja a választ,* az a ‘senki’, akinek minden *Dasein már előzetesen átadta önmagát az Egymás-között-létben*” (SuZ, 128).[190]

Heidegger kortárs weimari színtérleírásai lenyűgözőek, mert az általuk bemutatott környezet különlegessé teszi őket. Ennek következtében a hétköznapi és a jelentéktelen nagyszabású belépőt kap Heidegger alapvetően ontológiailag előkészített színpadán. Ezek játsszák a

---

[187] Uo.

[188] R. Musil, A tulajdonságok nélküli ember, ford. E. Wilkins és E. Kaiser, 257.

[189] V. Baum, GrandHotel, 38.

[190] M. Heidegger, Lét és idő, 165–166.

főszerepet létünk drámájában. Ezért Heidegger nem kívánja, hogy korának kritikusa gyanánt értsék, mert a kritika ontikus dolog volna, míg őt az ontológiai érdekli.

Ezek a „senkik" egy szellemszerű színdarabot adnak elő Heidegger színpadán. Maszkok, de a maszkok mögött nincs semmi. Nincs én. Mi történt az énnél? Vajon a nem-hitelesség az elfordulás, az árulás vagy az autentikus éntől való elidegenedés állapota? Vár-e a valódi én a kulisszák mögött, hogy végre, hosszú idő után, ismét megvalósuljon? Heidegger szerint nem. A nem-hitelesség a *Dasein „ősibb" formája,* nemcsak az (ontikusan) megszokott értelemben, hanem ontológiailag is, mert a nem-hitelesség éppúgy egzisztenciális, mint a Létben-lét. Mindig olyan helyzetben találjuk magunkat, amelyben aktívan el vagyunk merülve. Ezt először a környezet példáján mutatta be, de természetesen ugyanúgy vonatkozik a „mással-világra" és az „ön-világra*"* is. Ez azt jelenti, hogy a *Dasein* „elsősorban és többnyire" nem önmaga mellett van, hanem kint, a tevékenysége és a többiek mellett.

> Elsődlegesen nem az „Én" vagyok saját Önmagam értelmében, aki „vagyok", hanem inkább a Mások, akiknek módja a „man" útja… Elsődlegesen a *Dasein a „man", és többnyire az* is marad. Ha a *Dasein a maga módján [eigens]* fedezi fel a világot és hozza közel, ha feltárja önmaga számára saját hiteles Létét, akkor e „világ" felfedezése és a *Dasein* feltárása mindig a leplezések és homályosságok eltávolításaként, a leplezések szétbontásaként történik, amelyekkel a *Dasein* önmaga útját elzárja. (SuZ, 129)[191]

Már ismerünk egy olyan pillanatot, amikor az „álcák" lehullanak, és a hiteles Lét felfedi önmagát – a szorongás pillanatát. A világ elveszíti jelentőségét, puszta „ez"-ként jelenik meg a semmisség hátterében, és a *Dasein* úgy tapasztalja önmagát, mint hajléktalan, őrizetlen, és minden objektív Lét által irányítatlan létező. A hiteles Létbe való áttörés így egy véletlenszerű sokk formájában történik, annak az élményeként, hogy „nincs mögötte semmi*." Még világosabban, mint a Lét és idő-ben,* Heidegger 1929-es freiburgi székfoglaló előadásában fogalmazta meg ezt a beavató élményt az autenticitás filozófiája számára. A filozófia – mondta akkor – csak akkor kezdődik, amikor van bátorságunk „szembenézni a semmivel." Szembe a semmivel, akkor észrevesszük nemcsak azt, hogy mi „valami" valóságosak vagyunk, hanem azt is, hogy kreatív lények vagyunk, képesek arra, hogy a semmiből valami szülessen. A döntő pont az, hogy az ember megtapasztalhatja önmagát mint azt a helyet, ahol a semmi valamivé lesz, és a valami semmivé válik. A szorongás vezet el minket ehhez a fordulóponthoz. Szembesít minket azzal a „lehetséges létezéssel", amik mi magunk vagyunk.

Heidegger szorongás-elemzése kifejezetten nem a halálfélelmet tárgyalja. Helyesebb lenne azt mondani, hogy a tárgya az életfélelem, egy olyan életé, amelynek teljes esetlegességére az ember hirtelen ráébred. A szorongás feltárja, hogy a mindennapi élet menekül saját esetlegessége elől. Ez minden olyan törekvés értelme, amely arra irányul, hogy az ember szilárdan meggyökerezzen az életben.

Az ember azt hihetné, hogy ők csupán Átlagemberek, de valójában ők a filozófusok is. Mert ők – jegyzi meg kritikusan Heidegger – szilárdan belekapaszkodnak a nagy konstrukcióikba, értékvilágaikba és metafizikai háttérvilágaikba. A filozófia is jobbára azzal van elfoglalva, hogy eltüntesse a véletlen megrázkódtatásait, vagy – még inkább – hogy eleve ne ismerje el azokat.

---

[191] Uo. 167.

És most magához a hitelességhez. Ez a tagadás tagadása. Ellenáll a menekülés, az elkerülés hajlamának. A hitelesség a semmit saját ügyévé tette. A hitelesség újjászületést jelent. A hitelesség nem fedez fel új területeket a *Dasein számára.* Minden maradhat, és valószínűleg marad is, ahogy volt; csak a hozzáállásunk változik meg.

Ha a szorongás az autenticitás bevezető élménye, akkor Heidegger híres „halál-elővételezése" ennek az autenticitásnak a sikeréhez tartozik. Ezért van a *Lét és idő* halálról szóló fejezete a „Lét-egészként való lét" szakaszában – ami egy másik kifejezés az „autenticitásra."

A halállal kapcsolatban is Heidegger a közönséges halálfelfogást választja kontrasztként, amelyet a következő formulára lehet leegyszerűsíteni: „Egyszer majd az ember is meghal, végül is; de most ennek semmi köze hozzánk" (SuZ, 253)[192]. Saját halála, amíg az ember él, „kezdetben még nincs kéznél önmaga számára, és ezért nem jelent fenyegetést" (SuZ, 253).[193]

Filozófiai szempontból nem lenne különösebben eredeti, ha Heidegger a több ezer éves *memento mori* hagyományt még egy új, bűnbánatról és megtérésről szóló prédikációval gazdagítaná – még akkor sem, ha erre utal Johannes Tepl kései középkori művéből, a *Der Ackermann aus Bohmen-ből vett idézettel:* „Amint az ember életre kel, attól a pillanattól fogva elég idős ahhoz, hogy meghaljon."

Heidegger fenomenológiailag kívánja leírni azokat a különböző módokat, ahogyan életünkben a halállal találkozunk – nem érzelmi nyelven, hanem emelkedett, tényszerűen távolságtartó terminológiával. Mégis, itt érezzük azt az izgalmat, amely jelzi, hogy filozofálásának forró zónáiban járunk. Heidegger szerint a halál nem az élet vége, hanem „Lét a végig"; nem csupán közeleg, mint utolsó óránk, hanem „beleáll" életünkbe is, hiszen mindannyian tudunk halálunkról. A halál az a „lehetőség", amely állandóan előttünk van, és mint ilyen, a „saját létünk lehetetlenségének lehetősége". Bár mindenkit érint a halál, mindannyiunknak a saját halálunkat kell meghalnunk. Nem segít minket a sors ezen egyetemességének gondolata. A halál egyénivé tesz, még ha a haldoklás tömegesen zajlik is. A halál abszolút határként való megértési kísérlete ugyanakkor meg kell, hogy értse azt a megértés határaként is. A halállal való kapcsolat minden kapcsolódás vége. A halál gondolata minden gondolat vége. A halálról való gondolkodásban Heidegger abban reménykedik, hogy rábukkan az idő misztériumának nyomára. A halál nem „az időben" van, hanem az idő vége. A halál eseményként jelenik meg „az időben", amikor mások halálát tapasztaljuk meg. Akkor az eltériesített idő sugallata alatt vagyunk. Az idő tere olyan nagy, hogy a másik halála után is helyet találunk benne. Az idő ilyen térbeli képei a nem-hiteles időgondolkodásból fakadnak. Ez nem veszi figyelembe a „saját-időt", azt a tényt, hogy az idő visszafordíthatatlan múlása, a nagy „a-múltban", rajtunk keresztül halad. A nem-hiteles térképek az időt, mint kéznél-lévőt, fogják fel.

Heideggerre emlékeznünk kell, hogy megkülönböztette a létet, mint létezést, és a kéznél-lévőt. A halál elemzésével összefüggésben ez a különbségtétel különösen fontossá válik. A kéznél-lévő az, ami térbelivé válik. Az emberi *Dasein ezzel szemben az időnek van kiszolgáltatva,* elszenvedi azt, végigéli azt. A „kéznél-lét" szemben áll a „múltban-léttel". A dolgok „benne vannak" az időben, de a *Dasein*-nak megvan a maga ideje, „önmagát időzheti" *(zeitigtsich),* és mivel ez túlzott elvárás a biztonság és maradandóság iránti igényhez képest, erős

---

[192] Uo. 297.

[193] Uo.

hajlam mutatkozik az élet önobjektiválására. Az ember szeretne megpihenni az időben, ahogyan a dolgok teszik. Ezek a megnyugtató halhatatlansági gondolatok a tartós tér erejét idézik meg a múló idővel szemben.

A kezdetén feltett kérdés, a Lét jelentésére vonatkozóan, hirtelen új megvilágításba kerül az időbeliség összefüggésében. Az ember felismeri azt az értelmet, amelyben a kérdést általában fel szokták tenni – vagyis mint a maradandó jelentésről, vagy a maradandóság jelentéséről szóló kérdést. Heidegger gondolata most e maradandóság ellen, a tér rejtett és baljós sugallata ellen fordul. A Lét jelentése az idő. Ez azt jelenti, hogy a Lét nem valami maradandó, hanem mulandó, nem valami kéznél-lévő, hanem esemény. Aki valóban meri gondolni a saját halálát, az önmagát a Lét véges eseményeként fogja felfedezni. Ez a felfedezés szinte a lehető legnagyobb önátláthatóság, amelyet a *Dasein* önmagának elérhet. Ha az önelrejtés a hiteltelenség, akkor ez az önátláthatóság a hitelesség aktusa. Ahogy Heidegger filozófiája ezen az önátláthatóságon munkálkodik, önmagát is ilyen hitelességi aktusként érti meg.

Egyes *Lét és idő* értelmezők arra törekednek, hogy Heidegger hitelességre vonatkozó filozófiáját alapvetően és ontológiailag megtisztítsák minden etikától, hogy elhárítsák annak a gyanúját, miszerint e hitelesség és Heidegger későbbi, a nemzetiszocializmussal való kapcsolata között összefüggés lehet. Az ilyen törekvések megengedhetetlen erőszakot tesznek e hitelességfilozófia formalizmusán. Hiszen ő maga világosan kijelentette, hogy „*Dasein tényleges ideálja* [alapját képezi] *Dasein* létértelmezésének” (SuZ, 310).[194]

Ez az eszmény, mindenekelőtt, negatívan van meghatározva. A *Dasein* akkor autentikus, amikor bátorsága van önmagára támaszkodni, és nem Hegel úgynevezett állami, társadalmi vagy közmorális „szubsztanciális erkölcsére”; amikor képes nélkülözni a Világ „Ők”-jének tehermentesítő ajánlatait; amikor erőt talál arra, hogy visszahozza magát a „elveszettségből”; amikor már nem játszadozik a létező ezer lehetőséggel, hanem megragadja azt a lehetőséget, hogy önmaga legyen.

Ha Heidegger, Arisztotelész nagy értelmezője, a hitelesség etikáját a nyilvános etika ellenében alkalmazza, akkor el kell hagynia a gyakorlati, közéletre vonatkozó arisztotelészi etikai hagyományt. Arisztotelész ezzel szemben, Platónnal ellentétben, visszahozta a „jóság filozófiáját” saját korának társadalmi valóságának szintjére. Rehabilitálta a szokásosat és a megszokottat. Számára az erkölcsileg jó nem a társadalmilag érvényessel szemben volt elérhető, hanem abból kiindulva.

Arisztotelész és az ő hagyománya, egészen az etikai pragmatizmusig és a kommunikációs értelem elméletéig, a sikeres és etikailag felelős élet kiindulópontja és mércéje éppen az a terület, amelyet Heidegger az Ők világaként ír le.

Ha az Önmagam visszahúzódik a „Ők”-től, és visszatér önmagához, hová érkezik meg? Heidegger válasza: a halandóság és az idő tudatához, annak felismeréséhez, hogy minden civilizációs gondoskodás a *Dasein felől megbízhatatlan,* és mindenekelőtt a saját létlehetőségének tudatához, így a szabadsághoz az önkéntesség, a kezdeményezés és a kreativitás értelmében. Ez az a pont, amelyhez más úton a német költő, Gottfried Benn is eljutni remél. „Destille” című versében így szól:

---

[194] Uo. 358.

Hagyom, hogy darabokra hulljak,
közel maradok a véghez,
majd töredékek és halmok között
állni fog egy nagy óra.

Bennnél a *Dasein önmagához érkezve először „szét kell hulljon*"; Heideggernél ki kell szakadnia, és nem talál talajt a lába alatt, csak a szabadság szakadékát – ugyanakkor egy „nagy órát" is. Az 1929-es davosi, látványos vitában Ernst Cassirerrel Heidegger kijelenti: „Az ember csak nagyon kevés pillanatban létezik saját lehetőségei csúcsán" (K, 290).

Heidegger hitelességében nem elsősorban a jó vagy etikailag helyes cselekedet számít, hanem a lehetőségek megnyitása a nagy pillanatok számára, a *Dasein intenzívebbé tétele.* Ami az etikai vonatkozásokat illeti, Heidegger *Lét és idő* című művének gondolatai egy mondatban összefoglalhatók: Tedd, amit akarsz, de hozd meg a saját döntésedet, és ne engedd, hogy bárki más megfosszon a döntéstől, és így a felelősségtől. A marburgi diákok, akik Heideggert parodizálva azt mondták: „Eltökélt vagyok, de nem tudom, mire", tökéletesen megértették Heidegger döntéselvűségét, ugyanakkor félre is értették azt. Megértették abban az értelemben, hogy Heidegger valóban támogatta az elhatározottságot anélkül, hogy utalna arra a tartalomra vagy értékekre, amelyekről dönteni kellene. Félreértették azonban abban, hogy filozófiájától ilyen iránymutatásokat vagy jelzéseket vártak. Heidegger kifejezetten csalódást akar okozni az ilyen várakozásoknak, mivel ezek a nem-hiteles filozofálás körébe tartoznak. A filozófia nem erkölcsi tanácsadó iroda; legalábbis Heidegger számára a feladat az előfeltételezett etikai objektivitások eltávolítása és dekonstruálása. Ami e feladat után megmarad, az valóban semmi – mérve az etikai gondolkodás gazdag hagyományához képest.

A jó erkölcsfilozófiai szellemben Heidegger a lelkiismeretet is vizsgálja, ám csak azért, hogy ott is kimutassa a konkrét meghatározottságok semlegességét, a semmit. A lelkiismeret az autentikusságra hív bennünket, de nem mondja meg, mit kell tennünk, hogy autentikusak legyünk. „Mit mond a lelkiismeret annak, akit megszólít? Szigorúan véve: semmit… Semmi sem kerül *[zu-gerufen]* megszólításra ezzel az Énnel szemben, de fel van szólítva *[aufgerufen] önmagára – vagyis a saját legbelsőbb létezési-lehetőségére*" (SuZ, 273).[195]

Heidegger nem riad vissza a formalizmus vádjától. Marburgi előadásában az idő fogalmáról Kant erkölcsfilozófiájának formalizmusára mutat rá, amely végső soron szintén nem vezetett más erkölcsi maximához, mint ahhoz, hogy saját cselekedeteinkben tiszteletben kell tartani a másik ember értelmét, ami egyben a szabadságát is jelenti. Közérthetően: Ne tedd másokkal azt, amit nem szeretnél, hogy veled tegyenek.

Kant ész és szabadság iránti kölcsönös tiszteletének posztulátumával analóg módon Heidegger a *Dasein* iránti kölcsönös tisztelet elvét a következőképpen fejti ki: „De azok az entitások, amelyek felé a *Dasein a Vele-létként viszonyul, nem rendelkeznek azzal a létmóddal*, amely az előkészített eszközökre jellemző; ők maguk is *Dasein.* Ezek az entitások nem a gondoskodás tárgyai, hanem a törődésé" (SuZ, 121).[196]

Heidegger egy leíró megfogalmazást választ, amely azonban a valóságban követelést is tartalmaz. A lényeg az, hogy ez a „gondoskodás" nem az emberek egymás iránti mindennapi,

---

[195] Uo. 318.

[196] Uo. 157.

társadalmilag megszokott viselkedésmódját írja le, hanem azt, ahogyan „hitelesen” kellene egymáshoz viszonyulniuk. „Ez a fajta gondoskodás lényegileg a hiteles gondoskodáshoz tartozik – vagyis a Másik létéhez, nem pedig ahhoz a ’mihez’, amivel ő foglalkozik; segít a Másiknak, hogy saját gondoskodásában átláthatóvá váljon önmaga számára, és szabaddá legyen arra” (SuZ, 122).[197]

A leírás gesztusában Heidegger itt megfogalmazza kategorikus imperatívuszát: a hitelesség része, hogy sem önmagunkat, sem a másikat ne tegyük „eszközzé”. És *„a Dasein önmagához való elhatározottsága”* hasonlóképpen, ismét egy leíró megfogalmazás mögé rejtve, egy erkölcsi posztulátumhoz kötődik. Ez az elhatározottság megnyitja annak lehetőségét, hogy „hagyjuk, hogy a vele együtt lévők a saját legbensőbb létlehetőségükben 'legyenek'… Csak ha az emberek elhatározottan, hitelesen 'önmaguk', akkor lehetnek egymással is hitelesen” (SuZ, 298).[198]

Azonban, hogy mit is jelenthet ez a „hitelesen együtt lenni egymással”, egyelőre éppoly meghatározatlan marad, mint a hiteles önmaguk-lét. Itt is csak negatív információ áll rendelkezésre. Egymással lenni, ugyanúgy, mint önmaguknak lenni, ki kell találja az utat a „Belevészünk a Man-ba” állapotból. Elképzelhető-e egy kollektív kitörés és eltávozás a hiteltelenségből?

Heidegger megkülönböztetése a nem-hiteles és a hiteles egymás-mellett-lét között gyakran azonosítást nyert Ferdinand Tönnies által *Közösség és társadalom* című könyvében (1887) tett megkülönböztetéssel a közösség és az egyesülés között, amely azonban megjelenésekor nem keltett visszhangot. Az 1920-as években azonban szociológiai bestseller lett, és a modern tömegtársadalom konzervatív kritikáinak minden fő fogalmát szolgáltatta. Ennek megfelelően a közösség magasabb értéket képvisel, mint az egyesülés vagy társadalom. A közösség „élő szervezetet” és „tartós és valódi” együttélést jelent. Az egyesülés ezzel szemben „mechanikus halmaz és művi képződmény”, amely csupán „átmeneti és felszínes” együttélést biztosít. A közösségben az emberek „egyesülnek minden megosztottság ellenére”, míg az egyesülésben „megosztottak minden egység ellenére”.[199]

Valójában Heidegger hiteles együtt-léte nem esik egybe a közösség fogalmával. Hiszen a közösség fogalma magában foglalja az egyén vágyát, hogy megszabaduljon a távolság, a magány, az individualitás terheitől. Heidegger hitelessége azonban elutasít mindenféle konformizmust. Mivel arra bátorítja a *Dasein*-t, hogy vállalja „helyettesíthetetlen”, más szóval egyéni-létlehetőségét, a sűrű homogenitású közösség számára gyanúsnak tűnik. Heidegger azonban más politikai következtetéseket von majd le a hitelesség etikájából. A nemzetiszocialista forradalmat kollektív kitörésként fogja látni a hiteltelenségből, és ezért csatlakozik hozzá. De ezek a következtetések nem szükségszerűen következnek a *Lét és idő világnézetéből.* Mások más következtetéseket vontak le belőle. Heidegger alapvető ontológiája, beleértve a hitelesség filozófiáját, elég homályos ahhoz, hogy a politikai kérdésekben különböző lehetőségeket engedjen. A legkorábbi Heidegger-követők, mint Herbert Marcuse, Jean-Paul Sartre, Gunther Anders, Hannah Arendt és Karl Löwith, ennek bizonyítékai.

---

[197] Uo. 159.

[198] Uo. 344.

[199] F. Tönnies, Közösség és társadalom, ford. C. F. Loomis, 39.

Mégis kétség sem férhet hozzá, hogy annak ellenére*, hogy a Lét és idő művében kidolgozott szabadságontológiája létezik,* Heidegger a pluralista demokrácia ellenfeleként mutatkozik meg. Egyáltalán nem mutat együttérzést a demokratikus nyilvánosság elvével szemben. „A nyilvánosság kezdetben ellenőrzi minden módját annak, ahogyan a világ és a *Dasein* értelmezést nyer, és mindig igaza van – nem azért, mert… a *Dasein* részéről valamilyen átláthatóságot vesz igénybe, amelyet kifejezetten sajátított el, hanem mert érzéketlen minden szintkülönbségre és valódiságra, és így sosem jut el a 'dolog lényegéhez'" (SuZ, 127).[200]

Amivel Heidegger itt a demokratikus nyilvánosságot vádolja, az nem más, mint annak strukturális alapelve. Valóban jellemzője, hogy minden vélemény és elképzelés létezhet benne, függetlenül attól, hogy rendelkezik-e a „*Dasein*" átláthatóságával vagy sem. Ehhez a fajta nyilvánossághoz tartozik, hogy benne mindenki teljes átlagosságában és „szintnélküliségében" megjelenhet és megszólalhat, akár hitelesen, akár nem. Az ilyen nyilvánosság – legalábbis az eszméjében – az élet tükörképe, bármennyire is jelentéktelen, jellegtelen – hiteltelen – legyen is. Ráadásul ehhez az is hozzátartozik, hogy az igazságok kénytelenek elszenvedni, hogy puszta véleményekké degradálódjanak a vélemények piacán. A demokratikus nyilvánosság valóban a „Man" játszótere.

Közismert, hogy az akadémiai mandarinok, akiket egy politikamentes vagy antidemokratikus hagyomány formált, csak a legritkább esetekben melegedtek fel a weimari köztársaság demokráciájához. Megvetettek mindent, ami a demokráciával járt – a pártrendszert, a vélemények és életstílusok sokféleségét, az úgynevezett igazságok kölcsönös relativizálását, a középszert és a hősiességtől mentes normalitást. Ezekben a körökben az államot, a népet, a nemzetet olyan értékeknek tekintették, amelyekben egy eltűnt metafizikai szubsztancia tovább élt – az állam, a politikai pártok fölött, mint etikai eszme, amely megtisztítja a nemzeti testet; vezető alakok, akik karizmatikusan képviselik a nemzet szellemét. Abban az évben, amikor a *Lét és idő* megjelent, a Müncheni Egyetem rektora így szónokolt professzortársai antidemokratikus érzelmei ellen: „Mindig új álruhákban a régi esztelenség – egy metafizikai, spekulatív, romantikus, fanatikus, absztrakt és misztikus politizálás … hallani lehet a sóhajokat, hogy milyen mocskos, mennyire gyógyíthatatlanul piszkos minden politikai ügy, milyen hazug a sajtó, milyen csalárdak a kormányok, mennyire közönségesek a parlamentek, és így tovább. Miközben így panaszkodnak, túlságosan magasztosnak, túlságosan szelleminek tartják magukat a politikához."

Az autentikus Heidegger hasonlóképpen a pártok fölé helyezi magát, és megvetéssel tekint a politika üzletére.

De hogyan képzelte el Heidegger abban az időben a hiteltelenség politikai szférában való meghaladását? Erre a kérdésre a *Lét és idő* nem ad meggyőző választ. Egyfelől az autentikussá válás továbbra is a radikális individualizáció aktusa marad. Heidegger helyeslően idézi Yorck von Wartenburg grófot: „Az elemi közhiedelmek feloldása, és amennyire csak lehet, az egyéniség formálásának lehetővé tétele a látásban és a szemléletben, az állam pedagógiai feladata lenne. Akkor egy úgynevezett közerkölcs helyett – e radikális külsődlegesség helyett – az egyéni lelkiismeretek, azaz a lelkiismeretek újra hatalmassá válnának" (SuZ, 403).[201]

---

[200] M. Heidegger, Lét és idő, 165.

[201] Uo. 455.

Másfelől a világban-való-lét magában foglalja azt a tényt is, hogy az ember be van ágyazva népe történelmébe, annak „sorsába" és „örökségébe". És mivel a hitelesség nem képvisel egy különálló cselekvési területet sajátos célokkal és értékekkel, hanem csupán egy megváltozott pozíciót és hozzáállást jelent az élet minden területéhez, a *Dasein* ebbe a népi „sorsba*" helyezheti magát hitelesen vagy hiteltelenül.* De hogy egy nép sorsának hiteles átvétele és folytatása hogyan is nézhet ki – az nincs kifejtve a *Lét és idő* műben. Csak egy utalás található: a *Dasein,* beleértve a kollektív *Daseint is,* nem normák, alkotmányok vagy intézmények által találja meg hitelességét, hanem az átélt példán keresztül, azáltal, hogy *„a Dasein kiválaszthatja hősét"* (SuZ, 385).[202]

E komor utalások ellenére, amelyek a hitelességhez vezető kollektív útra céloznak, az individualista elem marad túlsúlyban. Heidegger egy ponton még kiindulópontját is „egzisztenciális szolipszizmusnak" nevezi (SuZ, 188).[203] A lét sorsdöntő kérdéseiben mindenki egyedül marad. Sem nép, sem kollektív sors nem mentesítheti az egyént a „lét hiteles lehetőségeinek" területén hozott döntései alól. A kollektív sorssal szemben fontos, „hogy világos rálátása legyen a feltárt Szituáció véletleneire" (SuZ, 384).[204] Heidegger nyomatékosan elutasít minden hosszú távú történelmi cselekvési projektet. Ami megmarad, az a történelmi alkalomszerűség. A pillanatot ki kell használni, a lehetőséget meg kell ragadni. De mire?

Nem a távoli történelmi jövőben elérendő célról van szó; ha egyáltalán létezik ilyen cél, akkor az maga a pillanat. Ez a *Dasein érzésének felerősítéséről szól.* Az autentikusság maga az intenzitás, semmi más.

Eddig Heidegger főként a filozófiában találta meg intenzív pillanatait. Hamarosan azonban a politikában is meg fogja találni őket.

---

[202] Uo. 437.

[203] Uo. 233.

[204] Uo. 436.

10
AZ IDŐ HANGULATA: VÁRVA A NAGY NAPOT

A Lét és idő torzó maradt. Két részre tervezték, de még az első rész sem készült el teljesen, jóllehet Heidegger végül nyomás alatt éjjel-nappal dolgozott rajta. Valószínűleg ez volt az egyetlen alkalom életében, amikor napokig nem borotválkozott. Azonban a *Lét és idő*-ben bejelentett, de be nem illesztett fejezetek témáit későbbi műveiben mind feldolgozta. Az első rész hiányzó harmadik szakaszának vázlata 1927 nyarán tartott kurzusának, „A fenomenológia alapvető problémái" című órájának témája lett.

A *Lét és idő* kiterjedt második része – amely Kant, Descartes és Arisztotelész példaszerű ontológiáinak tervezett lerombolását tartalmazta – Heideggernél az elkövetkező években külön esszékké vagy előadásokká alakult. A *Kant és a metafizika problémája 1929*-ben jelent meg; a „Világkép" című előadását, amelyben a karteziánus gondolkodást kritizálta, 1938-ban tartotta; Arisztotelész ellen irányuló érveit pedig az 1930-as évek előadásain dolgozta ki.

Ebben az értelemben a *Lét és idő* folytatódott és beteljesedett. Még az úgynevezett fordulópontja is – ahogyan azt később a Heidegger-iskola misztifikálta – előre jelezve volt ennek a projektnek a keretein belül. Először feladatként említi az 1928 nyári félévének „Logika" előadásában: „Az időbeliség analitikája egyúttal a fordulópont" (GA 26, 201).

Ez a fordulópont azt jelenti: a *Dasein* analitikája először „felfedezi" az időt, majd pedig visszafordul a saját gondolkodása felé – a megértett idő szempontjából. Az Idő gondolkodása a gondolkodás időbeliségéről gondolkodik – nem azonban a történelmi körülmények elemzésének értelmében. Heidegger szerint ez nem az időbeliség lényege. A *Dasein* időbelisége, ahogyan már tudjuk, a „gondoskodásban" megy végbe. Gondoskodva a *Dasein* belép saját nyitott időhorizontjába, *előrelát és óvatoskodik*, miközben támaszpontokat és megbízhatóságokat keres az idő áramlásában. Ilyen támaszpontok lehetnek a munka, rítusok, intézmények, szervezetek, értékek. Az ilyen támaszpontok azonban – egy olyan filozófia számára, amely a saját időbeliségének tudatára ébredt – **minden** lényegi méltóságukat elveszítik. Az idő áramlásának felismerésével a filozófia nem tehet mást, mint hogy önmagát annak részeként érti meg. Megfosztva univerzalista, időtlenített igényeitől, ez a „megfordult" filozófia felfedezi, hogy abban az értelemben, hogy a Lét jelentése az Idő, nincs menekvés az Időből egy megbízható Létbe. A menekülési vonalak el vannak vágva. A filozófia többé nem ad válaszokat; csak úgy értheti meg önmagát, mint gondoskodó kérdezést. A filozófia nem más, mint cselekvő gondoskodás, „önmagáról való gondoskodás" *(Selbstbekümmerung),* ahogyan Heidegger nevezi.

Mivel a bölcsességre való igénye miatt a filozófia meglehetősen átláthatatlan módon képes önmagát megtéveszteni. Heidegger a filozofálás révén reméli, hogy felfedezi a filozófia trükkjeit. Valójában mit érhet el? Heidegger válasza: azáltal, hogy az Időt mint jelentést felfedezzük, kiélezhetjük érzékünket az Idő lüktető szívére, a „pillanatra". A fordulópont: az Idő Lényege után most a Lét Idejéről beszélhetünk. De ez a kérdéses pillanat hegyén egyensúlyozik.

A „pillanat" Heidegger számára sajátos pátosszal bír. Amit ez alatt ért, nem az a közhely, hogy a múló idő mindig egy jelenen, egy pillanatponton keresztül halad. Számára a pillanat nem

egyszerűen „adott”, hanem fel kell fedezni, mivel a megszokott viszonyunk az időhöz elrejti a pillanatnyiságot egy üres vagy állandó „és így tovább” mögé. A pillanatnyiság nem esemény, *hanem* a *Dasein* teljesítménye, az autentikusság erénye. „A látás pillanata nem más, mint az elszánt feltárultság tekintete, amelyben egy cselekvés teljes helyzete megnyílik és nyitva marad” (GA *29/30,* 224).[205] A pillanattal való szembenézés, és így a döntéskényszer vállalása az, amit Heidegger a „*Dasein* tulajdonképpeni létállásának alapvető lehetőségeként” nevez (GA *29/30, 224).*[206]

Heidegger „látomás pillanatának” felfedezése és megkülönböztetése a kísérletezésben megnyilvánuló lázas kíváncsiság és öröm része, amely az 1920-as éveket jellemezte. A korszak filozófiai fogalmai – Ernst Bloch „a megélt pillanat sötétsége”, Carl Schmitt „a döntés pillanata”, Ernst Jünger „a hirtelen rémület” és Paul Tillich *Kairos* – mind a „pillanatra” utalnak, ahogyan Heidegger is, amely Kierkegaarddal kezdte pályafutását.

Kierkegaard „pillanata” az a pont, amikor Isten betör az életbe, és az egyén megszólítva érzi magát, hogy meghozza a döntést, amellyel kockáztatja a hitet ugró lépésben. Ilyen pillanatban az a történelmi idő, amely elválasztja az egyént Krisztustól, elveszíti jelentőségét. Bárki, akit Krisztus üzenete és az üdvösség műve megszólít, „egyszerre” létezik Krisztussal. Az egész kulturális hagyomány, amelyben a vallást kulturális birtokként és konvencionális erkölcsként vonszolják magukkal, semmivé ég abban az egzisztenciálisan felhevült pillanatban. Kierkegaard óta a „pillanat” az antiburzsoá vallási virtuózok zászlajává vált, mint például Carl Schmitt, aki a pillanat misztikájával a politikába és az alkotmányjogba téved, vagy Ernst Jünger, aki a harcosok és a szürrealisták között találja magát. A polgári stabilitás lapos és így-továbbja szemben áll az intenzív végtelenség vakító gyönyörével – a pillanatban.

A pillanat így értelmezve egy kapcsolat ígéretét hordozza a „teljesen Másikkal”; más időtapasztalatot és egy másik idő megtapasztalását jelenti. Hirtelen fordulatokat és átváltozásokat ígér, talán megérkezést és megváltást is, de mindenesetre döntésre kényszerít. Ilyen pillanatban a vízszintes időt egy függőleges metszi. A pillanat – Rudolf Otto meghatározása szerint, lenyűgöző *A szent* (1917) című könyvében – a szubjektív időbeli megfelelője a numinózussal való találkozásnak. Valójában a numinózus bármilyen formában az 1920-as évek intenzitást kereső spirituális életének célpontja volt. A metafizikai késztetés szorongássá alakult, nehogy lemaradjunk a döntő pillanatról. „Egy absztrakt korszak központi órája felrobbant” – írta Hugo Ball *Menekülés az időből*[207] című művében, miközben a Cabaret Voltaire-ben ezer apró kulturális forradalmat rendezett a nagy forradalom várakozásában. A dadaizmus az egyetlen felkészítő program a nagy pillanatra, amely mindent újjá tesz. „Dadaistának lenni annyit jelent, mint hagyni, hogy a dolgok sodorjanak, szembehelyezkedni minden lerakódással; egy pillanatra leülni egy székre annyit jelent, mint veszélybe sodorni az életet” *(Dadaista kiáltvány).* Egy szellemileg és anyagilag is destabilizált környezetben a lélekjelenlét a legnagyobb eszmény. A lélekjelenlét az alkalom érzéke. Ezzel a lélekjelenléttel foglalkozik Kafka *A kastély* című regénye is, amelyet az 1920-as évek elején írt. Ebben a kihagyott alkalom és a lélekjelenlét hiánya metafizikai

---

[205] M. Heidegger, A metafizika alapvető fogalmai, ford. W. McNeill és N. Walker, 149.

[206] Uo.

[207] H. Ball, Az időből való kirepülés, ford. A. Raimes, 108.

horrorforgatókönyvvé válik. A földmérő, Josef K., mivel elalszik, elmulasztja találkozóját a kastély hatóságával. Talán ez megmenthette volna őt.

Az Új Realizmus, amely metafizikailag erősen lehűlt, szintén nagy jelentőséget tulajdonít a lélekjelenlétnek. Csak azt fogadja el mércének, ami „kora csúcspontján" áll. Brechtnél a bokszoló kultikus figurává válik; ő a lélekjelenlét atlétája. A jó bokszolónak ösztönös érzéke van ahhoz, mikor kell elhajolni, és mikor kell ütni. Az Új Realizmus mozgékonysági fantáziáit uralja az az obszesszió, hogy az ember lemaradhat a saját idejéről, ahogyan egy vonatról is le lehet késni. A weimari köztársaság utolsó éveinek bizonyos típusú időelemzése nem az idő folyamatosságában, hanem a törésben és megszakításban keresi a történelmi igazságot. Bloch *Spuren* (Nyomok), Benjamin *Einbahnstrasse* (Egyirányú utca) és Ernst Jünger *Abenteuerliches Herz* (Kalandos szív) című művei erre példák. Mindezekre azokra a kísérletekre érvényes Benjamin kijelentése, miszerint „a felismerhetőség Mostja az ébredés pillanata."[208]

A történelem egy vulkáni kráter: nem megtörténik, hanem kitör. Ezért kell az embernek gyorsan és értelmesen jelen lennie, mielőtt betemeti. A pillanatot szerető embernek nem szabad túlságosan aggódnia a biztonsága miatt. A veszélyes pillanatok kalandvágyó szíveket kívánnak. Mivel „a világtörténelem katasztrófáról katasztrófára halad" – Oswald Spengler szerint –, fel kell készülnünk arra, hogy a döntő pillanat „olyan hirtelen következzen be, mint egy villámcsapás vagy földrengés". Ismét fel kell szabadítanunk magunkat a tizenkilencedik századi elképzelés alól… a *fejlődési* folyamatról.[209]

Kierkegaard volt a tizenkilencedik század egyik gondolkodója, aki bevezette a huszadik századot a pillanat misztériumába. A másik Nietzsche volt. Kierkegaard pillanata a Teljesen Más betörését jelentette. Nietzsche pillanata a megszokottnak a kitörését jelenti. A „nagy felszabadulás" pillanatában Nietzsche számára megszületik a szabad szellem:

> A nagy felszabadulás hirtelen jön… mint egy földrengés sokkja: a fiatal lélek egyszerre csak megrázkódik, elszakad, kitépődik – maga sem tudja, mi történik vele. Egy hajtóerő és ösztön uralja és vezérli, mint egy parancs; egy akarat és vágy ébred benne, hogy elinduljon bárhová, bármi áron; egy heves, veszélyes kíváncsiság… lángol és villódzik minde érzékében… Hirtelen rémület és gyanakvás az iránt, amit szeretett, villámcsapásként sújtja az, amit „kötelességnek" neveznek; lázadó, önkényes, vulkanikusan kitörő vágy az utazásra.[210]

Nietzsche pillanata a felfokozott intenzitás, amelyet nem az abszolútummal való érintkezés által ér el, mint Kierkegaard esetében, hanem önálló transzcendálással – „a nagy elszakadás." Egy belső felhevülés. Nincs irányultság magasabb értékek felé, mert ezek mind eltűntek – „Isten halott!" A pillanat intenzitása a szabadságból, az abszolút spontaneitásból fakad. A semmiből. Természetesen az ilyen pillanatok kivételes állapotok. De csak ez a kivétel szemlélteti azt, ami a hétköznapi életben rejtve marad. „A szabály semmit sem bizonyít, a kivétel mindent bizonyít…

---

[208] W. Benjamin, A passzázs-mű, 1250.

[209] O. Spengler, Az ember és a technika, ford. F. Atkinson, 30.

[210] F. Nietzsche, Emberi, túlságosan is emberi, ford. R. J. Hollingdale, 7.

A kivételben az igazi élet ereje áttöri annak a mechanizmusnak a kérgét, amely ismétlés által eltunyult."[211]

Ezek Carl Schmitt *Politikai teológiájának* (1922) mondatai, amelyek hevesen sürgetik azokat a döntéseket, amelyek normatív szempontból a semmiből fakadnak.[212] „A döntés hatalma nem rendelkezik más alapokkal, mint a hatalom akarata; a legitimáció helyett egy erőteljes, eredeti pillanat intenzitása." A semmiből normatívan fakadó döntés elméletét Paul Tillich 1932-ben „politikai romantikának" nevezte – olyan romantikának, amely önmagában hordozza a követelést, hogy „a fiútól szülessen meg az anya, és a semmiből idézzék meg az apát."[213] Schmitt számára az állam egy numinózus rendkívüli állapot, amelyet időtartamra helyeztek; az államosított szent pillanatot ő szuverenitásnak nevezi. Ennek éles meghatározása: „Szuverén az, aki a kivételről dönt."[214] Schmitt elismeri, hogy szuverenitásfogalmának teológiai tartalma van. A jogtudomány számára a rendkívüli állapot vagy vészhelyzet jelentősége hasonló a teológiában a csodáéhoz. Isten szuverenitása a csodában nyilvánul meg, ahogyan az állam szuverenitása a rendkívüli állapotban vagy a vészhelyzetben tárul fel.

A Weimari Köztársaság éveinek nagy pillanatainak csodálói szinte mind a semmi adventistái voltak, örömhír nélküli papok; a hozzáállás volt maga a tartalom.

Heidegger pillanata, amikor a *Dasein* visszatér önmagához a szétszóródásból, egyben a kivétel állapota is, amelyben „egy mechanizmus kérge, amely az ismétlés révén eltompult" (Carl Schmitt) áttörik. Ez a pillanat Nietzsche és Kierkegaard értelmében is az – valami betör és valami kitör. Ami számít, mondja Heidegger „A metafizika alapfogalmai" (1929–30) című előadássorozatában, az az, hogy a „belső rettegés" pillanatát be kell engedni, azt a rettegést, „amely minden rejtélyt kísér, és amely a *Dasein nagyságát adja*" (GA *29/30, 244)*.[215]

Közben Heidegger ismét visszatért Freiburgba. 1928-ban kinevezték Husserl tanszékére. Maga Husserl támogatta Heideggert utódjaként. Heidegger 1929 utáni írásai és előadásai – az 1928-as freiburgi székfoglalója, a „Mi a metafizika?", az 1929-es „Az értelem lényege" előadásai, az 1930-as „Az igazság lényege" előadásai, és mindenekelőtt az 1929–30-as nagy előadássorozata, „A metafizika alapvető fogalmai" – mind új hangnemről árulkodnak. A hőmérséklet emelkedik. Végül Heidegger munkásságában is véget ér az Új Realizmus. A hűvös, szinte mérnökien kidolgozott, fundamentálontológiai leírásokat immár kifejezetten egzisztenciális nyomás alá helyezik. Heidegger elkezdi „felcsavarni a fűtést" a hallgatói számára.

Az 1929–30-as előadásain dolgozva ezt írta Elisabeth Blochmannnak: „A metafizika előadásom sok gondot okoz; de az egész munka szabadabb. A skolasztikus kötöttség és az elferdült tudományos hozzáállások, valamint mindaz, ami ezekhez kapcsolódik, lehullott rólam." (1929. december 18., BwHB, 34.) Mi történt?

Még az 1928-as „A logika metafizikai alapjai" című előadásában is Heidegger, amikor összefoglalta a *Lét és idő* „eredményeit*",* hangsúlyozta, hogy az egzisztenciál-analízis tiszta

---

[211] C. Schmitt, Politikai teológia, ford. G. Schwab, 15.

[212] Uo. 31-32.

[213] P. Tillich, A szocialista döntés, ford. F. Sherman, 22.

[214] C. Schmitt, Politikai teológia, 5

[215] M. Heidegger, A metafizika alapvető fogalmai, 164.

leírás, amely a létről beszél, de nem *hozzá* szól. „A *Dasein* analitikája ezért minden prófécia és ideológiai kinyilatkoztatás előtt áll; és nem bölcsesség” – ez pusztán analitika (GA 26, 172).

A *Dasein elemzése nem teszi meg azt a két állítást*, amelyet Arisztotelész az etikai gondolkodás alapvető lehetőségeinek tartott. Ez sem nem *sophia* (bölcsesség), sem nem *phronesis* (gyakorlati érzék, körültekintés). Nem valamiféle ideológiai kinyilatkoztatás, amely tanácsot adna arra, hogyan kellene az embernek viselkednie az időben és az időhöz viszonyítva. Nem is olyan bölcsesség, amely célja a nyugalom megőrzése az idő zűrzavara fölött. Nem foglalkozik sem örök igazságokkal, sem időhöz kötött okoskodással. Az elemzés pusztán arra szolgál, hogy bemutassa a *Dasein állapotát*, mint olyat. És minden leegyszerűsítéstől való félelem nélkül, az 1928-as előadásban ez néhány tömör tételbe sűrűsödik.

Először is, a *Dasein tényszerűen mindig kezdetben szétszórt* a saját világában (a testben, természetben, társadalomban, kultúrában).

Másodszor, ezt a szétszóródást észre sem lehetne venni, ha nem lenne a "*Dasein eredeti pozitivitása és kiterjedése", amely elveszik a szétszóródásban*, de onnan vissza is ragadható. Eredeti tömegiség nélkül nem lenne semmi, ami szétszóródhatna. A *Dasein* drámai alapvető története az eredet és a szétszóródás között bontakozik ki, ahol paradox módon a szétszóródás eredetibb, mint az eredeti tömegiség, amelyet soha nem birtokolunk, hanem mindig csak a szétszóródásból érhetünk el.

Harmadszor, ez a szétszóródásból való visszarántás egy impulzust igényel, amely a valódi érzékelés pillanatának bizonyítékából fakad. Heidegger számára ez a szorongás, az unalom hangulata. Ebben a hangulatban válik hallhatóvá a hívó lelkiismeret hangja, amely által a *Dasein* önmagához szólíttatik.

Negyedszer, ez az ingadozás a szétszóródás és a összpontosulás között, a nagy pillanatok és a mindennapi gondok között, csak akkor válik láthatóvá, ha a *Dasein egésze* sikeresen fókuszba kerül. Az ingadozás a szétszóródás és az eredet között maga az egész; nincs ennél több.

Ötödször, a teljességre való összpontosítás csak „a filozofáló személy saját, rendkívül egzisztenciális elköteleződésének” alapján lehetséges (GA 26, 176). Az alapvető ontológus *egzisztenciálisan* csak azt tudja elemezni, amit *egzisztenciálisan* maga is átélt.

Mit kockáztathat a filozofáló ember? A válasz: a saját szorongását és unalmát, a lelkiismeret szavára való saját hallgatását. Minden filozofálás, amely nem az igazi érzékelés pillanataiból indul ki, gyökértelen és jelentéktelen.

Bármit is jelentsen is pontosan ez az „extrém egzisztenciális elköteleződés”, biztos, hogy Heidegger *Dasein*-elemzése csak akkor érthető meg, ha ugyanilyen elköteleződés lép működésbe a hallgatóban vagy olvasóban. Heideggernek valahogyan sikerülnie kell kihívást intézni ehhez az „egzisztenciális elköteleződéshez”. Nem elég csupán a „létről” beszélnie; fel kell ébresztenie a másik *Dasein-jében rejlő „eredeti pozitivitást és masszívitást”*. *Aki hallani akar*, és még inkább, aki érteni akar, annak éreznie kell. A filozófus nem szorítkozhat arra, hogy „az ember tudatát” írja le; el kell sajátítania a képességet, hogy „megszólítsa az emberben a *Dasein*-t”. Ez azt jelenti, hogy az alapvető ontológia perspektívái csakis „az emberi *Dasein* átalakulásában és abból” tárulnak fel. Röviden: az egzisztenciál-analitika megértéséhez elengedhetetlen az egzisztenciális elköteleződés. Heideggernek ezért módot kell találnia arra, hogy tanítványaiban előidézze az igazi érzés pillanatait. Bizonyos értelemben meg kell rendeznie ezeket. Ezek az erőfeszítések így beavatások, gyakorlatok és meditációk lesznek, mentesek a „skolasztikus korlátoktól és

eltorzított tudományos attitűdöktől". Az igazi érzés pillanatai – szorongás, unalom, a lelkiismeret szava – fel kell hogy ébredjenek a tanítványokban, hogy a bennük lakó „*Dasein misztériuma*" feltárulhasson. Heidegger új stílusa „eseményfilozófia". A filozófiának fel kell idéznie a hangulatot, amelyet aztán igyekszik értelmezni. Például meg kell ijesztenie a *Dasein*-t, szorongásba kell taszítania, unalomba kell hajtania, hogy az felfedezhesse: egy semmiség, amely ezekben a hangulatokban sodródik.

Ez az egzisztenciális cselekvésfilozófia új hangja óriási hatást gyakorolt abban az időben a tanítványaira. Heinrich Wiegand Petzet, aki diákként részt vett a „Mi a metafizika?" című előadás bemutatóján, így számol be: „Mintha egy hatalmas villám hasította volna ketté a sötétségbe burkolózott eget… szinte fájdalmas ragyogásban tárultak fel a világ dolgai… nem egy rendszerről volt szó, hanem a létezésről… Szóhoz sem jutottam, amikor elhagytam az Aulát. Úgy éreztem, mintha egy pillanatra a világ alapjaiba pillantottam volna."[216]

Valóban, mintha Heidegger arra kényszerítené hallgatóságát, hogy egy pillanatra a világ alapjaira szegezze tekintetét. Az alapok, az igazolás, mindezek a kijelentések az elégséges okról, a tudományos hozzáállásról és az élet mindennapi érzéséről – bárhová néz az ember, szükség van arra, hogy szilárd talajon álljon. Enyhén gúnyos hangnemben Heidegger sorra veszi a szilárdság és a letelepedettség különböző változatait. De mi a helyzet a semmivel? – kérdezi közben. Aki radikálisan kérdez rá az alapokra és az okokra, annak nem kell-e egyszer felfedeznie, hogy a talaj szakadék? Hogy a Valamit csak a Semmi hátterében tudjuk érzékelni?

Egy ideig Heidegger a pozitivista tudósok és logikusok szerepét veszi fel, akik számára – mint ismeretes – a Semmi nem létezik. A tudós mindig kizárólag a Valamivel foglalkozik, a logikus pedig rámutat, hogy a Semmi pusztán nyelvi fogás, egy negatív állítás (például: „A virág nem sárga" vagy „Nem jön haza") főnevesítése. Ezek az ellenvetések lehetőséget adnak Heideggernek arra, hogy vitába szálljon a modern tudomány belső „nekrózisával" és „gyökértelenségével". Azt állítja, hogy a tudomány elzárkózik az elemi tapasztalatok elől. „Maga a 'logika' fogalma is szétfoszlik az eredetibb kérdezés viharában" (WM, 37).[217] Heidegger továbbra is a Semmi nyomában marad. Ugyanakkor ezt nem tudja érvekkel bizonyítani; egy élményt kell felébresztenie. Ez a szorongás pillanata, amellyel már találkoztunk. „A szorongás felfedi a Semmit. Szorongásban 'lebegünk'. Pontosabban, a szorongás függőben hagy bennünket, mert előidézi a létezők egészének kicsúszását" (WM, 9).[218]

Ez a „kicsúszás" egyszerre szorító és kimerítő. Kimerítő, mert minden elveszíti jelentését, és semmissé válik. Korlátozó, mert az üresség behatol az én-érzésbe. A szorongás kimerít, és ez az üresség szorít: a szív összehúzódik. A külső világ tárgyiasul, megdermed az élettelenségben, és a belső én elveszíti cselekvési központját, deperszonalizálódik. A szorongás kívül tárgyiasítás, belül deperszonalizáció. „Ez azt jelenti, hogy mi magunk – mi, emberek, akik a létben vagyunk – a létezők közepette kicsúszunk önmagunkból. Alapvetően tehát nem arról van szó, mintha 'te'

---

[216] H. W. Petzet, Egy csillaghoz menni, 18.

[217] M. Heidegger, „Mi a metafizika?" D. F. Krell (szerk.), Martin Heidegger: Alapvető írások, 105.

[218] Uo. 101.

vagy ‘én’ éreznénk magunkat kényelmetlenül; inkább úgy van, hogy valami ‘valaki’ érzi ezt így” (WM, 32).[219]

A szorongás e nullpontján Heidegger meglepő fordulatot hajt végre. Ezt a pillanatnyi belemerülést a semmibe ő úgy nevezi, hogy „a létezőkön túli lét, mint egész”. Ez egyfajta transzcendálás, és egyedül ez teszi lehetővé, hogy a lét egészéről beszélhessünk. Természetesen az egész témáját elvontan is megközelíthetjük. Pusztán értelmileg létrehozunk egy szuperfogalmat vagy egy átfogó fogalmat – *totum,* az egészet. De az így felfogott egésznek nincs megtapasztalt valósága: ez egy tartalom nélküli fogalom. Csak akkor, amikor felmerül az aggasztó érzés, hogy nincs semmi különös ebben az egészben, válik megtapasztalt valósággá, olyan valósággá, amely nem közeledik hozzánk, hanem kicsúszik a kezünkből. Az az egyén, akinek a valóság szorongásban kicsúszik a kezéből, ekként éli át a távolság drámáját. Az aggasztó távolság bizonyítja, hogy nem vagyunk teljesen e világból valók, hogy valami túlra hajt bennünket, nem egy másik világba, hanem a semmibe. Az élet közepette az üresség vesz körül minket. Ebben az üres játéktérben való transzcendálásban, amely megnyílik köztünk és a világ között, megtapasztaljuk a „semmibe való kitártságot” (WM, 38).[220] Minden „miért” kérdés az utolsó kérdésből táplálkozik: Miért van inkább Valami, mint Semmi? Aki képes önmagát és a világot elgondolni eltűnve, aki képes nemet mondani, a semmi dimenziójában cselekszik. Ő bizonyítja, hogy van ilyesmi – a Semmi. Az ember – mondja Heidegger – „a semmi helytartója” (WM, 38).[221]

A *Dasein* transzcendenciája tehát a Semmi.

A kor filozófusai közül a vallásosak hagyják, hogy a numinózus

megjelenjen a pillanatban (Rudolf Otto), vagyis az, „ami feltétel nélkül érint minket” (Paul Tillich), vagy „Isten országa” (Karl Barth), vagy a „mindent átfogó” (Karl Jaspers). Heidegger pillanata is egyfajta transzcendenciához vezet, de a semmi transzcendenciájához. A Semmi transzcendenciájához. Ez abból a sajátos mozgásból fakad, amelyet az ember a Semmi és a Valami között tud végrehajtani a tudatával. Ez az ő numinózus játszótere, amely lehetővé teszi számára, hogy csodaként élje meg azt a csodát, hogy egyáltalán létezik valami. És nemcsak ezt: ugyanezen háttér előtt az ember teremtő képessége is meglepő. Képes létrehozni valamit; felfedezi önmagát teljes létezésének esetlegességében, de képes alakítani önmagát és világát, képes hagyni, hogy a Lét növekedjen, vagy el is pusztíthatja azt. Az üresség szorongásában az ember elveszít egy világot, és mégis újra meg újra megtapasztalja, hogy a Semmiből mindig új világ születik. A szorongáson keresztül az ember újra beléphet a világba.

A Dasein azt jelenti, hogy ebben a játéktérben, ebben a nyitott módon létezni. A játék tere a Semmi tapasztalata által nyílik meg. A kerék azért tud forogni, mert a tengelyén van „játéka” – vagyis szabadsága. Ez a szabadság nemcsak azt jelenti, hogy a *Dasein megtapasztalja a Semmit, hanem azt is, hogy képes teret teremteni önmagának a tagadás révén „hajthatatlan*

---

[219] Uo.

[220] Uo.106.

[221] Uo.

ellenségeskedésben" vagy „csípős feddésben", „gyötrő kudarcon" és „könyörtelen tiltáson" keresztül (WM, 37).[222]

A Nem és a Semmi Heidegger számára a szabadság nagy misztériumai. Az a játéktér, amely a Semmi és a Valami között nyílt meg a *Dasein-ban, biztosítja a szabadságot az elválásra (Scheiden), a megkülönböztetésre (Unterscheiden), és a döntésre (Entscheiden). „A semmi eredeti kinyilatkoztatása nélkül nincs önvaló és nincs szabadság*" (WM, 37).[223]

A *Dasein* alapvető metafizikai eseménye tehát ez: mivel képes a Semmibe való transzcendenciára, a *Dasein képes megtapasztalni a létet* is, mint ami a semmi éjszakájából a Lét fényébe lép ki.

1929 nyarán, néhány héttel a „Mi a metafizika?" előadás után, Elisabeth Blochmann meglátogatta Heideggert Todtnaubergben. Kettőjük között egy elfojtott szerelmi viszony volt. Ugyanazon a nyáron Hannah Arendt levélben vallotta be Heideggernek, hogy ő még mindig „az élete folytonosságát" képviseli, és „merészen" emlékeztette őt „az életünk folytonosságára – engedje meg, hogy kimondjam – a szerelmünkre."[224] És most itt van Blochmann. Heidegger két nő között állt. Blochmannak „barátságunk határairól" beszélt, amelyekről úgy érezte, „rákényszerítette valamire", ami „szükségszerűen kellemetlen volt számára." Heidegger megbántotta Blochmannt, akár azzal, hogy túl közel került hozzá, akár azzal, hogy nem került elég közel. 1929. szeptember 12-i levelének kétértelműsége mindkét értelmezést megengedi. A levél utal arra a kirándulásra, amelyet ketten tettek Beuronba. Ott meglátogatták a bencés apátság templomát. Beszélgetésük középpontjában a vallás témája állt. Heidegger elmagyarázta Blochmannak a katolikus egyházhoz való viszonyát, és a levél felidézi ezt a beszélgetést. Az igazság – írja – „nem egyszerű dolog." Megköveteli „a maga napját és óráját, amikor a *Dasein*-t teljes egészében birtokoljuk." És tovább: „Isten – vagy bárminek nevezik – mindenkit más hangon szólít." Nem szabad magunknak „meghatalmazást" tulajdonítani felette. Semmilyen intézmény és semmilyen dogma nem képes az igazságot biztonságban őrizni. Mindez „törékeny színlelés" volt. Ezután arra a helyzetre utal, amely bizonyára felbosszanthatta Blochmannt a hosszú beszélgetés után. Ketten együtt vettek részt az éjszakai szertartáson, a kompletóriumon, az apátság templomában, és Heidegger mélyen meghatódott, ami nagyon meglepte Elisabethet, aki még mindig a katolikus egyház elleni heves polemikáinak hatása alatt állt. Ebben a levélben tehát megpróbálja megmagyarázni álláspontját. A beuroni élmény – írja – „valami lényegesnek a magjaként fog kibontakozni."

Kísérlete, hogy leírja ezt a „lényegit", szinte parafrázisa a metafizikai előadás központi gondolatának – vagy talán helyesebb lenne azt mondani, hogy a metafizikai előadás parafrázisa a beuroni éjjeli szertartás élményének. Heidegger így szól: „Hogy az ember minden nap kilép az éjszakába, banalitás a mai ember számára… A kompletórium még mindig magában hordozza az éjszaka mitikus és metafizikai ősi erejét, amelyen újra és újra át kell hatolnunk, hogy valóban létezhessünk. Mert a Jó csak a Rossz jója."

---

[222] Uo. 105.

[223] Uo. 103.

[224] E. Ettinger, Hannah Arendt – Martin Heidegger, 34.

A kompletórium – írja – számára annak a szimbólumává vált, hogy „a létezés ki van tartva az éjszakába, és a belső szükségszerűsége a mindennapi készenlétnek erre vonatkozik." Aztán ezt az élményt összekapcsolja a Semmi filozófiájával. „Azt hisszük, hogy mi állítjuk elő a lényeget, elfelejtve, hogy az csak akkor növekszik, ha teljesen élünk – és ez azt jelenti: az éjszaka és a Gonosz színe előtt – a szívünk szerint. A döntő dolog ez az őseredetileg hatalmas negatívum – hogy semmit se állítsunk a *Dasein mélységének útjába.* Ezt kell konkrétan megtanulnunk és tanítanunk."

Egy fontos tekintetben azonban a levél túlmutat az előadáson, mivel olyan éjszakai dimenzióra utal, amely az előadás metafizikájában nem tárul fel. Az előadásban ez a Semmi még nincs kifejezetten összekapcsolva a Gonoszszal – ellentétben a levéllel. A levélben Heidegger azt mondja, hogy „teljesen az éjszaka és a Gonosz színe előtt" kell élnünk. Az a tény, hogy Heidegger éppen az Elisabeth Blochmannhoz írt levelében érinti a Semmi gonosszal kapcsolatos aspektusát – vajon nem lehet-e köze ennek ahhoz az ellenállhatatlan érzéshez, hogy ő egy csábító? Mindenesetre a semmiről való gondolkodása még mindig magában hordozza a keresztény gnosztikus metafizika visszhangjait, amely számára élő hagyományt jelentett.

Ebben a hagyományban a gonosz továbbra is az emberi lét feltételei közé tartozik. Ebben a hagyományban – Szent Páltól Szent Ágostonon és Lutheren át Kantig – még nem felejtődött el, hogy bármilyen elmélkedés, legyen az az egész Lét megértésére, az erkölcsre vagy a politikára irányuló, mindig az alatta húzódó éjszakából kellett kiemelkednie, amelyet káosznak, gonosznak vagy egyszerűen semminek neveztek. És a gondolat és a civilizáció bármely világosságát mindig ezen a háttéren látták. Az éjszakából emelkedett ki, és el volt rendelve, hogy visszasüllyedjen az éjszakába. Tudatában voltak annak, hogy még a látszólag stabil civilizációs korszakokban is bármely pillanatban újra megnyílhat a kísértés, a pusztítás és a megsemmisülés szakadéka. A kora kereszténység számára, amelyet még erősen formált a gnosztikus gondolkodás, a gonosz világbeli kérdése szinte azonos volt azzal a kérdéssel: Mi a világ? A világ és a gonosz meghatározásai szinte fedték egymást. Majd Krisztus születésével egy időre a leghatásosabb választ találták meg a gonosz világban való létezésének kérdésére, nevezetesen a hitet, hogy bár e világban vagyunk, nem e világból valók vagyunk. Az ördög korai, plasztikus és élénk képei csupán egy misztérium népszerű változatai voltak, amelyek nem tudták elfedni a tényt, hogy a gonoszt ugyanolyan kifürkészhetetlennek látták, mint magát Istent. Talán még kifürkészhetetlenebbnek is, mert a gonosz nem rendet képvisel, hanem a rend tagadását. Ide az értelem nem hatolhat be, ezért kezdetben nem is próbálták megérteni a gonoszt, sem kimagyarázni. Egyszerűen ellen kellett állni neki, az Úr irgalmában bízva. Igaz, ott volt a nagy kérdés, hogy a Mindenható Isten miért is engedi egyáltalán, hogy a gonosz létezzen. Ez a probléma olyan súlyos volt, hogy a középkor teljes filozófiája és teológiája sem tudta lerázni magáról. A teodícea – Isten igazolásának problémája a világban lévő gonosz fényében – a gondolkodást egészen az újkorig rabságban tartotta, amikor is szekularizálódott antropodíceává. A régi metafizika a teodícea problémáját az emberi szabadságról való fokozott elmélkedéssel próbálta kezelni. Azt állították, hogy Isten, a világ teremtője, azáltal teremtette az embert a saját képére, hogy szabadságot adott neki. Az ember szabadsága által jött a gonosz a világba, vagy pontosabban szólva, a szabadság volt a „teremtés nyitott pontja", amelyen keresztül a gonosz, amely semmiségként vagy káoszként alapozza meg a teremtést, betört a világba. Még e

gondolkodásmód számára is az ember, éppen mert szabad és alkotó is lehet, a „Semmi helytartója" volt.

Heidegger újra és újra visszatért ehhez a gondolathoz, különösen Schelling szabadságról szóló írásainak értelmezéseiben, amelyek teljes mértékben ebből a hagyományból táplálkoznak. Heidegger elmélkedései újra és újra elárulták bensőséges ismeretségét a Semmi metafizikájával, amely egyúttal a gonosz kísértését is jelenti.

A metafizikai előadás, ellentétben a Blochmannnak írt levéllel, elkerüli a semmiségről és az éjszakáról folytatott diskurzus etikai jelentőségét. A levél azonban – „a Jó csak a Rossz java" – kifejezetten a morális problémára irányítja a figyelmet: miként lehet a Jót a Rosszból kiharcolni, miként lehet elviselni az éjszakát, és hogyan lehet visszatalálni a nappalba. Heidegger az előadásában arról beszél, hogy a *Dasein* hajlamos elrejtőzni a Semmi szakadéka elől, és hamis biztonság- és védettségérzetben ringatja magát. A szorongás, mondja, „alszik". Ezért sürget egy „vakmerő *Dasein-t"*, amely megragadja a szabadság veszélyes terét. Át kell esni a szorongáson ahhoz, hogy „megszabaduljunk azoktól a bálványoktól, amelyek mindenkié, és amelyekhez titokban mindig visszalopózik."

Erkölcsi értelembe fordítva a metafizikai előadásban felvetett probléma a következőképpen hangzana: Nem pusztán a gonosszal szembeni ellenállásról van szó; mindenekelőtt észre kell venni, hogy ez a gonosz, ez az éjszaka önmagunkban és körülöttünk, valóban létezik. A probléma kultúránk sivár egydimenziójúságában rejlik, amely biztonságban érzi magát a szakadék és a gonosz ellen. A modern ember – ahogy Heidegger a levelében írja – az éjszakát „nappallá változtatja, úgy, ahogyan ő érti a napot, mint az üldözés és a téboly folytatását."

Ha Heidegger a metafizikai előadásában valóban a gonoszról beszélt volna a Semmi helyett, akkor a felhívása, hogy nézzünk szembe a Semmivel és menjünk keresztül rajta, ragyogó kettős jelentést nyert volna. A Semmi iránti fascináció összekapcsolódott volna azzal a jelentéssel, hogy vannak, akik – az intenzitásra éhezve és az erkölcsöt figyelmen kívül hagyva – megengedik maguknak, hogy a gonoszt valami furcsán csábító, vad élményként tapasztalják meg, éppúgy, mint ahogyan Ernst Jünger forradalmi nihilizmusa nyíltan hirdette akkoriban. „Az egyik legjobb módja annak, hogy felkészüljünk egy új, merészebb életre" – írta Jünger 1932-ben *Der Arbeiter* (A Munkás) című esszéjében –, „az elkülönült és a közelmúltban önkényuralmivá vált értelem értékeinek lerombolásában rejlik, az emberen a polgári korszak által végzett nevelőmunka lerombolásában… A legjobb válasz a szellem élet elleni felségárulására a szellem szellem elleni felségárulása; és korunk egyik nagy és kegyetlen öröme e romboló tettekben való részvétel."[225]

Heidegger bátorítása a „merész *Dasein" iránt hasonló irányba mutathat*, bár valójában nem beszél a gonosz felvállalásának bátorságáról, sem a harcias, anarchikus, kalandvágyó immoralitás szakadékos gyönyöréről, hanem „csupán" a Semmivel való szembenézés bátorságáról. „Az ember mint a semmi helytartója" nem feltétlenül Ernst Jünger harcos típusát jelenti. De hogyan is képzelhetnénk el másként?

Induljunk el Davos jeges magaslataira, ahol 1929 tavaszán Heidegger a Davoser Hochschulwoche-n (Davos-i Egyetemi Héten) tartotta híressé vált vitáját Ernst Cassirerrel. Mindkét gondolkodó számos előadást tartott a meghívott nemzetközi hallgatóság előtt. A hét csúcspontját a kettejük közötti vita jelentette. Ez igazi eseménynek számított. A világsajtó is

---

[225] E. Jünger, A munkás, 42.

megérkezett. Bárki, aki filozófiával kapcsolatban állt, vagy jelen volt, vagy legalábbis elolvasta a beszámolókat – a rádiós közvetítés kora még nem jött el. Martin Heidegger ekkor hírnevének első csúcsán állt. Cassirer szintén csillagnak számított, és nagy megbecsülést élvezett. Fő műve, a *A szimbolikus formák filozófiája* az 1920-as években jelent meg, a kultúrafilozófia monumentális alkotásaként. Cassirer, aki a neokantiánus irányzatból indult, túllépett a tudományos megismeréselmélet szűk kérdésein, és eljutott az emberi szellem alkotóerejének átfogó filozófiájáig. Kutatásai során a hamburgi Aby Warburg Könyvtár hatalmas gyűjteményeit is hasznosította. Cassirert az emberi műveltség hagyományának és az egyetemes beállítottságú kulturális idealizmusnak a nagy képviselőjeként tartották számon. 1929-ben, nem sokkal a davosi találkozó előtt, átvette a hamburgi egyetem rektori tisztét – ő volt az első zsidó, akit német egyetem rektorává választottak. Ez annál is figyelemreméltóbb volt, mert Cassirer – a professzori kar reakciós többségének bosszúságára – nyíltan kiállt a köztársaság mellett. Hamburg városvezetésének felkérésére a városházán tartotta a Weimari Alkotmány évfordulós ünnepi beszédét. A professzori körökben elterjedt előítélettel szemben, miszerint a köztársasági parlamentáris alkotmány „ősnémetségtől idegen", Cassirer kimutatta, hogy a republikanizmus eszméje már Leibniz és Wolf filozófiájában előrevetült, és Kant békéről szóló írásaiban érte el tökéletes kifejezését. „Tény" – jelentette ki Cassirer –, „hogy a köztársasági alkotmány eszméje egyáltalán nem idegen a német gondolkodás történetében, még kevésbé betolakodó, hanem épp ellenkezőleg, saját talajából nőtt ki, és a leginkább autentikus ereje, az idealista filozófia erői táplálták."

A beszéd tiltakozásokat és vitákat váltott ki Hamburgban. Cassirer, aki békéltető ember volt, dühös, egymással szemben álló felek között találta magát – ezért ünnepelték rektorrá választását Hamburgon messze túl a liberális szellem diadalaként. Cassirer valódi alkotmányos demokrata volt.

Ez a politikai humanizmus és az idealista kulturális filozófia nagyura meghívást kapott a davosi szervezőktől, hogy Martin Heidegger ellenfele legyen, aki az újat és a forradalmit képviselte. A jelenlévőknek eszébe jutottak a középkor legendás vitái, amikor a kor hatalmas mozgalmainak bajnokai csaptak össze. Egy metafizikai fegyvercsörgés a szikrázó, havas davosi csúcsokon. És volt még egy emlékfoszlány – nem az idő mélyében, hanem a képzelet terében.

Ott fenn Davosban Thomas Mann a *Varázshegy című művében* (1924-ben jelent meg) hagyta, hogy a humanista Settembrini és a jezsuita Naphta lefolytassák nagy vitájukat. Ők voltak a korszak szellemi harcának archetípusai. Az egyik oldalon Settembrini, a felvilágosodás megbánást nem ismerő gyermeke, egy liberális, egy antiklerikális, határtalan ékesszólású humanista. A másikon Naphta, az irracionalizmus és az inkvizíció apostola, aki szerelmes a halál és az erőszak erőszába. Settembrini számára a szellem az élet ereje, amelyet az ember azért kapott, hogy segítse őt, míg Naphta a szellemet az élet ellen szereti. Settembrini felemelni, megnyugtatni és kitágítani akarja az embereket; Naphta megijeszteni akarja őket, kirángatni a humanista „restség ágyából", elűzni őket a tanulás rezidenciáiból, és eltörni a gőgjük nyakát. Settembrini jóságos akar lenni az emberekhez, míg Naphta metafizikai terrorista.

A Davosi Egyetemi Héten résztvevők valóban úgy érezték, hogy ez az esemény arra a képzeletbeli történetre emlékezteti őket. Kurt Riezler, a Frankfurti Egyetem kurátora és Heidegger hegyi síkirándulásainak társa, a *Neue Zürcher Zeitung 1929. március 30-i* (reggeli kiadás) beszámolójában utal is a *Varázshegy* epizódjára. Vajon Cassirer mögött Settembrini

szelleme, Heidegger mögött pedig Naphta árnya állt? Heidegger bizonyosan olvasta a *Varázshegyet* Hannával 1924 nyarán, amikor szerelmes hónapjaikat töltötték.

O. F. Bollnow, egy diák, akit Heidegger meghívott az eseményre, „lélegzetelállítónak" írja le a találkozót. A jelenlévőkben az a „fenséges érzés" élt, hogy történelmi pillanat tanúi, nem más, mint amit Goethe a franciaországi hadjáratában jellemzett: „Innen és mától egy új korszak kezdődik a világtörténelemben" – ebben az esetben a filozófia történetében –, „és elmondhatod, hogy tanúja voltál."[226]

Heidegger nem kedvelte az efféle eltúlzott elvárásokat. Egy Elisabeth Blochmannhoz írt levelében említi a „veszélyt", hogy „az egész szenzációvá fajulhat"; jobban a reflektorfénybe került, mint ahogy az valójában tetszett volna neki. Ezért úgy döntött, hogy teljes mértékben Kantra összpontosít, ezzel elterelve a filozófiai érdeklődést önmagáról. Nem annyira az elegáns Grand Hotel környezetében keltett feltűnés zavarta, amit különös megjelenésével okozott. Blochmannak beszámolt arról, hogyan mászott fel a hegyekbe egy barátjával (ő volt a fent említett Kurt Riezler) az események között „nagyszerű túrákra. Gyönyörű fáradtsággal, tele nappal és hegyi szabadsággal, testünkben még mindig érezve a hosszú lesiklások egész lendületét, esténként mindig, még sítalpfelszerelésben, csatlakoztunk az estélyi ruhák eleganciájához. Az ilyen közvetlen egysége a szakmai kutatásnak és a teljesen felszabadult, örömteli síelésnek a legtöbb egyetemi oktató és diák számára hallatlan volt." (1929. április 12., BwHB, 30).

Így kívánta, hogy lássák – mint a filozófia bányáinak szorgalmas munkását, aki megveti az elegáns világot, sportember és természetkedvelő, hegycsúcsok meghódítója és a merész lesiklások embere. Többé-kevésbé így tapasztalták meg őt a Tanúhegy filozófiai lejtőin a résztvevők. Az egyikük így számol be róla:

> A vita Heidegger és Cassirer között számunkra is nagy jelentőséggel bírt emberi értelemben… Egyfelől ott volt ez az alacsony, sötétbarna férfi, a kiváló síelő és sportember, energikus, rendíthetetlen tekintetével, ez a nyers és távolságtartó, olykor egyenesen durva ember, aki lenyűgöző elvonultságban és mély erkölcsi komolysággal él azokért a problémákért, amelyeket saját maga számára állított fel. Másfelől pedig ott volt az a fehér hajú férfi, aki nemcsak külsőleg, hanem belsőleg is egy olimpusi lény, a gondolat tágas tereivel és átfogó problémaköreivel, derűs vonásaival, szívélyes udvariasságával, életerejével és rugalmasságával, és végül, de nem utolsósorban, arisztokratikus eleganciájával.[227]

Toni Cassirer, a filozófus felesége, 1950-ben írt emlékirataiban felidézi, hogy őt és a férjét a jelen lévő filozófusok kifejezetten figyelmeztették Heidegger különös viselkedésére. „Tudtunk a társadalmi konvenciók teljes elutasításáról."[228] Barátaik a legrosszabbra számítottak; a pletykák szerint Heidegger célja „ha lehetséges, megsemmisíteni" Ernst Cassirer filozófiáját.

Azonban az a személyes ellenszenv, amelyre Toni Cassirer később azt állította, hogy emlékszik, láthatólag nem volt jelen akkoriban. Az idézett szemtanú szerint a vita „csodálatosan

---

[226] O. F. Bollnow, „Beszélgetések Daves-ben," 28.

[227] Idézve: G. Schneeberger, Nachlese zu Heidegger, 4.

[228] Uo. 7.

kollegiális szellemben” zajlott. Maga Heidegger is, egy Elisabeth Blochmannhoz írt levelében, személyes nyereségként írta le a Cassirerrel való találkozást, bár sajnálta, hogy az udvarias légkör megakadályozta, hogy az ellentéteik kellő élességgel megmutatkozzanak. „Cassirer rendkívül úriemberként és szinte udvariasan viselkedett a megbeszélés során. Ezáltal nem ütköztem elég ellenállásba, és ez megakadályozta, hogy a problémák a szükséges élességgel kerüljenek megfogalmazásra” (BwHB, 30).

A vita jegyzőkönyve azonban nem támasztja alá ezt a benyomást. A konfliktusok olyan élesek voltak, amennyire csak elképzelhető.

Cassirer azt kérdezi, hogy vajon Heidegger hajlandó-e „feladni” a kultúrában megjelenő „teljes tárgyiasságot” és „abszolútumot” azáltal, hogy „visszavonul” az ember „véges lét”-ébe (K, 278). Célja, hogy érthetővé tegye az emberi szellem jelképeket teremtő, s így kultúrát létrehozó erejét mint a „formák” világát. Ezek a formák talán nem képviselik a végtelent a hagyományos metafizikai értelemben, de többek, mint egy véges létező puszta önfenntartó funkciói. Számára a kultúra a transzcendencia formává alakított megjelenése; felépíti az ember tágas lakhelyét, amelyet könnyebb lerombolni, mint megőrizni, törékeny védelmet nyújtva a barbársággal szemben, amely állandó lehetőségként fenyegeti az ember kultúráját.

Heidegger azzal vádolja Cassirert, hogy túlságosan könnyűvé teszi magának a dolgokat a szellem lakhelyein. Bár teljesen igaza van abban, hogy minden kultúrát, a szellem minden cselekedetét a szabadság kifejeződésének tekinti, ez a szabadság megmerevedhet a formáiban. Ezért kellett a szabadságnak mindig újra felszabadulássá válnia; ha megdermedt egy kulturális állapotban, akkor már el is veszett. „Az egyetlen megfelelő hivatkozás az ember szabadságára az, hogy a szabadság önmagát szabadítja fel az emberben” (K, 285).

Heidegger szerint a probléma az, hogy az ember „belefagy” abba a kultúrába, amelyet maga teremtett, miközben kapaszkodót és biztonságot keres, és ezzel elveszíti szabadságának tudatát. Fontos, hogy ez a tudat újra felébredjen. Ezt nem lehet elérni a kultúra kényelmességének filozófiájával. Szükséges, hogy a *Dasein szembesüljön eredeti meztelenségével és „odasózottságával” (thrownness*). Cassirer – Heidegger szerint – a kultúra transzcendáló teljesítményeire fordította figyelmét: „ebből a szellemi birodalomból csordogál számára a végtelen”; Cassirer idézte Hegelt; ezzel megmentette az embert attól, hogy szembesüljön saját végességével és semmisségével, és ezért félreértette a filozófia valódi feladatát, amely abban áll, hogy „az embert – úgymond – kirántsa a szellemi műveket pusztán használó ember kényelmes állapotából, és visszavesse sorsának keménységébe” (K, 291).

A vita csúcspontján Heidegger ezt kérdezi: „Milyen mértékben feladata a filozófiának, hogy megszabadítson a szorongástól? Vagy nem inkább az a feladata, hogy radikálisan kiszolgáltassa az embert a szorongásnak?” (K, 286). Heidegger már megadta a saját válaszát. Azt állítja, hogy a filozófiának mindenekelőtt meg kell ijesztenie az embert, és vissza kell kényszerítenie abba a hajléktalanságba, ahonnan aztán mindig újra megindul a menekülése a kultúrába.

Cassirer azonban válaszában kinyilvánítja kulturális idealizmusát. Azt a tényt, hogy az ember képes kultúrát teremteni – állítja –, „ez a végtelenségének a pecsétje. Azt kívánnám, hogy a jelentés, a tényleges cél ebben az értelemben a felszabadulás legyen: ‘Vessétek ki magatokból a földi szorongást!’” (K, 287). Cassirer a kultúrában való élet művészetével foglalkozik, míg Heidegger „a talajt szakadékká” akarja változtatni (K, 288). Ő a jelentés kultúrán keresztüli

megteremtésének feladatát sürgeti, a munkáét, amely belső szükségszerűségével és állandóságával diadalmaskodik az emberi lét esetlegessége és mulandósága felett.

Mindezt Heidegger egy nagyvonalú gesztussal elutasítja. Ami megmarad, az néhány nagy intenzitású pillanat. Többé nem szabad eltitkolni magunk elől azt a tényt, „hogy a *Dasein* legmagasabb létformája csupán néhány ritka pillanatra redukálható a *Dasein* élet és halál közötti tartama során, hogy az ember csak nagyon kevés pillanatban létezik saját lehetőségeinek csúcsán" (K, 290).

Egy ilyen pillanat volt Heidegger számára, amikor részt vett a beuroni apátsági templomban tartott éjszakai misén, és tudatára ébredt „az éjszaka mitikus és metafizikai ősi erejének, amelyet folyamatosan át kell törnünk ahhoz, hogy valóban létezhessünk."

Egy másik ilyen pillanat egy gyermekkori jelenet volt, amelyet Heidegger néha elmesélt barátainak: hogyan gyújtotta meg édesanyja a gyertyáját, amikor még kis harangozóként a hajnali órákban indult; hogyan sétált át a téren a templom felé, a lángot a tenyerében óvva; és hogyan állt az oltárnál, majd ujjbegyeivel feltolta a gyertyán lefelé csorgó viaszt, hogy az tovább égjen. És bár a gyertya végül kialudt, ő addig várta azt a pillanatot, amíg csak lehetett, késleltetve az elkerülhetetlent.

Ha a *Dasein-nek két felvonása van – az éjszaka, amelyből megszületik, és a nappal, amely legyőzi az éjszakát* –, akkor Cassirer a második felvonásra, a kultúra napjára összpontosít. Heidegger viszont az első felvonással foglalkozik: ő abba az éjszakába tekint, amelyből mindannyian jövünk. Gondolkodása arra a Semmire irányul, amelyhez képest valami érzékelhetővé válik. A két ember közül az egyik azt nézi, ami már létrejött, a másik pedig annak eredetét. Az egyik az emberi alkotás lakhelyével törődik, míg a másik, lenyűgözve, az *ex nihilo teremtés szakadékos misztériuma előtt időzik,* egy olyan teremtés előtt, amely mindaddig folytatódik, amíg az ember ráébred létezésének tudatára.

11

EGY TITKOS FŐMŰ: AZ 1929–30-AS METAFIZIKAI ELŐADÁSOK

Amikor 1928 februárjában Martin Heideggert kinevezték Husserl tanszékére a freiburgi egyetemen, Karl Jaspersnek ezt írta: „Freiburg számomra ismét próbája lesz annak, maradt-e ott bármi a filozófiából, vagy minden tudálékossággá változott" (1928. november 24., BwHJ). Heideggernek saját magán kellett elvégeznie ezt a próbát. De nemcsak a tudálékosság kísértése állt előtte; új hírnevének problémái is. „Kevésbé kellemes számomra az a nyilvános lét, amelyben most találom magam" – írta Jaspersnek 1929. június 25-én (BwHJ). Heidegger előadásai közönségvonzóvá váltak. Siegfried Kracauer ezt jelentette Heidegger 1929. január 25-én a Kanti Társaságban Frankfurtban tartott előadásáról: „Jelentésünket azzal zárjuk, hogy az előadó személyisége hatalmas tömeget vonzott, akik kétségkívül járatlanok voltak a filozófia problémáiban, de vállalták a kockázatot, és beléptek a finom meghatározások és megkülönböztetések összetett világába."[229]

Mégis, mondani sem kell, Heidegger élvezte a nyilvános szerepléseit és hírnevét is. Hízelgőnek találta, amikor Jaspers közölte vele, hogy a „Heidegger" név most már olvasott és megvitatott téma a heidelbergi szemináriumon. Ugyanakkor nem akarta, hogy pusztán a *Lét és idő szerzőjeként tekintsenek rá.* Jaspersnek írt leveleiben igyekezett kisebbíteni a könyv jelentőségét: „Már nem is gondolok arra, hogy nemrégiben írtam egy úgynevezett könyvet" (1928. szeptember 24., BwHJ).

A *Lét és idő megjelenése utáni első néhány évben szembe kellett néznie azzal a ténnyel,* hogy a filozófiai közönség tőle egy az ember világát rendszerszerűen, kerek egészként bemutató leírást várt, olyat, amely az életének minden területét átfogja. *A Lét és idő*-t a filozófiai antropológiához való hozzájárulásként olvasták, és remélték, hogy a projekt folytatódni fog.

1929-es, Kantonról szóló könyvében Heidegger kifejezetten elutasította az ilyen elvárásokat, félreértésnek minősítve őket. Azt állította, hogy lehetetlen bármiféle teljes, lezárt filozófiát kidolgozni az emberről vagy az életének alapvető vonatkozásairól. Az ilyen lezártság elvárása ellentmond a *Dasein* alapvető jellegének – annak végességének és történetiségének. Amikor a filozofálás felébred az emberben, mindig újrakezdődik, és a befejezése nem belülről, egy rendszerszerű lezárásként valósul meg; a filozofálás valódi és egyetlen vége a véletlenszerű megszakadás – a halál által. Maga a filozófia is meghal.

Azonban a filozófia már a végső megszűnése előtt is „meghalhat" – amikor az élő gondolat megmerevedik abban, ami korábban már elgondoltatott, amikor a múlt diadalmaskodik a jelen és a jövő fölött, amikor a már elgondolt foglyul ejti a gondolkodást. Az 1920-as évek elején Heidegger még azt tervezte, hogy „újrafolyósítja" a filozófiai hagyomány Arisztotelésztől Husserlig terjedő gondolatait; később azonban már saját fundamentális ontológiájának feloldását tűzte ki céljául – amely eközben idézhető volt mint rendszer, és alkalmazható mint módszer – a gondolkodás mozgásában.

---

[229] Idézve: V. Farias, Heidegger és a nácizmus, szerk. J. Margolis és T. Rockmore, 69. oldal.

Szeptember 12-én – utalva a személye és munkássága körüli felhajtásra – ezt írta Elisabeth Blochmannnak: „A jelenlegi felhajtás és annak sikerei és következményei eredményeként alapvetően félrevezetettek vagyunk a keresésünkben – azt hisszük, hogy a lényeg az, hogy termeljünk" (BwHB, 32).

Nem egyszerűen folytatni kívánja, nem a saját gondolataira, saját rendszerére akar építeni: „A téli metafizika-előadásommal" – írja ugyanebben a levélben – „teljesen új kezdetet fogok elérni."

Már történt utalás az 1929–30-as nagy metafizikai előadásokra, amelyeket Heidegger „A metafizika alapfogalmai: Világ – végesség – magány" címmel hirdetett meg. Itt egy új stílus kísérlete történik, egy „eseményfilozófia." Ezekben az előadásokban Heidegger kijelenti, hogy a filozófiának fel kell ébresztenie az „alapvető történést az emberi *Dasein-ben"* (GA *29/30, 12)*.[230] Miféle alapvető történést? A címben szereplő „végesség" és „magány" szavak már sejtetik, hogy Heidegger a „nem-otthon-lét" élményének elmélyítésére törekszik. A filozófia „minden kényelemnek és biztonságnak az ellentéte. Ez a nyugtalanság, az a nyugtalanság, amelybe az embert beleveti, hogy csupán így legyen képes megtévesztés nélkül megérteni a *Dasein-t*" (GA *29/30, 29)*.[231]

Ebben az esetben azonban az efféle filozofálás fogalmainak más funkciót és másfajta *szigorúságot* kell betölteniük, mint a tudomány fogalmai. A filozófiai fogalmak üresek maradnak, „hacsak előbb nem ragadott meg bennünket *[ergriffen] mindaz, amit fel kellene fogniuk*" (GA *29/30,* 9).[232] Heidegger a filozófia fogalmait úgy tekinti, mint egy „támadást" mindenféle önbizalom és világra támaszkodás ellen. „A filozófia" – mondja – „állandóan a legfőbb bizonytalanság veszedelmes szomszédságában marad." Azonban „az elemi készenlét a filozófia veszedelmességére"[233] ritkán fordul elő, ezért nincs valódi filozófiai vita – annak ellenére, hogy időközben óriási mennyiségű filozófiai publikáció született. „Mindannyian a saját igazságaikat akarják bizonyítani egymással szemben, s eközben elfelejtik az egyetlen, valódi és legnehezebb feladatot: saját *Dasein-unkat és másokét termékeny kérdésességbe vezetni*" (GA *29/30, 29)*.[234]

Sokat esik szó ezekben az előadásokban a veszélyről, a kísértetiesről és a kérdésességről. Heidegger ehhez – a filozófiai élet vad és veszélyes vállalásához – a metafizika címét igényli, bár nem a metafizikának az érzékfelettiek tanaként értett értelmében. A „meta", vagyis a transzcendálás mozzanatának más, és – állítása szerint – eredeti jelentést akar adni. Ez szerinte nem abban az értelemben transzcendálás, hogy egy másik „helyet" vagy túlvilágot keresünk, hanem egy „sajátos fordulat a mindennapi gondolkodással és kutatással szemben" (GA *29/30, 66)*.[235]

---

[230] M. Heidegger, A metafizika alapvető fogalmai, ford. W. McNeill és N. Walker, 9.

[231] Uo. 19.

[232] Uo. 7.

[233] Uo. 19.

[234] Uo. 29-30.

[235] Uo. 43.

Ehhez a fordulathoz is nyilvánvalóan hasznos, ha *„a Dasein választja meg a hősét*" (SuZ, 385).[236] Ennek oka, hogy vannak emberek, akiknek „különös sorsa, hogy ösztönzők legyenek mások számára, úgyhogy a filozofálás bennük ébred fel" (GA *29/30,* 19).[237]

Kétségtelen, hogy Heidegger saját magát is ezek közé az emberek közé sorolta. Tudatában van annak, hogy karizmatikus alak a filozófiában, hogy küldetése van. Karl Jaspersnek 1928. december 3-án ezt írta: „Éppen ez hoz olyan különös magányt a *Dasein*-ba – azt a sötét szembenállást a saját mássággal, amelyről az ember úgy hiszi, időbe kell hoznia" (BwHJ, 114). Jaspers pedig, még mindig a Heideggerrel való találkozás hatása alatt, ezt válaszolta: „Idők óta nem hallgattam úgy senkire, mint ma rád. Szabadnak éreztem magam, mintha tiszta levegőben lennék ebben a szüntelen transzcendálásban" (1929. december 5., BwHJ, 129).

Heidegger szorongás-elemzése már megmutatta, hogy mire irányul ez a transzcendálás: a Semmire, amelyből azután a rendkívül meglepő és nyugtalanító Valami felbukkan. Heidegger eseményfilozófiájában, amely az idő és a pillanat rejtélyét kutatja, ezért természetes, hogy foglalkozik az üresség másik nagy eseményével: az unalommal. És e tekintetben tett megállapításai Heidegger leglenyűgözőbb gondolatai közé tartoznak. Az egész filozófiai hagyományban csak igen ritkán írtak le és értelmeztek egy hangulatot úgy, ahogyan ebben az előadásban. Itt az unalom valóban eseménnyé válik.

Heidegger azt akarja, hogy hallgatósága belevesszen a nagy ürességbe – hogy meghallják a létezés alapzaját; fel akarja nyitni azt a pillanatot, amikor már semminek sincs jelentősége, amikor a világ tartalma nem nyújt többé kapaszkodót, semmit, amivel az ember betölthetné magát. A tiszta időmúlás pillanata. A tiszta idő, annak tiszta jelenléte. Az unalom – vagyis az a pillanat, amikor az ember észreveszi, hogy telik az idő, mert épp nem akar múlni, amikor nem lehet elűzni, nem lehet múlását siettetni, vagy, ahogy mondani szokták, értelmesen kitölteni. Rendíthetetlen türelemmel – a nyomtatott szövegben ez a rész 150 oldalon át tart – Heidegger ennél a témánál marad. Az unalmat a metafizika beavatási eseményeként állítja színre. Megmutatja, hogyan kapcsolódik össze az unalomban paradox módon a metafizikai tapasztalat két pólusa – a világ egésze és az egyéni élmény. Az egyént épp azért ragadja meg a világ egésze, mert nem ragadja meg, hanem hátrahagyja, üresen. Heidegger hallgatóságát arra a pontra akarja vezetni, ahol kénytelenek feltenni maguknak a kérdést: „Vajon végül tényleg odáig jutottunk, hogy a mély unalom úgy sodor ide-oda, mint egy néma köd a *Dasein mélységeiben?"* (GA 29/30, 119).[238]

Az unalom szakadékaival szembesülve rendszerint úrrá lesz rajtunk a *horror vacui (az ürességtől való félelem)*. De ezt a félelmet el kell viselni, mert így bensőségesen megismerkedünk azzal a Semmivel, amely felveti a régi metafizikai kérdést: Miért van Valami, és nem inkább Semmi? Heidegger azt várja a közönségétől, hogy a Semmit az ürességben való megmaradás művészetének gyakorlataként fogadják el.

Ez nem igényel – ahogy Heidegger rámutat – semmiféle szándékos, mesterséges hangulatot vagy erőltetett hozzáállást, hanem épp ellenkezőleg, „a mindennapi szabadságunk nézőpontjának

---

[236] M. Heidegger, Lét és idő, ford. J. Macquarrie és E. Robinson, 437.

[237] M. Heidegger, A metafizika alapvető fogalmai, 13.

[238] Uo. 80.

elengedését *[Gelassenheit]*" (GA 29/30, 137).[239] A mindennapi életben – mondja Heidegger – gyakran ürességet érzünk, de ezt az ürességet ugyanilyen mindennapi módon elfedjük. Arra hív, hogy egy időre kerüljük el ezt a sietős elfedést. Ez az elkerülés természetesen filozófiai értelemben nehezen megszerzett, mert ellentétes azzal a spontán mindennapi törekvéssel, amely inkább visszahullana a világba, és nem – mint abban a fenntartott üres pillanatban – kihullana belőle. De nincs alternatíva. Filozófia nem létezhet e kihullás, ez az elveszettség és elhagyatottság, e nélkül az üresség nélkül. Heidegger azt javasolja, hogy mutassuk meg a filozófia születését az unalom semmijéből.

Elmélkedései során a mindennapi unalom lappangó késlekedéséről Heidegger érinti a kor szellemi helyzetét. A kortárs kultúrában széles körben elterjedt volt egyfajta rossz közérzet, amelyet olyan szerzők fogalmaztak meg, mint Spengler, Klages, Scheler és Leopold Ziegler. Heidegger nagyon röviden elutasítja ezek diagnózisait és prognózisait. Mindez lehet érdekes és okos – mondja –, de őszintén szólva nem *érint* meg minket. „Épp ellenkezőleg, az egész ügy valami szenzációs, és ez mindig egy be nem vallott, ám ismét illuzórikus megnyugvást jelent" (GA 29/30, 112).[240] Miért? Mert ezek az elmélkedések „felszabadítanak minket önmagunktól", és „világtörténelmi helyzetben és szerepben" mutatnak be bennünket önmagunknak (GA 29/30, 112).[241] Drámák zajlanak, mondja, mi pedig kulturális alanyok csizmájában feszítünk. Még a vészjósló végítélet-látomások is hízelegnek az önértékelésünknek, vagy pontosabban, annak a szükségletünknek, hogy önmagunkat képviseljük, és lássuk magunkat képviselve. Heidegger e fajta korszakfilozófiai diagnózis kritikáját ezzel az apodiktikus megjegyzéssel zárja: „Az efféle filozófia pusztán az ember *bemutatását [Darstellung]* éri el, de soha nem az ő *Dasein*-ját*"* (GA 29/30, 113).[242] A *Dasein szakadékában azonban ott lappang az unalom,* amelytől az élet különféle reprezentációs formákban próbál menekülni.

Heidegger elemzése a sivatag középpontjának feltárásává alakul. Megőrzi a fokozódó drámai hatás érzetét. A feszültség a gondolkodás által vezetett hely növekvő ürességével együtt nő. Onnan indul, hogy *valami* unatkoztatja. Itt még van egy azonosítható tárgy – egy dolog, egy könyv, egy ünnepi esemény, egy bizonyos személy –, amelynek tulajdoníthatjuk az unalmat. Úgy is mondhatnánk, hogy kívülről hatol belénk, külső oka van. De ha ez a tárgy már nem határozható meg egyértelműen, ha az unalom kívülről is behatol és belülről is felmerül, akkor ez az „unalom valami közepette" esete. Nem lehet azt mondani, hogy egy késve érkező vonat unalmas, de az a helyzet, amelyben a késés miatt találjuk magunkat, unalmas lehet. Az ember unatkozik egy bizonyos eseményen vagy annak alkalmából. Az ilyen unalom idegesítő aspektusa az, hogy az ilyen helyzetekben az ember önmagával kezd unatkozni. Az ember nem tudja, mit kezdjen magával, és az eredmény az, hogy immár a Semmi tesz valamit az emberrel. Egy unalmas esti beszélgetés – Heidegger nyilvánvaló élvezettel ír le egy ilyet akadémiai környezetben – nemcsak irritációt kelt, hanem még enyhe pánikot is, egyszerűen azért, mert az ilyen helyzetek önmagunkat teszik unalmas figurává. A helyzet valóban bonyolult, mert az, ami

---

[239] Uo. 91.

[240] Uo. 75.

[241] Uo.

[242] Uo. 76.

az unalmat okozza, általában valami, amit az unalom elűzésére találtak ki. Az unalom ott leselkedik az elterelés eszközeiben. Bármit is mozgósítanak ellene, az már eleve fertőzött tőle. Azoknak, akik összeomlással fenyegetnek, el kell terelődniük. De hová terel az idő, vagy hová sodródik az elterelt *Dasein*? Vajon van egyfajta létbeli fekete lyuk, amely vonz és elnyel?

A legmélyebb unalom a teljesen névtelen fajta. Nem valami konkrét dolog váltja ki. „Unatkozik az ember" *(Es langweilt einen)* – mondjuk. Heidegger ezt a német kifejezést finom elemzésnek veti alá. Itt kettős meghatározatlanság van jelen: Az *ez* – vagyis minden és semmi, de semmi meghatározott. És az *ember* – vagyis önmaga, de meghatározatlan személyiségként. Mintha az unalom elnyelte volna az *ént* is, amely még szégyellhette volna, hogy unalmas. Ezt az „Unatkozik az ember" kifejezést Heidegger annak a teljes hiányaként értelmezi, amikor nincs betöltött vagy beteljesítő idő, amikor már semmi sem szólítja meg vagy foglalja le az embert. Ezt az „üresen hagyottságot" úgy írja le, mint „a létezők egészének elutasító hallgatásának való kiszolgáltatottságot" (GA *29/30,* 214).[243]

Létezik egy meglepő megértése az egésznek, de egy olyan egésznek, amely már nem érint minket. Egy üres Valami áll szemben egy üres Egésszel, és ebben a kapcsolat hiányában mégis viszonyul hozzá. Így jelenik meg egy háromszoros negativitás – egy nem-én, egy semmis egész és a kapcsolat hiánya, mint negatív kapcsolat. Világosan látszik, hogy ez a tetőpontja vagy mélypontja annak az izgalmas unalomelemzésnek, ahová Heidegger el akarta vezetni olvasóját. Egy olyan metafizika közepén járunk, amely Heidegger ízléséhez illik. E ponton éred el azt a célt is, amelyet szándéka szerint kitűzött: „előretörni az idő lényegéhez az unalom lényegének értelmezésén keresztül" (GA 29/30, 201).[244] Heidegger megkérdezi: hogyan tapasztaljuk az időt ebben a teljes betöltetlenségben? Nem hajlandó múlni, megáll, tehetetlen mozdulatlanságban tart, „megbabonáz." Ez az átfogó bénultság azt tárja fel, hogy az idő nem pusztán egy közeg, amelyben mozgunk, hanem valami, amit mi magunk termelünk. Mi fejlesztjük az időt, és amikor az unalom megbénít, megszűnünk fejleszteni azt. De ez a megszűnés soha nem teljes. Az időtermelés folyamata, amely egy-egy pillanatra szünetel vagy megszűnik, kapcsolatban marad azzal az időáramlással, amely mi magunk vagyunk – de a felfüggesztés, a megbabonázottság és a bénultság módján.

Ez az ambivalens élmény, az idő folyásának megakadása, a peripeteia pontja Heidegger által megrendezett és elemzett unalom drámájában. A hármas tagadásból – az önnélküliségből, a semmissé vált teljességből és a kapcsolatok hiányából – csak egyetlen kiút létezik. Az embernek ki kell szakadnia önmagából. Ha már semmi sem működik, akkor magának kell útnak indulnia. Ez Heidegger nehézkes megfogalmazása a csattanójához: „De amit maga a lenyűgözöttség, az idő… megismertet és tulajdonképpen lehetővé tesz… az nem kevesebb, mint a *Dasein* szabadsága mint olyan. Mert ez a *Dasein szabadsága egyedül a Dasein* önfelszabadítása. A *Dasein önfelszabadítása azonban minden egyes helyzetben csak akkor történik meg,* ha a *Dasein eltökélten önmaga előtt felfedi önmagát*" (GA 29/30, 223).[245]

---

[243] Uo. 142.

[244] Uo. 133.

[245] Uo. 149.

Mivel azonban ez az Én annyira elvékonyodott, hogy csak egy lényegtelen szellem maradt, ez az elhatározás nem tud majd visszatámaszkodni egy szilárd Énre, amely készen áll a cselekvésre. Bizonyos értelemben nem megtalált, hanem a döntéssel kitalált Én ez. Egyedül ez nyitja fel azt, ami korábban zárva volt. A „döntés pillanata" az unalomból fakad, és véget vet neki. Heidegger ezért rámutathat, hogy „az idő, amelynek *rabjai vagyunk* (unalomban), előidézi a *Dasein* 'végsőkig való kényszerítését ahhoz, ami tulajdonképpen lehetővé teszi … a *Dasein* saját létezését'" (GA 29/30, 224).[246] Egyszerűbben szólva: unalmadban veszed észre, hogy semmi fontos nem létezik, hacsak te magad nem cselekszel.

A Dasein önmagára ébredése tehát csak akkor lehetséges, ha áthaladt a mély unalom zónáján, azon az „ürességen, mint egészen". Elmélkedéseinek ezen pontján Heidegger elfordul az unalom inkább „magánjellegű" és „intim" hangulataitól, és kulturfilozófiai szempontból a fennálló társadalmi-történeti helyzetre összpontosít. Azt kérdezi: Vajon ezt az „ürességet, mint egészet" jelentő nehézséget még egyáltalán megtapasztaljuk, vagy már nem fedi el és nem szorítja háttérbe a szükségszerű küzdelem más, közvetlenebb nehézségekkel?

Ez volt az 1929–30-as tél. A világgazdasági válság következtében a tömeges munkanélküliség és elszegényedés már megkezdődött. Heidegger egy gyors pillantást vet a kortárs helyzetre: „Mindenütt zavarok, válságok, katasztrófák, szükségek – a korabeli társadalmi nyomor, politikai zűrzavar, a tudomány tehetetlensége, a művészet eróziója, a filozófia talajvesztettsége, a vallás tehetetlensége. Kétségtelen, hogy mindenütt szükségek vannak" (GA 29/30, 243)[247]. A nehézségekkel szemben programok, pártok, intézkedések kínálkoznak, mindenféle szorgos tevékenység folyik. Heidegger szerint azonban „éppen ez a nyüzsgő önvédelem ezekkel a szükségekkel szemben nem engedi, hogy bármiféle szükség egészében megmutatkozzon" (GA *29/30, 243)*.[248]

A „szükség egészében" tehát nem valamiféle egyéni nyomorúság, hanem a *Dasein* megterhelt karakterének kvintesszenciája – egy olyan karakteré, amely különösen az unalom hangulatában tapasztalható meg: az a tény, „hogy a *Dasein* mint olyan az embertől megkívántatik, hogy neki adatott – hogy ott legyen" (GA *29/30,* 246).[249] Aki elkerüli ezt a „lényegi nyomasztottságot" *(Bedrängnis)* (GA *29/30,* 244)[250], annak hiányzik az a dacos „dac ellenében", amely Heidegger szerint a mindennapi hősiességet alkotja. Aki nem tapasztalta az életet ebben az értelemben „teherként", az semmit sem tud a *Dasein „rejtvényéről".* Ennek következtében hiányzik „az a belső rémület, amelyet minden titok hordoz, és amely a *Dasein-nek nagyságát adja*" (GA *29/30, 244)*.[251]

Rejtély és rettegés. Heidegger Rudolf Otto numinózum-meghatározására utal. Otto a szent tapasztalatát úgy értelmezte, mint egy hatalom rettegését, amellyel rejtélyként találkozunk.

---

[246] Uo.

[247] Uo. 162-163.

[248] Uo. 163

[249] Uo. 165.

[250] Uo. 163.

[251] Uo. 164.

Heidegger elfogadja a numinózum ily módon értett tüneteit, de elhagyja a túlvilágra való utalást. Maga a *Dasein* a numinózum, a rettegés titokzatos oka. Ez a rettegés a *drámaian felerősödött csodálkozás afölött, hogy van valami, és nem semmi*; a rémisztő rejtély maga a Lét meztelen Így-léte. Erről a rettegésről beszél Heidegger a következő néhány mondatban – ezt fontos hangsúlyozni, mivel e kijelentéseket később politikai jelentéssel ruházták fel, amely akkor még nem létezett.

> Ha a rászorultságunk ellenére is hiányzik ma még *Dasein*-ünk nyomasztó volta, és a rejtély továbbra is hiányzik, akkor elsősorban azzal kell törődnünk, hogy megteremtsük az ember számára azt az alapot és dimenziót, amelyben és amelyen belül valami olyasmi, mint *Dasein-jének rejtélye*, ismét megtapasztalhatóvá válhat. Egyáltalán nem szabadna meglepődnünk, ha a mai átlagember zavarba jönne, vagy olykor talán kábultnak érezné magát, és annál makacsabbul kapaszkodna bálványaiba, amikor e kihívással szembesül... Hiba volna bármi mást várni. Először is valakit kell hívnunk, aki képes újra rettegést kelteni *Dasein*-ünkben. (GA *29/30, 255)*[252]

Ki képes ezt a rettegést beléjük oltani? Egyelőre senki más, mint az a karizmatikus filozófus, aki „a különös sorsot hordozza, hogy ösztönző legyen mások számára, hogy a filozofálás felébredjen bennük” (GA *29/30,* 19).[253] Más szóval, maga Heidegger hiszi úgy, hogy a rettegés felkeltése és a filozofálás felébresztése pillanatnyilag még egy és ugyanaz.

Mintha csak sejtette volna, hogy ezt az állítást politikailag félre lehetne érteni a „erős ember” iránti felhívásként, Heidegger a fent idézett rész végén rámutatott, hogy semmilyen politikai esemény, még a világháború sem volt képes önmagában előidézni ezt a felébredést. Ezért továbbra is filozófiai, nem pedig politikai felébredésről van szó. Ebből következik Heidegger kritikája minden olyan kísérlettel szemben, amely a „világnézetet” mint építményt próbálja a politikai színtéren felállítani, valamint minden olyan felhívással szemben,[254] amely ennek megélésére ösztönöz (GA *29/30,* 257). Amint a *Dasein* átláthatóvá válik önmaga számára, megszűnik ilyen építményeket emelni. Az emberben a *Dasein* megidézése nem jelent mást, mint hogy mozgásba hozzuk, úgyhogy az ilyen építményeknek össze kell omlaniuk.

Heidegger jelentős területet járt be – a nyomtatott előadásainak terjedelme szerint több száz oldalt. Az alapvető metafizikai kérdések, amelyeket az elején feltett – Mi a világ? Mi a végesség? Mi a magány? – szinte feledésbe merültek. Most ismét előveszi őket, rámutatva, hogy az unalom eddigi tárgyalása csupán előkészület volt, egy kísérlet arra, hogy felébresszen vagy megjelenítsen egy hangulatot, amelyben a világ, a végesség és a magány olyan módon tapasztalható meg, ami egyedül teszi lehetővé a fogalom működését. Minden azon múlik, hogyan történik ez a találkozás. Amit meg kell érteni, annak először meg kell történnie, mégpedig itt és most, a 1929–30-as téli félév csütörtök délutánjain.

A „világ egésze” – miért lenne szükség különleges hangulatra ahhoz, hogy megtapasztaljuk? Hiszen a világ mindig ott van; minden, ami szóba jöhet, az a világ része. Hiszen mi mindig a közepében vagyunk. Így van, de ahogy eddigre már láttuk, Heidegger számára ez a mindennapi

---

[252] Uo. 172

[253] Uo. 13.

[254] Uo. 173.

világ egyben azt is jelenti, hogy rabul estünk neki. Mi magunk eltűntünk benne. Ezért hangsúlyozza különösen az unalom hangulatát, mert ebben – ugyanúgy, mint a *Lét és idő* című műben elemzett szorongás hangulatában – a világ egésze olyan távolságba kerül, amely lehetővé teszi a metafizikai rácsodálkozás vagy rémület attitűdjét, mint egy egzisztenciális dráma harmadik felvonását. Az első felvonásban az ember naponta feloldódik a világban, és a világ kitölti őt. A második felvonásban minden eltávolodik, bekövetkezik a nagy üresség, a hármas tagadás eseménye (nem-én, semmi-világ, a kapcsolatok hiánya); a harmadik felvonásban végül mindaz, ami eltávolodott – a saját én és a világ – ismét visszatér. Az én és a dolgok, mintha „valóságosabbá" válnának; új intenzitást nyernek. Végső soron minden ide fut ki. Ritkán fogalmazta meg Heidegger ezt ennyire világosan és sebezhetően: „A tét nem kevesebb, mint hogy visszanyerjük ezt az eredeti, történést jelentő dimenziót a filozofáló *Dasein*-ban, hogy ismét minden dolgot egyszerűbben, élénkebben és tartósabban 'láthassunk'" (GA *29/30, 35)*.[255]

A „világ mint egész" túl tág téma a kutató tekintet számára. Ez lehet így. Éppen ezért törekszik Heidegger arra, hogy megmutassa: ez a tág téma, még ha túl széles is a kutatáshoz, mindennap közvetlenül megtapasztalható olyan hangulatokban, mint az unalom – pontosabban, a világ elcsúszásának érzetében. Végül világossá válik, hogy az unalom aprólékos elemzése nem más, mint kísérlet annak leírására, miként birtokoljuk a „világot mint egészet."

Azonban a nézőpontot meg is lehet fordítani. Az, hogy „van világunk", egy dolog; az, hogy a világ „birtokol" minket, már valami egészen más. Nemcsak abban az értelemben, hogy beolvadunk a „Man" világába és a „kéznél-levőség biztosításába", ahogy azt Heidegger a *Lét és idő című művében bemutatta,* hanem abban az értelemben is, hogy a természet birodalmához tartozunk.

Előadássorozatának második részében Heidegger először vet fel egyfajta természetfilozófiát – egy számára egyedi kísérletet, amelyet később soha nem ismételt meg. Ennek fontossága abból is kitűnik, hogy ezeket a gondolatokat a *Lét és idő* mellé, azzal egyenrangúként helyezi el.

Az előző évben két jelentős filozófiai antropológiai mű jelent meg – Max Scheler *Az ember helye a természetben* és Helmuth Plessner *Az organikus fokozatai és az ember című munkája.* Scheler és Plessner mindketten – bár eltérő módon – arra tettek kísérletet, hogy a biológiai kutatások eredményeit és a filozófiai értelmezést összekapcsolják, ezáltal feltárva az ember és a természet többi része közötti kapcsolatot és törést. Heidegger a *Lét és idő* című művében olyan erőteljesen hangsúlyozta a szakadékot a *Dasein* és a nem emberi természet között, hogy – ahogyan Karl Löwith később bírálta – óhatatlanul az a benyomás keletkezhetett, hogy az emberi lét kiemelkedik testi vagy természeti feltételeiből. Scheler és Plessner, akikre Heidegger szintén hatott, visszahelyezték az embert a természet kontextusába, de – és ez számukra fontos volt – anélkül, hogy naturalizálták volna őt.

Scheler kísérlete különösen nagy figyelmet keltett akkoriban. Ez arra késztette Heideggert, hogy saját kirándulást tegyen a természetfilozófiai antropológiába.

A természet a világ része. De vajon a nem emberi természetnek van-e egyáltalán „világa"? Egy kő, egy állat – van nekik világuk, vagy csak léteznek benne? Benne – ez azt jelenti, egy olyan világhorizonton belül, amely csak az ember számára létezik, a világot teremtő természetes lény számára?

---

[255] Uo. 23.

Heidegger kijelentette, hogy a természet, a szervetlen és a szerves, vagyis a testhez kötött élet Létmódja „csak akkor válhat hozzáférhetővé, ha lebontó módon vizsgáljuk” (GA29/30, 371).[256] Ez azonban nem olyan egyszerű: a tudatnak kellene megértenie a tudattalant, a megismerésnek a megismerés nélkülit. A *Dasein-nak kellene megértenie egy olyan létezőt (ein Seiendes), amely számára ez a „ott-lét*” még csak nem is létezik.

Az előadás természetfilozófiai része egyetlen elmélkedés erről az „ott”-ról, és arról, hogyan is érthetjük meg a természetet, amely maga nem ismeri ezt az „ott”-ot. Ez az a sötétség, amelybe Heidegger be akar hatolni, hogy onnan még egyszer rápillantson az emberre – egy elidegenítő pillantással, amely számára az esemény, hogy az emberben világosság gyúl, és így a természetben általában is fény támad, valami teljesen szokatlanná válik. Erre törekszik: a természettől kiindulva felfedezni, hogy az emberben megnyílt egy *Da-sein,* egy „ott-lét” – egy tisztás, ahogy Heidegger később nevezné –, amelyben a dolgok és a lények, amelyek önmaguk előtt rejtve vannak, megjelenhetnek. A *Dasein* átadja a színpadot a természetnek. Heidegger természetfilozófiájának egyetlen értelme ennek az „ott”-nak az epifániájaként történő megrendezése.

A dolgok és lények megjelennek előttünk. De vajon mi is bele tudjuk-e helyezni magunkat beléjük? Meg tudjuk-e osztani az ő létformájukat? Ők mutatják meg magukat nekünk, vagy mi mutatjuk meg magunkat nekik?

Megosztjuk velük azt a világot, amelybe ők belesüllyedtek, és amely számunkra „ott” van. Ezzel a mértékkel ruházzuk fel őket azzal az „ott”-tal, amely nekik maguknak hiányzik. És mi megkapjuk tőlük annak a nyugalomnak és elmélyülésnek a varázsát abban, amik ők. Ebben a tekintetben saját magunkban is megtapasztalhatjuk a Lét egyenesen hiányát.

Heidegger a kövekkel kezdi elmélkedéseit. A kő „világtalan”. A világban fordul elő, anélkül, hogy saját erejéből képes lenne kapcsolatot teremteni a világgal. Az állatok világkapcsolatainak leírásakor Heidegger főként Jakob von Uexküll kutatásait követi. Az állatokat „világszegénynek” nevezi. Környezetük egy „körülölelő gyűrű” *(Umring)*, amelyben az állatok ösztönei „elbágyulnak”. Az onnan érkező ingerek szerint bizonyos viselkedési minták és törekvések aktiválódnak és „feloldódnak” (GA 29/30, 347). Az állat számára a világ: környezet. Nem tud semmit sem a környezetétől elválasztva megtapasztalni. Heidegger idézi a holland biológust, Buytendijket: „Így világos, hogy az állatvilág egészében véve az, ahogyan az állat a környezetéhez kötődik, majdnem olyan bensőséges, mint magának a testnek az egysége” (GA 29/30, 375).[257] Ezt a kiterjesztett testként felfogott környezetet nevezi Heidegger „gátlásfeloldó gyűrűnek”. Az állat arra reagál, ami áttöri ezt a gyűrűt; reagál valamire, de nem érzékeli azt a valamit konkrét valamiként. Másképp fogalmazva: nem érzékeli, hogy érzékel valamit. Az állatnak van bizonyos nyitottsága a világ felé, de a világ nem tud „megjelenni” számára világszerűen. Ez csak az embernél történik meg. Az ember és a világ között szabad tér nyílik. Az ember világkapcsolata annyira fellazult, hogy képes viszonyulni a világhoz, önmagához és önmagához, mint a világban előforduló valamihez. Az ember nemcsak különbözik, hanem képes magát másoktól is megkülönböztetni. És nemcsak különböző dolgokhoz tud viszonyulni, hanem különbséget is tud tenni a dolgok között. Ezt a „játéktér”-nek nevezett állapotot– mint már tudjuk

---

[256] Uo. 255.

[257] Uo. 258.

– Heidegger „szabadságnak” hívja. A létező az ilyen szabadság horizontján másfajta valóságkaraktert nyer. Valósként emelkedik ki a lehetséges háttere előtt. Egy olyan lény, amelynek vannak lehetőségei, kénytelen a valóságot a lehetőségek megvalósulásaként látni. A lehetőségeknek az a tágassága, amely az ember számára megnyílik, körvonalat, élességet és részletgazdagságot ad a valósnak. Az összehasonlíthatóság, a keletkezés és a történelem horizontján áll, és így az időén is. Mindez lehetővé teszi, hogy a valami valamiként legyen azonosítható, megkülönböztethető, kérdésessé tehető. Az „elbágyultság” állapotából, amelyben a világ meg van élve, de nincs megtapasztalva, nincs „átélve”, felszínre emelkedik mint kifejezetten érzékelt világ. A lehetséges magában foglalja a gondolatot, hogy valami akár nem is lehetne. Ennek eredményeként a világ sajátos áttetszőséget nyer. Bár minden kérdés tárgya, éppen ezért nem minden. A lehetséges és a semmi még nagyobb terébe van ágyazva. Csak mert van érzékünk a hiányzó iránt, tudjuk a jelenvalót jelenként megtapasztalni – hála, csodálat, rémület, ujjongás formájában. A valóság, ahogyan az ember megtapasztalja, az érkezés, az elrejtőzés, az önmaga időbelivé válásának mozgásába van kiragadva.

Ez a lehetőségben-lét és a semmi iránti ismerősség – amely nem létezik az állat világviszonyában – demonstrálja azt a fellazult világviszonyt, amelyet Heidegger „világteremtésnek” nevez.

Ahogyan Max Scheler antropológiai tanulmányában, *Az ember helye a természetben, Schelling azon gondolatát követve értelmezte az ember spirituális személyiségét, miszerint „Isten az emberben és az ember által jön létre*”; úgy Heidegger előadásai végén Schelling egy másik nagyszerű gondolatát veszi át: a természet az emberben nyitja ki a szemét, és észreveszi, hogy létezik.

Schelling „nézz a fénybe” (GA 29/30, 529)[258] kifejezését Heidegger „nyitott dimenziónak” nevezi, amely megnyílt az ember bezárkózott létezésében. Ember nélkül a Lét néma volna; jelenvaló lenne, de nem lenne „ott”. Az emberben tör elő a természet az önmagára való láthatóságba.

Ezek az 1929–30-as téli előadások – talán a legfontosabbak, amelyeket Heidegger valaha tartott, és szinte egy második fő műnek is tekinthetők – az unalom elemzésével kezdődtek, ezzel a fakó távolságtartás hangulatával. Végül teljes fordulattal egy egészen másik hangulatba, a lelkesedésbe torkollnak. Ezek között található Heidegger munkásságának kevés olyan szakaszainak egyike, amelyeket az élet ünneplése ihletett: „Az ember az a képtelenség, hogy maradjon, és mégis képtelen elhagyni a helyét… És csak akkor, amikor ott van a rettegés által való megragadottság veszedelmessége, találjuk meg a csodálkozás boldogságát – azt az éber módon való elragadtatást, amely minden filozofálás lélegzete.” (GA *29/30, 531)*.[259]

---

[258] Uo. 364.

[259] Uo. 365-366.

12
MÉRLEGEK A KÖZTÁRSASÁG VÉGÉN

1928-ban, nem sokkal halála előtt, Max Scheler egy előadásában így szólt: „Az emberi történelem nagyjából tízezer éve alatt a mi korunk az első, amikor az ember teljesen és teljes mértékben problémássá vált önmaga számára, amikor már nem tudja, kicsoda, de ugyanakkor tudja, hogy semmit sem tud.”[260] Scheler diagnózisa a weimari korszak végének történelmi helyzetének két aspektusára vonatkozott. Az első a számos, egymással ellenséges ideológiára és világnézetre való széttöredezettségről szólt, amelyek szinte mindegyike az összeomlásra, felfordulásra és túlhaladásra volt hangolva, és amelyek együttesen csupán tehetetlenségérzetet hoztak létre.

„Mintha a világ folyékonnyá vált volna, és kifolyna az ujjaink között”[261] – így írta le Walther Rathenau már 1912-ben azt a fejlődést, amelynek fejlettebb szakaszáról az első világháború végén Robert Musil már csak szatirikusan tudott nyilatkozni:

> Valahányszor megjelenik egy új *izmus*, az ember úgy érzi, mintha új emberré vált volna, és minden tanév vége egy új korszak kezdetét jelzi... Bizonytalanság, bágyadtság, pesszimista árnyalat jellemzi mindazt, ami ma a lélek... Ez természetesen tükröződik egy példátlan szellemi magányosságban. A földművesek és a kétkezi munkások politikai pártjai különböző filozófiákkal bírnak... A papságnak megvan a maga hálózata, de a Steine követőknek millióik, és az egyetemeknek presztízsük. Egyszer tényleg olvastam eg pincérszakszervezeti kiadványban az altárosok ideológiájáról, amelyet mindig magasra kel tartani. Ez egy babiloni őrültekháza – ezer ablakból ezer különböző hang kiált.[262]

A weimari ideológiák termelése reakció volt a hagyományos értelmezési és tájékozódási minták nyilvánvaló túlterheltségére, amelyet a közelmúlt eseményei és körülményei okoztak. Ezek az új körülmények magukban foglalják a liberális, nyitott társadalom pluralizmusát, amelyet éppen az a kikötés határoz meg, hogy semmilyen ideológiát vagy emberi mintát nem tesz kötelezővé. Mostantól nem az állásfoglalások a kötelezőek, hanem csak a játékszabályok, amelyeknek a szembenálló ideológiai modellekre is kötelező érvénnyel kell bírniuk, és a békés együttélést kell biztosítaniuk. Az értelmi sokszínűség pluralista környezetében az úgynevezett igazságok puszta véleményekké degradálódnak – ez fájdalmas sértés mindazok számára, akik úgy vélik, megtalálták az üdvösség szavát. A demokrácia mint életminta relativizálja az abszolút igazságra vonatkozó igényeket. Hans Kelsen, aki az ügyvédek között a köztársaság kevés bajnokainak egyike volt, így fogalmazta meg: „A metafizikailag abszolút ideológia autokratikus hozzáállást jelent, a kritikusan relativista viszont demokratikusat. Aki úgy véli, hogy az abszolút igazság és az emberi megismerés abszolút értékei el vannak zárva előlünk, annak legalább az

---

[260] Idézi: K. Sontheimer, Antidemokratikus gondolkodás a weimari köztársaságban, 53. oldal.

[261] W. Rathenau, A kor kritikájához, 17.

[262] R. Musil, Könyvek és irodalom.

ellenkező véleményt lehetségesnek kell tartania. Ezért a relativizmus az a feltételezett ideológia, amelyre a demokratikus eszme épül."[263]

A Weimari Köztársaságban mindenki részesült a vélemény- és szólásszabadság liberális garanciáiból, de nagyon kevesen voltak hajlandók elfogadni annak következményeit – ezt a fajta relativizmust. Egy, a német ifjúság szellemi beállítottságát vizsgáló 1932-es tanulmány megállapította, hogy a fiatalok többsége számára a liberalizmus halott: „Ezek a fiatalok kimondhatatlan megvetéssel tekintenek arra a 'liberális' világra, amelyet a szellemi abszolutizmus gúnyosan álmodozónak nevez; tudják, hogy a szellemi ügyekben kötött kompromisszumok minden bűn és hazugság kezdetei."[264]

Az antiliberalizmus egyik szószólója a korabeli Németországban sokat olvasott orosz filozófus, Nyikolaj Bergyajev volt, aki az 1920-as években Berlinben élt, és megismerte, majd megvetette a „modernitás laboratóriumát". 1927-es **Az új középkor** című esszéjében leszámol a demokráciával, amelyet azért hibáztat, mert lehetővé teszi, hogy a „többségi szavazás" döntse el, mi az igazság. „A demokrácia a szabadságot szereti, nem az emberi szellem vagy az emberi személyiség tisztelete miatt, hanem az igazság iránti közönyből."[265]

Berdjajev a demokráciát az értelem iránti tisztelet hiányával azonosítja. Max Scheler is az értelem iránti elharapódzó megvetésről beszél. Ez – a tehetetlenség után – jelenkori filozófiai elemzésének második aspektusa. Scheler azonban ezt az értelem megvetését nem a demokráciának, hanem annak ellenfeleinek tulajdonítja. Szerinte az értelem megvetése minden olyan mozgalomból fakad, amely a civilizáció feszültségei elől az állítólagos természetes és elemi világba menekül, és amelyek a vért és a talajt, az ösztönt, az eksztázist, a népi közösséget és a sorsot idézik meg, mint őserőket. „Mindezek a dolgok az újkor emberének ösztöneinek rendszerszerű lázadására utalnak."[266] – mondja Scheler. Ez a kompromisszum értelme elleni lázadás. Thomas Mann, Scheler hatása alatt, hasonlóképpen írta le kora uralkodó szellemi beállítottságát 1930-as *Német beszédében*. „Elszabadult diákokról" beszél, akik „az idealista humanista iskola" korlátai közül szabadultak ki, és most „fanatizmus Szent Vitus-táncát" járják. Az eszméből kiszabadult emberiség különc hangulatát az Üdvhadsereghez hasonló fellángolások, tömeges eksztázisok, vásári harangzúgás, halleluják és dervis-szerű, monoton jelszóismételgetés kíséri, míg végül mindenki habzik a szája szélén. A fanatizmus az üdv elvévé válik, a lelkesedés epilepsziás eksztázissá, a politika pedig a Harmadik Birodalom tömegeknek szánt ópiumává vagy proletár eszkatológiává alakul, és az Értelem elrejti arcát.[267] Mann dicséri a szociáldemokrata munkásmozgalom üzletszerű, republikánus józan eszét. A baloldali centrum politikai erőit támogatja, és figyelmezteti az értelmiséget az alapvető humanista meggyőződések eróziója ellen. Óvatosságot tanácsol minden olyan kalandvágyó szív felmagasztosulásával szemben, amely, intenzitásra éhesen, mindenáron lázadásra vágyik, és a pusztítást metafizikai eksztázisként ünnepli. Mann az olyan vad emberekre céloz, mint Ernst Jünger, aki az 1920-as

---

[263] Idézve K. Sontheimer: Antidemokratikus gondolkodás a weimari köztársaságban, 41. oldal.

[264] Uo. 145.

[265] N. Bergyajev [Berdjajev], Az új középkor, 107.

[266] Idézve K. Sontheimer: Antidemokratikus gondolkodás a weimari köztársaságban, 41. oldal.

[267] T. Mann, Esszéisztikus művek, 2. kötet, 192. oldal

évek közepén kijelentette: „Nem állunk meg sehol, ahol a lángszóró nem végezte el a Nagy Megtisztítást a Semmin keresztül."[268]

Thomas Mann érvelése kifejezetten politikai, míg Scheler a filozófiai síkon marad. Egyfajta intellektuális önfegyelem mellett érvel, amelynek önkritikusan fel kell ismernie, hogy a nagy szellemi szintézisek kora lejárt. De ez nem jelenti azt, hogy fel kellene adnia vagy vissza kellene vonulnia. Saját kérdésességét kell megragadnia lehetőségként. Scheler magasztos jelentőséget talál a tehetetlenségben. Utolsó műve, *az Az ember helye a természetben,* azzal a gondolattal zárul, hogy az ember bizonyosságainak elvesztése egyúttal egy olyan folyamat is lehet, amelyben egy új Isten születik. Egy Isten, aki már nem a „biztonság és védelem" Istene; nem egy „mindenható lény, aki az embertől és a világtól független", hanem a szabadság Istene.[269] Egy Isten, akit saját szabad cselekedeteink, spontaneitásunk és kezdeményezőkészségünk révén engedünk növekedni. Ez az Isten nem kínál menedéket a modernitás vándorainak. „Az Abszolút Lénynek nem kell működnie azért, hogy megvédje vagy kiegészítse az ember gyengeségeit és szükségleteit, amelyek mindig tárgyat akarnak csinálni ebből a lényből."[270]

Scheler Istene így nyilatkoztatja ki magát a szabadságért való bátorságban. A kortárs zűrzavart és tájékozódási nehézséget el kell viselni. Abból az erőből, amely ellenáll a fanatikus egyoldalúságnak és dogmatizmusnak, új humanizmus fog születni, mint „az örök, objektív Logosz eszméje, … amelynek … titkai nem hatolhatók át egyetlen nemzet, egyetlen kulturális szféra által, hanem csak mindegyikük közös, az esetleges jövőbeli kulturális alanyokat is magában foglaló, pótolhatatlan, de egységes … együttműködése révén, mivel azok egyediek."[271]

Helmuth Plessner „Hatalom és emberi természet" (1931) című esszéjében Scheler ezen gondolatait idézi példaként arra a vágyra, amely még a szabad szellemekben sem múlik el: a kompromisszumos formulák, az „áthidalások" iránt, a szellemi hajléktalanság állapotában. „Hogyan remélhetjük, amikor itt minden folyton változásban van, hogy bármiféle tartós szintézist érjünk el, amely néhány év múlva nem évül el? Az áthidalásoktól semmi sem várható, csak hogy összeomlanak."[272]

Plessner antropológiai alapelve a következő: az ember azért határozhatatlan véglegesen, mert minden etikai, tudományos vagy vallási referenciakeret, amely alapján meghatározható lenne, maga is az ember történeti terméke. Az „ember" fogalmi, tartalmi értelemben mindig annak a kultúrának a találmánya marad, amelyet maga hozott létre. Az emberről nem lehet olyan kijelentéseket tenni, amelyek teljes, szubsztanciális létezőként ragadnák meg. Minden lehetséges perspektíva a „kreatív szubjektivitás hatalmi szférájából" ered. Ezt radikálisan történeti értelemben kell venni. A történelem azonban nem pusztán az a „színpad", ahol „valamilyen kontextusnak megfelelően az időtlen értékek hordozói megjelennek és távoznak"; inkább úgy kell érteni, mint az „értékek előállításának és megsemmisítésének helyét" (uo., 304). De még ez a történetiség-fogalom is történeti. Maga az értékek történet általi önrelativizálásának gondolata

---

[268] Idézve S. Reinhardt, szerk., Lesebuch, 173.

[269] M. Scheler, Az ember helye a természetben, ford. H. Meyerhoff, 92.

[270] Uo.

[271] H. Plessner, „Hatalom és emberi természet," 286.

[272] Uo. 284.

sem abszolút álláspont. Voltak és vannak olyan civilizációk, amelyek nem ismerik ezt az önreflexív tematizálást. Ami megmarad, az az ember „felfoghatatlanságának" „nyugtalanító" felismerése. Felfoghatatlan, mert alapjai még előtte állnak. Hogy mi az ember, az mindig csak a döntés pillanatában tárul fel. Az ember meghatározása önmeghatározás. Az ember az, amiről úgy döntött, hogy lesz. Egy bizonytalansági helyzetből rajzolja ki önmagát. „Ebben az önmagával szembeni bizonytalansági viszonyban érti meg az ember önmagát mint hatalmat, és fedezi fel önmagát élete számára, elméletben és gyakorlatban, mint nyitott kérdést" (321).

Plessner ebből arra következtet, hogy nem a filozófia, hanem a gyakorlati cselekvés dönt az ember mibenlétéről a történelem bármely adott pillanatában, mégpedig szükségszerűen átláthatatlan helyzetekben. Az ember lényege nem található meg „semmiféle semleges helyzet semleges meghatározásában" (319). Ebben az összefüggésben Plessner most Heideggerre hivatkozik. Plessner szerint Heidegger alapvető ontológiája már eleve bővelkedik az emberi *Dasein semleges meghatározásaiban.* Egzisztenciális fogalmai — folytatja — történelmileg közömbösek, és ez a gyengeségük. Így még maga a történetiség fogalma sem kerül történeti értelemben megragadásra.

Plessner szerint Max Scheler és Martin Heidegger mindketten, a maguk módján, a „teljes perspektívát" (286) állították színpadra. Az egyik a teljest az alkotó szellemben, a másik a lét alapjaiban helyezte el.

Heidegger számára ez végül a teljes politikai szféra iránti megvetéshez vezet, amelyet a „Ők" és a „nem-hitelesség" szférájaként tekint, elválasztva az autentikus ön-lét szférájától. De ez semmi más, mint a német „belső világ", mondja Plessner, a történelem erőszakától való utolsó metafizikai menedék.

Plessner ezzel szemben azt akarja, hogy a filozófia belülről legyen kitéve ennek az erőszaknak, még akkor is, ha ennek következtében megcsonkul. A filozófiának el kell fogadnia a „valóság feneketlenségét" (345), ami azt jelenti, hogy tudatosítania kell: akár tetszik neki, akár nem, benne áll a „barát és ellenség eredeti életviszonyaiban" (281). Nem létezett kényelmes Külső számára, nem volt helyzete a vetélkedő felek fölött. A kor nem engedett univerzalista megnyugvást; nem volt idő lélegzetet venni. Minden filozófiának, amely igényt tart a valóság megragadására, bele kell lépnie az elemi barát-ellenség mintázatokba, és meg kell próbálnia ezeket úgy megérteni, hogy közben magát is ezek által értse meg. Plessner itt tudatosan kapcsolódik Carl Schmitt politikai meghatározásához.

Helmuth Plessner esszéje akkor íródott, amikor Németországban már polgárháború zajlott. Az 1930. szeptemberi választások jelentették a nemzetiszocialisták áttörését. Az SA barnaingesei az utcákon vonultak, és utcai harcokat folytattak a Kommunista Párt Vörös Front harcosaival és a köztársaság védelmezőivel. A politikai közép, az értelem és a kompromisszum világa porrá zúzódott. A politikai színtéren militáns táborok uralkodtak.

Ebben a helyzetben Plessner azt követeli, hogy a filozófia végre ébredjen fel abból az álmából, hogy talán képes lenne megérteni az ember „alapjait". A filozófia nem volt okosabb, mint a politika. Mindkettő ugyanazt a látómezőt osztotta, „amely a kifürkészhetetlen Hová nyílik, ahonnan a filozófia és a politika merész kinyúlással… alakítják életünk értelmét" (362).

A radikálisan értelmezett történetiség fogalma Plessnert ahhoz a felismeréshez vezeti, hogy a filozófiának be kell lépnie a politikai kockázatos szférájába, nemcsak valamiféle külső kötelezettség miatt, hanem belső logikájából fakadóan is. Azonban amint a filozófia szembenéz a

politikával, kiderül, hogy rendkívül nehéz megfelelnie a kor követelményeinek. A filozófiai gondolkodás „soha nincs annyira közel az élethez, és mindig távolabb van az élettől” (349). A történelmi pillanatban való jelenlét úgy tűnik, meghaladja a filozófia alkotmányos képességeit. Ezért általában el is zárkózik a jelen zűrzavarától, és inkább alapelvek vagy víziók megfogalmazására szorítkozik. Vagy az előfeltételek, vagy a várakozások szférájában marad. Kerüli a jelen zavarosságát, a döntés pillanatát. A politika ezzel szemben „a megfelelő pillanat, a kedvező alkalom művészete. A pillanat a lényeg” (349). Plessner ezért olyan filozófiát követel, amely megnyílik e „pillanat” felé.

Mit kíván tehát a pillanat a filozófustól 1931-ben? Plessner szerint meg kell ragadnia az „etnikum” *(Volkstum) jelentőségét.* „Az etnikum az ember lényegi sajátossága, éppúgy, mint az, hogy tudunk Én-t és Te-t mondani, mint az otthonosság és az idegenség” (361). Ha ezt a „hovatartozást” egyszerűen hagyjuk eltűnni valamiféle egyetemes emberiségben, az rossz idealizmus. A sajátos „saját”-nak érvényesülnie kell, mind az egyénben, mind a nemzetben. Az önérvényesítés azonban nem jelent hegemóniát vagy hierarchiát. Mivel minden nemzet és kultúra a „teremtő szubjektivitás hatalmi szférájából” ered, Plessner elismeri a „kultúrák egyenlőségét a demokratikus értékek szempontjából” (318), és reméli „a saját nemzet abszolutizálásának fokozatos meghaladását” (361). Egyszerű politikai nyelvre lefordítva ez a nemzeti önérvényesítést jelenti a versailles-i békeszerződés és Németország jóvátételi kötelezettségeinek követeléseivel szemben, ugyanakkor elutasítását minden nemzeti, pláne faji sovinizmusnak. Mindazonáltal az, hogy valaki a saját etnikumához tartozik, „abszolútum-jelleg” marad, mert az egyén nem választhatja meg nemzetiségét, hanem szükségszerűen találja magát benne. „Az ő nemzetének látómezejébe záródik be minden ember politikai problémája, mert csak ebben a látómezőben létezik, e lehetőségek véletlen törésvonalában.” Ez a helyzet „nem enged tiszta megvalósulást, sem gondolatban, sem cselekedetben… hanem csak azt, amelyik ahhoz az egyetlen konkrét etnikumhoz viszonyul, amelyhez vér és hagyomány révén mindig is tartozott” (361).

Plessner esszéjét Heidegger második kritikájával zárja, azzal vádolva őt, hogy nincs kapcsolata az etnicitással. Plessner szerint a hitelesség filozófiájával Heidegger kiszélesítette a hagyományos német „szakadékot a lélek üdvösségének magánszférája” és az erőszak nyilvános szférája között. Heidegger a „politikai közömbösséget” részesítette előnyben. Ez Plessner szerint „államunkra és nemzetünkre” nézve veszélyt jelentett.

Azért tárgyaltuk itt ilyen részletesen Plessnert, mert az ő filozófiája, amely Heideggerével összefüggésben, bonyolultan véghezviszi azt a politizálást és nemzetiesítést, ami Heideggernél inkább rejtett módon megy végbe. – De mivel ez már végbement, még ha rejtetten is, Heideggernek nem volt oka támadva éreznie magát, amikor Plessner kritikája 1931-ben megjelenik. **Időközben** pedig ő maga is azon fáradozott, hogy kifejezett kapcsolatot keressen az etnicitással, és így a politikával is – nem különböző módon, mint ahogy Plessner tette.

Idézzük fel a „történetiség, sors és nép” témakörében kifejtett érveket a *Lét és idő című műből.* Ott a nemzeti közösséghez való kötődés már szerepet játszott, bár nem központi jelentőségűt. Noha a *Lét és idő* egzisztenciális ideálja az egyén szabad önviszonyára van szabva, Heidegger nem akarja, hogy ezt individualizmusként értsük. Ezért hangsúlyozza a *Dasein „taktikai*” erőit a közösségben és a nemzetben, amelyeket el kell sajátítani, mint a *Dasein saját körvonalába való belévetettség aspektusait.* Az, aki „saját *Daseinjának belévetettségét illúzióktól*

szabadabb módon” (SuZ, 391)[273] elfogadta, szükségszerűen felismeri, hogy nem választhatja meg, mely néphez tartozik; ebbe a népbe is belé van vetve, annak történelmébe, hagyományaiba és kultúrájába születik bele. Ezt a Heidegger által a „sorsnak” nevezett állapotot az egyéni *Dasein és a* „közösség, a nép történetivé válásának” (SuZ, 384)[274] összefonódása alkotja. Ez a hovatartozás azonban – akárcsak bármely életmegnyilvánulás – élhető „hitelesen” és „nem hitelesen” is. A *Dasein tudatosan „átvállalhatja*” a nemzeti sorsot ebben az értelemben; készen áll arra, hogy osztozzon annak hordozásában és felelősséget vállaljon érte; saját ügyévé teszi a nemzet ügyét, egészen az életének „feláldozására” való készségig; „megválasztja hősét” (SuZ, 385)[275] a nemzet hagyományának készletéből. Mindezek ellenére az egyén nem adja fel önmagáért való felelősségét. A hiteles kapcsolat a nemzettel továbbra is saját magához való kapcsolat marad. Ezzel szemben nem hiteles az, aki népe közösségét saját maga elől való menekülésként keresi; számára a „nemzet” nem más, mint a „Man” világa.

Mivel tehát létezik a nemzettel való autentikus és nem autentikus kapcsolat, minden beszéd a nemzetről és a nemzeti hovatartozásról meg kell, hogy maradjon abban a „kettősségben”, amely mindenhez tapad, amit „autentikusan” értenek. „Minden úgy tűnik, mintha valóban megértették volna, valóban megragadták volna, valóban kimondták volna, pedig a mélyén nem így van; vagy pedig nem úgy tűnik, és mégis a mélyén így van” (SuZ, 173).[276]

A *Lét és idő*-*ben* Heidegger nem jut túl ezen a kétértelműségen. Szó esik nemzetről és sorsról, de még nincs meg a gondolat erőfeszítése arra, hogy felfedezze az óra parancsát, a történelem pillanatának konkrét követelményét. Heidegger még nem választotta ki hősét. Még nem hagyta el az alapvető, a fundamentális ontológia terminológiailag jól elbarikádozott területét. A konkrét történelmet a hiteltelenség gyanúja lengi körül, és „történetiséggé” formalizálódik, üres formává, amely bármilyen történelmi anyagot tartalmazhat, vagy egyáltalán semmit. A gondolkodás önmagában történelmi-politikai nyitást követel (a nemzet sorsa), de nem hajtja végre azt.

A kortárs kritika mindenképpen tudatában volt ennek a kétértelműségnek, ennek az ingadozásnak az ahistorikus ontológia és a történetiség posztulátuma között. Plessner Heidegger-kritikája ennek bizonyítéka. Még korábban Georg Misch egy terjedelmes recenzióban a *Lét és idő*-ről kifejtette azt a nézetet, hogy az ontológus Heidegger győzedelmeskedett a történelmi élet hermeneutikusa felett.

Heidegger maga, miközben gyakran panaszkodott az *Lét és idő szerinte nem igazán megértő kritikáira,* hasonlóképpen érzett. Művének megjelenése után hamarosan folytatta elmélkedéseit a Plessner és Misch által jelzett irányban, egy radikálisabb történetiség felé, a pillanathoz és a politikai meghatározottsághoz fűződő kapcsolat felé.

Szeptember 18-án azt írta Elisabeth Blochmann-nak, hogy a *Lét és idő* időközben eltávolodott tőle, és az az út, amelyet akkor választott, most számára teljesen „benőttnek” és többé nem járhatónak tűnik. 1930-tól kezdve a Blochmann-hoz és Karl Jaspershez írt levelei gyakran tartalmaztak utalásokat egy „új kezdet” szükségességére, de némi kételyt is afelől, hogy képes-e

---

[273] M. Heidegger, Lét és idő, ford. J. Macquarrie és E. Robinson, 446.

[274] Uo. 436.

[275] Uo. 437.

[276] Uo. 217

egy ilyen új kezdetet megvalósítani. **Egy** Jaspershez intézett, 1931. december 20-i levelében nyíltan elismerte, hogy „túl messzire merészkedett, túl [a saját] egzisztenciális erején, és anélkül, hogy világosan látta volna, milyen szűk az a tér, amelyben [valójában] kérdéseket tehet fel." Ebben a levélben utal a „berlini epizódra" is, amely egy évvel korábban történt.

Március 28-án Heidegger meghívást kapott Berlinbe, Németország legfontosabb filozófiai tanszékére. A kinevezési bizottság, amelynek kezdetben Carl Heinrich Becker porosz kultuszminiszter volt az elnöke, eredetileg Ernst Cassirert támogatta. Heidegger ugyan felkerült a szűkített listára, de ellenezték a kinevezését. Victor Farias kutatta, mi történt akkoriban. Farias szerint Eduard Spranger volt Heidegger kinevezésének fő ellenzője. Spranger azt kérdezte, vajon Heidegger népszerűsége nem inkább a személyiségének, mint a filozófiájának köszönhető-e, amely aligha alkalmas az oktatásra vagy tanulmányozásra. A bizottság jelentésében ezt olvashatjuk: „Freiburgban már egy ideje sokat beszélnek Martin Heideggerről. Bár vannak kétségek a publikációival kapcsolatban, világos, hogy saját elképzelései vannak, és különösen, hogy személyes kisugárzása erőteljes. Még a hívei is elismerik azonban, hogy a hozzá özönlő hallgatók közül alig akad, aki valójában megértené. Heidegger számára ez válságos időszak; a legjobb lenne megvárni a kimenetelét. Most Berlinbe hívni őt helytelen lenne."[277]

A pletyka, miszerint Heidegger válságon ment keresztül, egyrészt azon a tényen alapult, hogy a **Lét és idő** második kötete még nem jelent meg, sőt, még csak be sem hirdették. A Kant-könyve vegyes visszhangot váltott ki, de semmiképpen sem fogadták a **Lét és idő** *folytatásaként.* Heidegger davosi szereplése is hozzájárult a válság benyomásához. Ami megmaradt az emlékezetben, az a kulturális filozófia nyers elutasítása és egy új kezdet bejelentése volt, amely azonban homályos maradt.

1930 tavaszán változás történt a porosz kulturális minisztériumban. Adolf Grimme követte Beckert. Grimme, filozófiai képzettségű politikus, Husserl tanítványa, Paul Tillich köréhez tartozó vallásos szocialisták köréből érkezett, elutasította a kar által benyújtott listát, és az ő kifejezett kívánságaik ellenére meghívást küldött Martin Heideggernek. Grimme egy jelentős személyiséget akart kinevezni. Ráadásul Heidegger antiburzsoá és kulturális-forradalmi magatartása nem riasztott el egy olyan embert, mint Adolf Grimme, aki maga is az antiburzsoá ifjúsági mozgalom terméke volt. A berlini liberális lapok felháborodtak a miniszter önkényes lépésén: „Egy szocialista miniszter kulturális reakciót akart Berlinbe hozni."[278]

1930 áprilisában Heidegger Berlinbe utazott tárgyalásokra. Heidelbergen keresztül utazott, hogy konzultáljon Jaspersszel. Jaspers az újságokból értesült a meghívásról, és írt neki: „A legláthatóbb pozícióba fogsz lépni, és ennek következtében filozofálásod eddig ismeretlen impulzusait fogod megtapasztalni és feldolgozni. Úgy hiszem, ennél jobb lehetőség nincs." (1930. március 29., BwHJ, 130). Mivel korábban maga is reménykedett Berlinben, „szelíd fájdalmat" érzett… „de ez a lehető legkisebb most, hogy te kaptad meg ezt a meghívást."

Heidegger, akit a miniszter tájékoztatott a kar ellenállásáról, ennek ellenére komoly tárgyalásokat folytatott. Így intézkedéseket követelt annak érdekében, hogy „békében élhessen és

---

[277] Idézve V. Farias: Heidegger és a nácizmus, szerk. J. Margolis és T. Rockmore, 73.

[278] Uo. 75.

dolgozhasson, a városi élet problémái nélkül"; ez volt filozofálásának elengedhetetlen „alapja."[279]

Visszatérve Freiburgba azonban Heidegger úgy döntött, hogy visszautasítja az ajánlatot. „A visszautasítás számomra csak Grimme iránti tekintetből volt nehéz" – írta Elisabeth Blochmannnak 1930. május 10-én. Grimmének így magyarázta döntését: „Ma, amikor épp csak eljutottam a biztos munka kezdetéhez, nem érzem magam eléggé felkészültnek ahhoz, hogy a berlini tanszéket abban a módon töltsem be, ahogy azt magamtól és mindenki mástól elvárom. Az igazán maradandó filozófia csak olyan lehet, amely valóban a maga korának filozófiája, vagyis amely ura saját idejének."

Ez egy döntő jelentőségű kijelentés. Heidegger nyíltan elismeri, hogy még nem érzi magát „kellően felkészültnek", hogy még nem érkezett el egy „igazi filozófiához", amely nemcsak hegeli módon fejezné ki korát eszmékben, hanem „uralná" is azt – vagyis, amelynek meg kellene mutatnia az utat a kor számára. Vagy ahogyan egy évvel később a Platón-előadásaiban mondaná: „fel kellene oldania a jelent". Bár akkor még nem érezte magát képesnek ennek az önmaga által kitűzött követelménynek a teljesítésére, mégis – ahogyan írta is – úton volt felé; egy „kezdet" már megtörtént.

Bár ez az első berlini meghívás nagy közfigyelmet keltett, Heidegger akkoriban nem tett semmiféle diadalmas, programadó „nyilatkozatot a tartomány mellett"; csupán szerényen kijelentette, hogy még nem áll készen rá. Heidegger Grimme-nek írt levelét azzal zárta, hogy megértést kért az iránt a határ iránt, amelyet még számára is megszabtak.

Az igazi filozófiának uralnia kell a maga korát – írta Heidegger. Ezzel szembesítette a filozófiát és önmagát is egy nagy feladattal: be kell mutatnia az idődiagnosztikai és prognosztikai erőt, és ezenfelül bizonyos határozott döntéseket kell javasolnia, nem csupán határozottságot. Filozófiai felismerésekre van szükség politikailag alkalmazható pontossággal; a lehetséges cselekvési irányoknak láthatóvá kell válniuk, és ha lehetséges, filozófiailag eldönthetővé kell válniuk. Mindezt elvárja Heidegger a filozófiától, ha annak „uralnia" kell a maga korát.

Követelései összhangban állnak Heidegger korának irányzatával. Ez különös tisztasággal rajzolódik ki a tudásszociológia nagy vitájából, amely akkoriban felkavarta a tudományos világot. Ezt a vitát Karl Mannheim látványos előadása indította el az 1928 szeptemberében megrendezett Szociológus Kongresszuson. Az egyik résztvevő, a fiatal Norbert Elias, akkor egy „szellemi forradalomról"[280] beszélt, amely éppen lezajlott, míg Alfred Meusel szociológus „riasztó érzéséről" számolt be, hogy egy viharos tengerre sodródott, hajózhatatlan hajón próbál lavírozni.[281] Mi is történt valójában?

Karl Mannheim a „Szellemi szférában megnyilvánuló rivalizálás jelentéséről" tartott előadást, és ezzel első pillantásra olyasmit kínált, ami a szellemi struktúrák szociális feltételekből való szokásos marxista magyarázatának tűnt. Ami a marxisták számára provokatív volt, az az, hogy Mannheim a marxisták által rendszerint ellenfeleik ellen alkalmazott ideológiai gyanút magukra a marxistákra fordította. Kihívta univerzalista igényeiket. Ugyanakkor ez a marxistákat ért sértés

---

[279] Uo. 74.

[280] V. Meja és N. Stehr, szerk., Tudás és politika, 97.

[281] V. Meja és N. Stehr, szerk., A vita és a tudásszociológia, 1. kötet, 403. oldal; a részlet nem szerepel a (válogatott) angol fordításban.

önmagában nem lett volna elegendő ahhoz, hogy ekkora felzúdulást keltsen a tudományos világban. A legprovokatívabb aspektus az volt, hogy Mannheim a szellemi struktúrák elemzésébe emelte az igazság kérdésének bevonását mint elvet. Számára a szellemi térben csak különböző „gondolkodási stílusok" léteztek – Mannheim maga „relacionalistának" nevezte megközelítését. Ezek a stílusok közvetlenül kapcsolódtak a természeti és civilizációs valósághoz, valamint egymáshoz is, ami rendkívül összetett folyamatot eredményezett a hagyományképzés, a konszenzusközösségek, a rivalizálások és ellenségeskedések terén, s mindez szinte megkülönböztethetetlen mintázatot hozott létre a korlátlan piacgazdaságéhoz hasonlóan. Ez az egész folyamat természetesen rendelkezett egy „alappal", de ez csak egy gondolkodási stíluson keresztül volt érthető. Az, ami a gondolkodás gyökereit tartalmazza, maga is vitatott kell maradjon a gondolkodási stílusok ütközésében. Ennélfogva nem létezhet erre az alapra kész fogalom. Mannheim a „Lét" kifejezést használja, ami mindannak az összességét jelenti, amihez a gondolkodás kapcsolódhat, vagy ami kihívást jelenthet számára. Mannheim szerint a gondolkodás soha nem a puszta, meztelen valósággal vagy a „valódi" valósággal foglalkozik, hanem mindig egy értelmezett, felfogott valóságon belül mozog. Mannheim bírálja Heidegger „Aki" elemzését.

> A filozófus így tekint erre a „Valamire", erre a titokzatos Dologra, de nem érdekli, hogyan keletkezett, és éppen azon a ponton, ahol a filozófus megáll, ott kezdődik a szociológus munkája. A szociológiai elemzés megmutatja, hogy ez a nyilvános létértelmezés nem egyszerűen csak „van"; ugyanakkor nem is egy „rendszeres, átgondolt" gondolkodás eredménye, hanem az a tét, amiért harcolunk. És ez a küzdelem nem a tisztán szemlélődő tudásvágy motívumai által vezérelt. A világ különböző értelmezései többnyire megfelelnek azoknak a sajátos pozícióknak, amelyeket az egyes csoportok hatalmi küzdelmükben elfoglalnak.[282]

Mannheim relativizmusa nem támogat semmilyen ideológiai pártot vagy értelmezési mintát. Akárcsak Ranke történelmi korszakai, minden szellemi struktúra egyenértékű – talán nem Isten előtt, de a mögöttes Lét előtt mindenképpen. Nincsenek kiváltságos megközelítések. Minden gondolkodás – a maga módján – rendelkezik „kötődéssel a Léthez" *(Seinsgebundenheit)*. Mindenekelőtt minden egyes esetben egy sajátos Lét az, amelyben az egyén vagy a csoport gondolkodása gyökerezik. **Alapjaiban ott vannak az „élet bizonyos szféráinak paradigmatikus őstapasztalatai"**[283], amelyek aztán formát öltenek a különböző szellemi struktúrákban, és ezért magukban hordoznak egy „létbeli jellegű kibékíthetetlenségi magot."[284] Emiatt nem lehetséges a különbségek teljes feloldása sem egy közös világkép, sem pedig az abból származtatott cselekvési elvek formájában. Mannheim szerint azonban a tudásszociológia politikai feladata az, hogy csökkentse a konfliktusokat és feszültségeket azáltal, hogy emlékeztet: a vitában és az elnyomó versengésben részt vevő „pártok" mindegyike a maga Lét-kötődésével meghatározott. Ez a megértési aktus arra hivatott, hogy enyhítse a szétszakadt egész

---

[282] V. Meja és N. Stehr, szerk., Tudás és politika, 58.

[283] V. Meja és N. Stehr, szerk., A tudásszociológia vitája, 1. kötet, 345. oldal; a részlet nem szerepel a (válogatott) angol fordításban.

[284] Uo. 356.

antagonisztikus energiáit. Ha ez a lépés megtörtént, a különböző világnézetek szembesülnek majd egymással a társadalomban, de egyikük sem követelhet abszolút érvényességet. **A** legjobb esetben szembenállásuk és versengésük, amelyet az önátláthatóság fegyelmez, előrelendíti a történelmi fejlődést. Egy olyan társadalomnak, amely csupán részeinek viszonyaiból áll, a tudásszociológiát kellene „hozzárendelni", ugyanúgy, ahogy egy tanácsadó-terapeutát rendelnek egy civakodó házaspárhoz. Nincs kiváltságos Lét-kötődés, nincs időtlenül érvényes igazság – csak a „szabadon lebegő értelem" képes a tudásszociológiát alkalmassá tenni funkciójára: a politikai közvetítésre és az ellentétek semlegesítésére – amennyire lehetséges. Tudja, hogy a tökéletes homogenitás sem nem lehetséges, sem nem kívánatos. A tudásszociológia szellemi-politikai programja abban reménykedik, hogy a konfliktusok csökkenthetők az emberi világformálás „mély rétegeiben" kötődő, kibékíthetetlenül eltérő Lét-részek megértésével.[285]

Mannheim tudásszociológiája lenyűgöző tudományos-politikai kísérlet arra, hogy megmentse a liberalizmust a Weimari Köztársaság végén, azáltal, hogy egyfajta ontológiai pluralizmussal alapozza meg. A gondolkodás feladata, hogy különbséget tegyen a kibékíthető és a kibékíthetetlen konfliktusok között, hogy ahol lehet, racionális megoldást keressen, ahol pedig nem, ott hagyja, hogy a „létbeli természetű kibékíthetetlenségek" misztériuma érvényesüljön. Karl Mannheim a következő szavakkal zárja: „Aki ott kívánja az irracionálist, ahol de jure még az értelem világosságának és szigorának kellene érvényesülnie, az fél, hogy a maga helyén a misztérium szemébe nézzen."[286]

Heidegger feljegyzi ezt a tudásszociológián keresztül megvalósuló enyhülési programot. De nem tudja elfogadni a liberalizmus megmentésének azt a kísérletét, amely azt ontológiai pluralizmusra redukálja, mint a kor sürgető problémáinak kezeléséhez való hozzájárulást. Egyszerűen vitatja, hogy a tudásszociológia akár egyetlen lépéssel is közelebb került volna a „rejtély a maga helyén" állapotához.

1931–32 telén tartott, Platónról szóló előadásaiban*, amelyek igen részletesen foglalkoznak Az állam barlanghasonlatával,* Heidegger a tudásszociológusokat a barlang foglyai közé helyezi, akik csak a falon játszó árnyjátékot tudják szemlélni, de sem a valóságos tárgyakat nem látják, sem pedig a mindent megvilágító napot. Aki kiszabadul a barlangból az igazság fényébe, majd visszatér a sötétségbe, hogy kiszabadítsa korábbi társait, nem fog barátságos fogadtatásban részesülni. „Azt mondanák neki, hogy egyoldalú, hogy valahonnan jön, és (az ő nézőpontjuk szerint) egyoldalú álláspontot képvisel; és feltehetően, sőt bizonyosan, ők odalent rendelkeznek egy úgynevezett »tudásszociológiával«, amelynek segítségével közölnék vele, hogy úgynevezett ideológiai előfeltevésekkel működik, amelyek természetesen súlyosan megzavarják a barlang kollektív véleményközösségét, ezért el kell vetni őket." A valódi filozófus azonban, aki meglátta a fényt, semmi jelentőséget nem tulajdonítana az ilyesféle „barlangfecsegésnek", hanem *megpróbálna* néhány érdemeset „durván megragadni és kirángatni onnan", és egy „hosszú történetben kivezetni őket a barlangból" (GA 34, 86).

1930-ban Heidegger azt állította, hogy a filozófiának „uralnia kell a maga idejét". Az elkövetkező években azonban megfigyelhetjük, amint egyre mélyebben elmerül a görög gondolkodás történetében. Vajon meg akar szökni a történelemtől? Ezt a gyanút szinte dühösen

---

[285] Uo. 350.

[286] Uo. 369.

utasítja el a fent említett Platón-előadásokban: „Az igazi visszavonulásban a történelembe nyerjük azt a távolságot a jelentől, amely egyedül adja meg számunkra azt a helyet a nekifutáshoz, ami szükséges, ha ki akarunk ugrani a saját jelenünkön túlra, vagyis úgy akarjuk venni, amit minden jelen megérdemel, hogy vegyük – legyőzendőnek… Végül csak a történelembe való visszavonulásunk hoz minket abba, ami valójában ma történik.” (GA 34,10)

Heidegger azonban annak a veszélynek van kitéve, hogy a múltban ragad, és számára időnként kétségesnek tűnik, vajon az előkészületei valóban elvezetnek-e egy ugráshoz a jelenbe. A platóni filozófia hatása annyira elsöprő, hogy újra meg újra elgondolkodik azon, vajon van-e bármi, amit sajátjaként hozzáadhatna. Jaspersnek írt egyik levelében úgy írja le magát, mint egyfajta „őr” a nagy filozófia múzeumában, akinek egyetlen kötelessége, hogy „a redőnyöket az ablakokon helyesen húzza fel és eressze le, hogy a hagyomány néhány nagy műve többé-kevésbé megfelelő megvilágítást kapjon a véletlen szemlélő számára” (1931. december 20., BwHJ, 144). Hogy mennyire komolyan gondolja ezt a némileg komikus önkritikát, az kiderül egy Elisabeth Blochmannnak írt leveléből: „Minél mélyebben belemerülök a saját munkámba, annál biztosabban kényszerülök elkerülhetetlenül vissza a görögök nagy kezdeteihez. És gyakran hezitálok afelől, hogy nem lenne-e lényegesebb minden saját próbálkozásomat feladni, és pusztán arról gondoskodni, hogy ez a világ ne váljon puszta halvány hagyománnyá, hanem ismét szemünk elé táruljon izgalmas nagyszerűségében és példaszerűségében” (1932. december 19., BwHB, 55).

Heidegger már az 1920-as évek eleje óta foglalkozott a filozófia görög kezdeteivel. Most azonban ezek olyan erővel hatnak rá, hogy saját filozófiai önbizalmát is elveszítheti. Alázatossá válik – de csak a görögökkel szemben, nem a saját korának filozófusaival szemben.

Heidegger intenzív foglalkozását a görögökkel vegyes érzelmek kísérik. Egy hatalmas horizont tárul fel előtte, amely inspirálja, és nagyfokú mozgásszabadság érzését adja neki. De ez egy olyan horizont is, amely előtt kicsinek és jelentéktelennek érzi magát. Erős a kísértés, hogy egyszerűen eltűnjön ebben a múltban, de radikális történetiség-felfogása, amely megköveteli, hogy a filozófia „uralja” a történelmi pillanatot, nem engedi, hogy elidőzzön az „eredeteknél”. Élvezetes elmélyülését a múltban át kell értelmeznie mint felkészülést arra, hogy a jelenbe ugorjon. Illúziók nélkül azonban beismeri magának, hogy akadémiai filozófusként még mindig a „tényszerűen kétséges” szorításában van, és „saját munkájába való belegabalyodása” (Blochmannhoz írt levél, 1930. május 10., BwHB, 35) gátolja. Depressziós pillanataiban Heidegger tudja, hogy maga is a barlangban ül. Szigorúan véve még mindig nincs semmi különleges, semmi eredeti mondanivalója a jelen égető problémáiról, és ez gyötri. Hangulata ingadozik – olykor érzi az erőt egy új kezdethez, úgy érzi, egyenrangú Platónnal; máskor pedig üresnek, eredetiség nélkülinek, alkotóerő nélkülinek érzi magát. Egyrészt magával sodorják túlzott törekvései, másrészt elnyomja a depresszió. Jaspersnek ezt a platonizáló formulába önti: a filozófiának kötelessége „tudó vezetőnek és őrzőnek” lennie a „valódi nyilvánosságban” (1931. december 20., BwHJ, 144).

Mit talál Platónban, ami annyira erőteljes, hogy „a saját gondolatai” elhomályosulnak (levél Jaspersnek, 1932. december 8., BwHJ, 149), és mik azok a felismerések, amelyek feljogosítanak arra, hogy „tudó vezetővé” váljon?

A Platónról szóló 1932-es előadások első fele – ahogy már említettük – a barlanghasonlatnak van szentelve a *Politeia, Az állam című műből.* Heidegger részletesen leírja és értelmezi az események különálló szakaszait.

Első felvonás: A barlang lakói a szemközti falon játszó árnyjátékot figyelik. **Második felvonás:** Egyikük megszabadul a bilincseitől és elengedik. **Harmadik felvonás:** Megfordulhat, látja a tárgyakat és a mögöttük lévő tüzet; kivezetik a napfényre. Elvakul, először semmit sem lát, majd a tárgyak a fényben felragyognak előtte, „inkább létezőkké" válnak, és végül meglátja a napot, amely nemcsak mindent megvilágít, hanem mindent növekedésre és fejlődésre is késztet. **Negyedik felvonás:** A kiszabadult ember visszatér a barlangba, hogy felszabadítsa társait, de azok ellenállnak, mert nem akarják elhagyni megszokott létüket. Felszabadítójuk őrültnek, nevetségesnek, elbizakodottnak és veszélyesnek tűnik számukra. Ha el tudják kapni, meg fogják ölni.

Ez a hasonlat olyannak tűnik, mint a napnál is világosabb, annál is inkább, mivel maga Platón is ismételten értelmezi. A foglyokat a külső érzékeik, külső érzékszervi benyomásaik bilincselik meg. A felszabadulás a belső érzéket, a gondolkodást szabadítja fel. A gondolkodás a lélek szemlélődő képessége. Míg a lélek másik két képessége az érzékek világába gabalyodik, addig a gondolkodás felszabadítja tőle, és lehetővé teszi, hogy a dolgokat úgy lássuk, ahogy azok valójában vannak. A nap, amelynek szemléletéhez a gondolkodás felemelkedik, a legfelsőbb igazság szimbóluma. De mi ez az igazság? Platón azt mondja, hogy ez a Jó. De mi a Jó? A Jó olyan, mint a nap. Ez két dolgot jelent. Először is, láthatóvá teszi a dolgokat, lehetővé teszi felismerésüket, és ezzel megteremti a megismerés lehetőségét. Másodszor, lehetővé teszi, hogy minden, ami van, létrejöjjön, növekedjen és virágozzék. A Jó biztosítja a láthatóság diadalát, amelyből a barlanglakók is részesülnek, hiszen a tűz, a nap leszármazottja, legalább az árnyképeket láttatja velük; és a Jó gondoskodik arról is, hogy egyáltalán létezzen Valami, és hogy ez a Valami fennmaradjon a Létben. Ezt az átfogó Létet, amely a Jó erejéből él, Platón igazságosan rendezett közösségnek – az ideális polisznak – tekinti. A párbeszéd az igazságosság természetének kérdésével indult, és Platón kifejezetten kijelenti, hogy az igazságosság – azaz a Jó által rendezett Lét – nehezen ismerhető meg a lélek vizsgálatának útján, és jobb, ha nagyobb léptékben, a polisz szintjén szemléljük. Ha ezt felismerjük a polisz *makroanthropos*-ában, könnyen újra felismerjük majd az egyén lelkében is. Az igazságosság alapelve, ahogy Platón az ideális köztársaságában bemutatja, a helyes mérték és a rend megvalósítása. Egy hierarchikusan tagolt, egyenlőtlen emberekből álló világban mindenkinek megvan a maga helye, ahol kibontakoztathatja sajátos képességeit és a közösség szolgálatába állíthatja azokat. A harmonikusan együttműködő egész képét Platón a polisz határain túl is kiterjeszti a még átfogóbb, pythagoreus szférák harmóniájának dimenziójára. És így bezárul a kör. A lélek kozmikus eredetű, és a kozmosz lélekszerű. A lélek és a kozmosz egyaránt a nyugalom és a változhatatlanság szférájában rezegnek. Ők a tiszta Lét, szemben a változó idővel, a Keletkezéssel.

Ez a fajta platonizmus azonban Heidegger számára nem használható. Kezdjük a legutóbb említett szemponttal, a Lét örökkévalóságának eszményével. Heidegger számára a Lét jelentése az Idő: múlás és történés. Számára nincs a Létnek maradandósági eszménye; sőt úgy véli, hogy a gondolkodás feladata az ember érzékennyé tétele az idő múlására. A gondolkodás megnyitja az

idő horizontját ott, ahol a mindennapi tárgyiasító hajlam a kapcsolatokat és helyzeteket hamis időtlenségbe fagyasztja. A gondolkodásnak „folyékonnyá" kell tennie; át kell adnia a létezőt, mindenekelőtt a *Daseint,* az idő áramlásának; feloldja a metafizikai túlvilágot, az örök ideák világát. Semminek sem szabad tartósnak lennie a „kérdések forgatagában."

Heideggernek szembe kell mennie Platón szövegeinek hagyományos értelmezésével, ha bármit is nyerni akar belőlük. Ez vonatkozik a platóni nyugalomban lévő Létre, szemben Heidegger idejével. Ugyanez érvényes az „igazság" aspektusára is.

Platónnál létezik egy maradandó igazság, amelynek ezért várnia kell, hogy mi felfedezzük. A falon lévő árnyképek az eredetik másolatai, azoknak az árnyékot vető tárgyaknak a másolatai, amelyeket a tűz fénye mögött, a figyelők mögött hordoznak el. A másolat viszonyban áll az eredetivel, mégis, még az „eredeti" tárgyak is csupán elégtelen másolatok a következő, magasabb szinten lévő ideákhoz képest. Az igazi megismerés ezeken a másolatokon keresztül jut el az eredetihez, ahhoz, ami hitelesen *van*. Az igazság a helyesség, a megismerés megfelelése a felismertnek. A barlanglakók benyomásai nem igazak, mert csak a látszatot fogják fel, miközben elszalasztják a Létet, amely megjelenik nekik. Platón számára létezik az ideák abszolút igazsága. Ez a lélek fellendülésében, a matematika és a misztikus eksztázis közötti gondolkodás révén ragadható meg. Heidegger számára azonban nem létezhet ilyen igazság; számára csak egy „megtörténő igazság" van, amely az ember önmagához és a világhoz fűződő kapcsolatában zajlik. Az ember nem fedez fel tőle függetlenül létező igazságot; értelmező horizontot alkot – minden korszakban mást –, amelyben a valóság bizonyos jelentést kap. Ezt az igazságfogalmat Heidegger vázolta fel a *Lét és idő* című műben, majd kifejtette 1930-as „Az igazság lényegéről" című előadásában.

Az igazság – mutat rá – sem a szubjektum oldalán nem létezik, az *igaz* állítás értelmében, sem az objektum oldalán, a *helyes leírás értelmében*, hanem egy eseményként bontakozik ki kettős mozgásban – egy mozgásban a világból, amely felfedi magát, előbukkan, megjelenik; és egy mozgásban az egyénből, aki birtokba veszi a világot és megnyitja azt. Ez a kettős esemény azon a távolságon bontakozik ki, amelyben az ember önmagához és a világához képest elhelyezkedik. Tudatában van ennek a távolságnak, és ezért annak is tudatában van, hogy létezik egy világ, amely feltárul előtte és ugyanakkor el is kerüli őt. Ennek tudatában van, mert önmagát olyan lényként tapasztalja, amely képes megmutatkozni és elrejtőzni. Ez a „távoliság" a szabadság nyitott tere. „Az igazság lényege a szabadság" (WW, 15).[287] A szabadság ebben az értelemben távolságot, nyitott teret jelent. Ezt a távolságot, amely nyitott teret biztosít, Heidegger „nyitottságnak" is nevezi. Csak ebben a nyitottságban létezik a rejtőzködés és a feltárulás játéka. Ha ez a nyitottság nem létezne, az ember nem tudná megkülönböztetni önmagát attól, ami körülveszi. Még önmagától sem tudná megkülönböztetni magát, és így még azt sem tudná, hogy létezik. Csak azért, mert ez a nyitottság létezik, képes az ember arra, hogy a valóságról tett kijelentéseit annak alapján mérje, ami a valóságból feltárul számára. Az ember nem birtokol megkérdőjelezhetetlen igazságokat, de megkérdőjelezhetetlen módon áll egy igazságviszonyban, amely létrehozza a rejtőzködés és a feltárulás, a megjelenés és az eltűnés, az Ott-lét és a Távol-lét játékát. Heidegger ennek az igazságfelfogásnak a legrövidebb kifejezését a görög *alétheia* szóban találja meg, amely szó szerint „feltárulást", „nem-rejtettséget" jelent. Az igazság a

[287] M. Heidegger, „Az igazság lényegéről", in D. F. Krell (szerk.), Martin Heidegger: Alapvető írások, 125. oldal.

rejtettségből lett kiszakítva, akár valami létező feltárulása, előbukkanása révén, akár annak előhozatalával, leleplezésével. Mindkét esetben valamiféle küzdelemről van szó.

Ezek a reflexiók arra a következtetésre vezetnek, hogy nem létezhet semmiféle metatörténeti igazságkritérium. Nincs többé az az igazsághoz való végtelen közelítés története, sem Platónnak az ideák mennyországába való lélek-felragyogása; csupán egy „megtörténő igazság" van, ami a Lét terveinek történetét jelenti. Ez a történelem azonban azonos a kulturális korszakok és civilizációs típusok vezető paradigmáinak történetével. A modern kor például a természet-alapú Lét-terve által meghatározott. „A döntő szempont az, hogy egy olyan terv végrehajtásra került, amely előre jelezve, körülhatárolta, hogy mit kell érteni természeten és természetes folyamaton – egy tér-időben meghatározott, mozgásban lévő tömegpontok összefüggését" (GA 34, 61). Ez a Lét-terv – amelyet nem egyetlen elme termékeként, hanem kulturális szintézisként kell felfogni – minden vonatkozásában meghatározza a modern kort. A természet a számítás tárgyává válik, és az ember önmagára is úgy tekint, mint dolgok között egy dologra. A figyelem leszűkül a világ azon aspektusaira, amelyek valamilyen módon irányíthatónak és manipulálhatónak tűnnek. Ez az instrumentális alapbeállítódás a technológiai fejlődés következménye. Heidegger szerint egész civilizációnk egy meghatározott Lét-terv kifejeződése, amelynek terében mozgunk még „bármely villamoson tett utazás triviális történésében is" (GA 34, 121). Látásmódunk nem lesz „igazabb" attól, hogy technikai készségekhez vezet, hanem a természet mindig másként válaszol annak megfelelően, ahogyan kérdéseket intézünk hozzá. Támadásunk alatt minden egyes alkalommal más-más aspektust „tár fel". És mivel mi magunk is részei vagyunk a természetnek, mi magunk is átalakulunk a támadásunk módja révén. Mi is feltárjuk önmagunkat, és lényünk más aspektusait engedjük érvényre jutni.

Nincs igazság abban az értelemben, hogy létezne valami nagy, ismeretlen X, amelyhez végtelen közeledésben jutunk el, és amelyhez állításainkat egyre megfelelőbb és helyesebb módon igazítjuk; csupán az aktív „párbeszéd" van azzal-ami-van, amely során mi magunk is másként mutatkozunk meg. És mindez egy alkotó folyamat, mivel minden Lét-terv anyagilag és szellemileg is egy meghatározott módon értelmezett és rendezett világot hoz létre.

Ha tehát nincs az igazságnak abszolút kritériuma, csak egy dinamikus igazságtörténés, Heidegger mégis talál egy további kritériumot az igazságtörténés értékelésére – a siker kritériumát. Annak eredményeként, ahogyan megközelítjük vagy hagyjuk lenni, a létező *(das Seiende) lehet „inkább létező" (seiender)* vagy kevésbé létező. A modern technológiai-racionális természetfelfogás Heidegger szerint a Lét egy olyan felszínre törése, amely hagyja a létezőt elhalványulni. „Külön kérdés, hogy vajon e tudományon keresztül a létező *(das Seiende) inkább létezővé (seiender) vált-e, vagy valami teljesen más ékelődött*-e be a létező és a megismerő ember közé, aminek következtében az ember kapcsolata a létezővel erodálódott, ösztöne a természet lényegére kiölődött belőle – és ösztöne az ember lényegére megfojtatott" (GA 34, 62).

Ezek a megfogalmazások azt mutatják, hogy Heidegger a „több lét" összehasonlító kritériumával a létező felerősödésével vagy csökkenésével foglalkozik – azzal, hogy a létező képes-e megmutatkozni teljes lehetőségének teljességében, hogy vajon „elengedjük"-e önmagunkat és a világot, hogy figyelmünk módja lehetővé teszi-e a létező számára, hogy teljes gazdagságában előtűnjön és növekedjen – ahogy mi magunk is növekszünk ebben a folyamatban. Egy „lényegi szem a lehetőségre" az, amit Heidegger úgy nevez, hogy az a

figyelem, amely különleges szervekkel rendelkezik – „eredeti filozófia" és „nagy költészet". Mindkettő a létezőt „még inkább létezővé" teszi *(das Seiende seiender)* (GA 34, 64).

1933-tól kezdve Heidegger hajlamos volt a „nagy költészet" nyomvonalán filozofálni; az 1930-as évek elején azonban még egy olyan ember „eredeti filozófiájára" helyezte a hangsúlyt, mint Platón. Heidegger számára, aki az igazságot igazság-eseményként értelmezi, Platón, az abszolút igazság par excellence metafizikusa, aligha szolgálhat kiindulópontként. De ki tudja?

Heidegger elismeri – és ezt nehéz is lenne tagadni –, hogy Platónnál ez az *alétheia* alapvető tapasztalata, amelyet úgy érthetünk, mint az el nem rejtett igazság megtörténését (az *objektív* igazság nélkül), már elkezdett „hatástalanná válni", és átalakulni „az igazság lényegének hétköznapi fogalmává, az állítások helyességének értelmében" (GA 34, 17).[288] Ha Heidegger biztos akar lenni a Nagy Kezdet felől a görögöknél, jobban kell értenie Platónt, mint ahogy Platón értette önmagát. Ezért távolítja el Platón igazságra vonatkozó hivatkozási pontját, az ideák világát – azzal a legfőbb ideával, a Jó ideájával, amelyet a nap szimbolizál –, és ehelyett szinte kizárólag a lélek felszabadulásának és felfelé törekvő emelkedésének folyamatára irányítja figyelmét. Heidegger szerint közömbös, hogy felfedezünk-e valamilyen „szellemi túlvilágot" vagy sem. Ami a felszabadulás során történik, az egy beállítódás- és magatartásváltás, amely „a-lévőt még inkább lévővé teszi" *(das Seiende seiender)*. Heidegger megkülönbözteti Platón felemelkedését mindenféle valóságból való meneküléstől. Épp az ellenkezője igaz. Csak az születik meg igazán a világba, a valódi világba, aki kiszabadul az árnyékok (vélemények, szokások, mindennapi beállítódások) barlangjából. És mi a valódi világ? Ezt mostanra már tudnunk kell – Heidegger elégszer leírta. Ez az a világ, amelyet a hitelesség nézőpontjából szemlélünk, a sodródottság és a tervezettség, a gond, az áldozat, a küzdelem színtere, a végzettől áthatott világ, amelyet fenyeget a Semmi és a Nihil – veszélyes hely, ahol csak a hajlék nélküliségbe belenyugodott, igazán szabad ember képes helytállni anélkül, hogy a készen adott igazságok teteje alá kellene menekülnie. Mivel Heidegger számára ez a világkép az igazán fontos, nem időzik hosszan a barlanghasonlat valódi tetőpontjánál, a nap eksztatikus látványában megvalósuló megváltás pillanatánál, hanem sietve tér vissza a barlangba a visszatérő felszabadult emberrel. Csak itt éri el a hasonlat a csúcspontját Heideggernél. A fénybe felszabadult ember maga is felszabadítóvá válik. A felszabadítónak azonban „erőszakos cselekvőnek" kell lennie (GA 34, 81), mert a rabok berendezkedtek a maguk számára kényelmessé tett világban, és mivel mást nem ismernek, nem kívánnak kiszabadulni helyzetükből. Heidegger két mozzanatát aknázza ki ennek az eseménynek a hősies filozófus képéhez: ő hivatott vezetőnek és őrzőnek lenni, és készen kell állnia arra, hogy mártírrá váljon a rabok felszabadításának kísérlete során, mert azok ellenállnak, és erőszakkal fognak fellépni bárkivel szemben, aki erőszakot alkalmaz ellenük. Lehet, hogy meg is ölik, hogy békén hagyja őket.

Így tehát megvan a filozófiai vezető, akinek küldetése, hogy egy új igazság eseményét mozgásba hozza egy egész közösség számára, és egy új igazság- viszonyt hozzon létre. És ott van a filozófus mint mártír is, aki nemcsak, mint Szókratész, a filozófus halálát halja meg, hanem talán még a filozófia halálát is kénytelen elszenvedni. A filozófia „megméregtőzése" – mondja Heidegger – azért történik, mert behódol a barlanglakók szokásainak és gyakorlati megfontolásainak. Heidegger gúnyos képet rajzol fel a filozófia üzletszerű műveléséről – a

[288] Uo. 127-128.

filozófiáról, mint az elcsökevényesedett vallási épülés egyik formájáról, mint a kognícióelméletnek a pozitív tudományok szolgálólányáról, ideológiai fecsegésként, mint könnyű írásként a szellemi hiúságok vásárterén. Mindez azt jelenti, hogy a filozófiának el kell tűrnie, hogy „saját lényege semmissé és erőtlenné váljon" (GA 34, 84). Az autentikus filozófia, amely Platónnál látja a Jó napját, és Heideggernél a szabadság gyümölcseiből evett, amely Platónnál birtokolja az igazságot, és Heideggernél egy igazságeseményt indít el, ez az autentikus filozófia zsákutcába kerül, mert nem tudja megvédeni magát az eszközzé tétel általi megmérgezéstől a hasznos és kényelmes számára, és ha nem vesz részt, megvetik és marginalizálják. A szabad lét etosza azonban megtiltja, hogy kitérjen a veszély elől. Nem vonulhat vissza a barlangból, mert „szabadnak lenni, felszabadítónak lenni azt jelenti, hogy részt venni a történelemben" (GA 34, 85). Heidegger így foglalja össze: „az autentikus filozofálás erőtlen az uralkodó magától-értetődőség szféráján belül; csak annyiban képes megszólítani, amennyiben ez átalakul" (GA 34, 84).

Ismét a történelemmel találkozunk. A „megszokott magától-értetődőségnek" át kell alakulnia, mielőtt a valódi filozófia megszólalhatna. Mi mást tehetnénk, mint várni a nagy történelmi pillanatra? Kétségtelen, hogy van egy másik lehetőség is: hogy egy napon eljön egy nagy filozófus, aki, ahogy Heidegger a metafizikai előadássorozatában (1929–30) mondta, birtokolja azt a karizmát, amely sorssá teszi őt mások számára, „ösztönzővé másoknak, hogy a filozofálás bennük is felébredjen" (GA *29/30,* 19).[289] Heidegger, aki a filozófia múzeumában gondosan ügyel arra, hogy a nagy művek megfelelő fényben legyenek, már egy új szerepre készül – az előfutáréra, aki, ahogy Platón-előadásain mondta, „kitisztítja az utat" az eljövendő számára (GA 34, 85). „Sikerülhet-e" – kérdezi egyszerre szibillaként Jaspersnek írt levelében –, „megteremteni az alapot és a teret a filozófiának a következő évtizedekre, lesznek-e emberek, akik magukban hordozzák a távoli küldetést?" (1932. december 8., BwHJ, 149).

Ha valóban bekövetkezik egy ilyen nagy változás a történelemben, amelyben a filozófusok is szerepet játszanak, ha a hiteles filozofálás a felszabadulás cselekedeteként jelenik meg, akkor a politikára való hivatkozást többé nem lehet elkerülni. Hiszen még a lélek felemelkedése is, ahogy Platón a *Köztársaság*-ban leírja, politikai dimenzióhoz vezet. *Itt fejti ki Platón azt a gondolatot,* hogy egy államrend csak akkor lehet helyesen megszervezve, ha az igazi filozófusok lesznek a királyok. Platón maga is kipróbálta ezt az elképzelést a szürakuszai Dionüsziosz türannoszon, és – „mint ismeretes, meglehetősen rosszul járt." Rabszolgasorba adták, és csak egy véletlen folytán nyerte vissza szabadságát.

De ez Platónt nem fogja zavarni. Az igazi filozófust a Jó ideája világosítja meg. Ennek eredményeként rendet teremt önmagában; a lelkének lehetőségei – vágyai, bátorsága, bölcsessége – harmóniában vannak. E belső harmónia mintáját alkalmazva képes lesz rendet teremteni az államban is. Ez az állam három szinten épül fel, akárcsak a jól rendezett lélek: a vágyakat a dolgozó osztály, a bátorságot a harcosok és őrzők osztálya, a bölcsességet pedig a filozófiai vezetők képviselik. Ez a három rend volt az alap, amelyre a nyugati politikai gondolkodás hosszú időn át támaszkodott. A középkorban a hármasságot a parasztok, lovagok és papok formájában fogalmazták meg, és ezek az eszmék még Heidegger rektori beszédét is kísértik, amikor a „munka-, katonai- és tudományszolgálat" hármasságát idézi.

---

[289] M. Heidegger, A metafizika alapvető fogalmai, ford. W. McNeill és N. Walker, 13.

A filozófus, aki a napba tekintett, majd felszabadítóként visszatér a barlangba, magával hoz bizonyos etikai maximákat. Platón *Állama* kétségtelenül a filozófiai etika műve. Annál meglepőbb, hogy Heidegger, akinek gondolatai akörül forognak, hogyan válhatna a filozófia saját korában hatalmassá, azt állítja, hogy Platón Jó ideája „egyáltalán nem kapcsolódik az etikához vagy a morálhoz", és hogy „el kell kerülni bármiféle szentimentális képet a Jó ideájáról" (GA 34, 100).

Ezért a kérdés egyre sürgetőbben merül fel: ha Heidegger elveti Platón szilárd politikai etikáját, akkor mi az a csodálatra méltó erő, amelyet Platón filozófiájában mégis felfedez? A barlanghasonlatban a fényre szabadult embernek nem feltétlenül kell visszatérnie a barlangba felszabadítóként. Megelégedhet azzal, hogy megmenekült az igazság számára, elérte az élet legmagasabb formáját, a *bios theoretikos-t.* Miért keveredik ismét az emberek közé, miért kívánja végrehajtani a felszabadítás aktusát, miért tér vissza a *bölcsesség* a politikai piactérre? Platón felteszi ezeket a kérdéseket, és ezzel különbséget tesz a politikai igazságosság erényes ideálja és a minden politikai kötődéstől való elfordulás ideálja között. A gyakorlati filozófia szembekerül a megváltás filozófiájával. A filozófus választhat:

> „Amikor zenekara néhány tagja megízlelte azt az örömöt és boldogságot, amely a filozófia elsajátításában rejlik, és elég tiszta képet kapott a tömegek tébolyáról; amikor rájöttek, hogy szinte minden politikai cselekedet ártalmas… miután mindezt ésszel felfogta, meghúzódik, és csak azt teszi, ami a dolga. Mintha vihar idején egy fal alá bújna, miközben a szél felkavarja a port és az eső zuhog; a törvénytelenség mindenki mást megfertőz, így ő megelégszik azzal, ha talál módot arra, hogy itt a földön úgy élje az életét, hogy ne szennyeződjön be erkölcstelen vagy igazságtalan tettekkel, és hogy magabiztosan, harag és keserűség nélkül távozhasson az életből."[290]

Ez az önmegváltás lehetősége a filozófián keresztül mindig kísértést jelent Platón számára, a politikai etikával szembeni alternatívát.

Ha Heidegger kizárja Platón politikai etikáját, vajon lelkesedése kapcsolódhat-e ehhez a kísértéshez, hogy a filozófia által váltsa meg önmagát? Nem.

Heidegger kifejezetten kijelenti, hogy a filozófus kötelessége „résztvevőként cselekedni a történelemben" (GA 34, 85). Ha tehát sem a kifejezetten megfogalmazott platóni etika, sem a filozófiai önmegváltás akarata nem az, ami vezérli, akkor mi inspirálja Heideggert arra, hogy kapcsolódjon Platón filozófiájához?

Ez egyszerűen nem más, mint a szabaddá válás cselekedete, a kilépés egy nyílt kiterjedésbe, egy „ősi tapasztalat", amelyben minden, ami meghatározott kultúrával és civilizációval, szokásos gyakorlatokkal, kötelezettségekkel és értékjelzőkkel rendelkezik, elveszíti végső kötelező erejét. Ez persze nem jelenti a kötelezettségek elvetését, hanem annak megélését, hogy minden, ami kötelez, átalakul valamivé, amit az ember maga választott. A nyílt tér, amelybe a barlangból felszabadult ember kilép, lehetővé teszi számára, hogy a-létezőt „egészként" lássa. Az „egészként" azt jelenti, hogy annak a Semminek a horizontjában, amelyből a létező előtűnik és amelyből kiemelkedik. A felszabadult barlanglakó átölelte a semmit, és úgy dönt, hogy a „létező mint Egész kérdésességében" *(des Seienden im Ganzen) foglalja el a helyét;* éppen ezért viszonyul „a Lét-hez és annak határához a Semmiben" (GA 34, 78). Heidegger ennek a

---

[290] Platón, Az állam, R. Waterfield fordítása, 496 cs-ez.

beállítódásnak a képletét így adja meg: „felhatalmazás” (GA 34, 106). Mit jelent ez? Heidegger nem ad választ. „Hogy mit jelent, arról most nem kell többet mondani, csupán cselekedni kell” (GA 34, 78). A felhatalmazás tapasztalatával a „filozófia határa” (GA 34, 106) elérkezett.

Heidegger gondolkodása ebben az időben a felhatalmazás gondolata körül forog. Úgy keresi a módját a filozófia határainak átlépésére, hogy közben filozófiai eszközökkel és filozófiai okokból marad hű a filozófiához.

Heidegger, aki mélyen elmerül Platónban, és akit megrészegít az ott felfedezett gigantomania, a csúcsok szédületének és a csüggedés érzésének ingadozásában, éppen arra készül, hogy megtalálja saját szerepét. Azt tervezi, hogy egy történelmi-politikai és egyben filozófiai epifánia hírnöke lesz. Eljön majd az idő, amely méltó a filozófiához, és eljön majd egy filozófia, amely ura lesz a saját korának. És valamiképp ő is részese lesz ennek a körnek, akár apródként, akár lovagként. Most azonban ébernek kell maradnia, nehogy elszalassza a pillanatot, amikor a politika filozófiaivá válhat és kell válnia, és a filozófia politikává.

13

A NEMZETI SZOCIALISTA FORRADALOM ÉS KOLLEKTÍV KISZABADULÁS A BARLANGBÓL

Platón vonzódott a politikához. Ennek oka a polisz polgárának politikai ösztöne, a filozófia hatalma iránti csábíthatósága, valamint a társadalmi berendezkedés iránti vágya volt, amely lehetővé tenné a filozófia zavartalan, elméleti boldogságát. Bármennyire is próbált eltávolodni a hétköznapi élettől, Platón a város polgára maradt, képtelen volt elszakadni tőle. Még az általa később alapított akadémia is a polisz védelme alá helyezte magát, és annak szolgálatába állt.

Martin Heidegger, aki Platónnal foglalkozik, még nem vonzódik a politikához, bár reménykedik egy történelmi fordulópontban, amely egy új Lét-megértéshez vezethet. Egyelőre különválasztja a történelem alkotó erőit az úgynevezett aktuálpolitikától, amelyet „csencselésnek", terméketlen izgalomnak, nyüzsgésnek és pártpolitikai civakodásnak lát. Az autentikus történelem számára a mélységekben zajlik, amelyekről a politika állítólag mit sem tud.

Heidegger is kedveli a nagyvonalú gesztusok stílusát. Átrohan a mindennapok nyüzsgésén, hogy elérje az „autentikus" történelmet. Az 1931–32-es Platón-előadásában egy „az egész emberi létet felforgató változásról" beszél, „amelynek kezdetén állunk" (GA 34, 324). De ennek körvonalai még homályosak. Ami ebben a pillanatban világos, az csupán az elindulás és a fordulópont a barlanghasonlat magányos filozófiai ekstázisában. Ez az ekstázis, amely úgy fogalmazható meg, mint „a létező létezőbbé válik" *(das Seiende wird seiender),* ki akar törni a puszta belső világ barlangjából, és társadalmiasulni akar. Hogyan valósulhat ez meg? Talán úgy, hogy az eksztatikus filozófus a „új társadalom alapítójává" válik. Egyelőre Heidegger beéri azzal, hogy felébreszti a filozófia szellemét a szemináriumi termeiben, és hatalmas utazásokra indul a filozófiai hagyomány mérhetetlen távlatain. De tudja, hogy ez még nem jelenti azt, hogy a filozófia „uralja" korát. Pedig erre van szükség. Heidegger még vár. Valószínűleg szükséges, hogy a történelem erőteljesen mutassa meg magát, mielőtt a filozófus felhatalmazottnak érezhetné magát.

Mindazonáltal, bárki, aki a történelemre és a nagypolitikára vár, kénytelen véleményt formálni a mindennapi politikáról is. Eddig Heidegger többnyire megtartotta ezeket magának, vagy ha meg is osztotta, azt inkább mellékesen, szinte félvállról tette. Végül is számára ez csupán „barlangi fecsegés" volt.

1931–32 fordulóján, a Plato-félév szünetében Hermann Morchen felkereste Heideggert a todtnaubergi kunyhójában. Morchen a benyomásait a naplójába jegyezte fel:

> Ott fent sokat alszik az ember; este fél kilenckor van a „lámpaoltás". Ennek ellenére télen elég hosszú ideig van sötét ahhoz, hogy maradjon egy kis idő beszélgetni. Igaz, a beszélgetés nem filozófiáról szólt, hanem főként a nemzetiszocializmusról. A valaha oly liberális Gertrud Baumer-követő nemzetiszocialistává lett, és a férje követi őt. Sosem hittem volna, de igazából nem is meglepő. Ő nem sokat ért a politikához, és talán éppen ezért az összes középszerű félmegoldás iránti ellenszenve arra készteti, hogy nagy dolgokat várjon attól a párttól, amely valami határozottat ígér, és mindenekelőtt

> hatékonyan szembeszáll a kommunizmussal. Úgy véli, a demokratikus idealizmus és Bruning lelkiismeretessége már nem érhet el semmit, most, hogy a dolgok eljutottak a jelenlegi helyzetig; ezért kell jóváhagyni egy olyan diktatúrát, amely nem riad vissza a drákói intézkedésektől. Csak egy ilyen diktatúra révén lehet elkerülni a rosszabb, kommunista diktatúrát, amely minden egyéni személyes kultúrát és így a nyugati értelemben vett egész kultúrát is elpusztítja. Úgy tűnik, nem foglalkozik politikai részletekkel. Ha az ember itt fent él, mindenre más mércéi lesznek.[291]

Hermann Morchen megdöbbent Heidegger politikai szimpátiáin. Ezeket csak a filozófus „politikai részletek" iránti tudatlanságával tudta magyarázni. Heidegger egy másik tanítványa, Max Müller, hasonlóképpen emlékszik vissza arra a meglepetésre, amelyet Heidegger tanítványai éreztek, amikor kiderült róla, hogy a nemzetiszocializmus követője: „Akkoriban egyik tanítványa sem gondolt a politikára. Soha nem hangzott el politikai szó az óráin."[292]

Amikor Morchen Todtnaubergbe látogatott, és a Plato-előadásokat tartották az 1931–32-es téli félévben, Heidegger náci párti szimpátiája még nem volt több puszta politikai véleménynél. A pártot a gazdasági válság nehézségei és a széthulló Weimari Köztársaság káosza közepette a rend erejének tekintette, mindenekelőtt pedig egy bástyának a kommunista forradalom veszélyével szemben. „A durvaságra csak durvasággal lehet felelni" – mondta Morchennek. Politikai szimpátiái a nácizmus iránt ekkor még nem tükröződtek a filozófiájában, de egy évvel később ez alapvetően megváltozott. Akkor érkezett el Heidegger számára a történelem nagy pillanata, az „emberi lét teljes felforgatása", amelyről Plato-előadásaiban beszélt. Akkor a nemzetiszocialista forradalom számára egy, a Daseint meghatározó eseménnyé vált, amely filozófiájának magváig hatolt, és arra kényszerítette a filozófust, hogy túllépjen „a filozófia határain". Plato-előadásaiban a filozófiai eksztázis elemzését azzal a megjegyzéssel szakította félbe, hogy „most már nincs szükség arra, hogy erről beszéljünk, egyszerűen cselekednünk kell" (GA 34, 78). 1933 februárjában elérkezett Heidegger számára a cselekvés pillanata. Az eksztázis hirtelen úgy tűnt, a politikában is lehetségessé vált.

Heidegger a Platónról szóló előadásaiban kijelentette, hogy vissza kíván térni a görög kezdetekhez, hogy onnan nyerjen távolságot az ugráshoz a jelenbe és azon túlra. Ugrása azonban túl rövid volt, és nem érkezett meg a jelenbe. Most azonban a történelem jött felé; elárasztotta és magával sodorta. Már nem kellett ugrania, hagyhatta volna magát sodródni – ha nem lett volna benne az az ambíció, hogy maga is a hajtók egyike legyen. „Az embernek részt kell vennie" – mondta Heidegger Jaspersnek 1933 márciusában.

Egy későbbi, visszatekintő igazolásában Heidegger hangsúlyozta a korszak nehézségeit, amelyek határozott politikai cselekvést követeltek: munkanélküliség, gazdasági válság, a még mindig megoldatlan jóvátételi kérdés, utcai polgárháború, a kommunista hatalomátvétel veszélye. A weimari köztársaság politikai rendszere képtelen volt kezelni ezeket a problémákat, és erőfeszítései csak pártközi civakodásban, korrupcióban és felelőtlenségben végződtek. Csatlakozni akart azokhoz az erőkhöz, amelyekben érezte a valódi akaratot egy új kezdetre. Azt

---

[291] H. Morchen, „Feljegyzések,"

[292] M. Müller, „Martin Heidegger: Egy filozófus és a politika", 193.

remélte – ahogy 1960. szeptember 19-én Hans-Peter Hempel diáknak írt levelében írta –, „hogy a nemzeti szocializmus elismeri és magába olvasztja az összes építő és alkotó erőt."[293]

Hempel írt Heideggernek arról a konfliktusról, amelybe került, mivel csodálta a filozófiáját, de megvetette a politikáját. Heidegger vette a fáradságot, hogy hosszasan válaszoljon neki. Azt írta:

> A konfliktusod mindaddig feloldhatatlan marad, amíg például reggel elolvasod „Az ész lényegét", majd ugyanazon este jelentéseket és dokumentumfilmrészleteket látsz a Hitler-rezsim későbbi éveiből, amíg a Nemzetiszocializmust csupán visszatekintve, a mától nézve szemléled, és annak fokozatosan, 1934 után napvilágra kerülő tényei alapján ítéled meg. Az 1930-as évek elején a társadalmi különbségek nemzeti szinten már elviselhetetlenné váltak minden szociális felelősséggel bíró német számára, ahogyan Németország gazdasági megfojtása is a versailles-i békeszerződés által. 1932-ben hétmillió munkanélküli volt, akik családjaikkal együtt semmi mást nem láttak maguk előtt, csak nyomorúságot és szegénységet. Az ebből az állapotból fakadó zűrzavar, amelyet a mai nemzedék már elképzelni sem tud, az egyetemekre is átterjedt. (Hempelnek írt levél, 1960. szeptember 19.)

Heidegger felsorolja a racionális indokokat, de nem említi forradalmi lelkesedését. Visszatekintve, ahogy Max Muller rámutatott, „már nem akarja elismerni… szándékai radikalizmusát."[294]

Heidegger számára a nemzetiszocialista hatalomátvétel forradalom volt. Ez sokkal több volt, mint politika; a Lét történetének egy új aktusa, egy új korszak kezdete. Számára Hitler egy új korszakot jelentett. Ezért mentesíti magát Hempelnek írt levelében Hölderlinre és Hegelre hivatkozva, akik hasonlóképpen „hibáztak": „Nagyobb emberek is követtek el ilyen hibákat – Hegel Napóleont a Világszellemnek látta, és Hölderlin a lakoma hercegének, amelyre az isteneket és Krisztust is meghívták."

Hitler hatalomra kerülése forradalmi hangulatot váltott ki abban a pillanatban, amikor rádöbbentek – rémülettel, de egyben csodálattal és megkönnyebbüléssel –, hogy a Náci Párt ténylegesen nekilátott szétzúzni a weimari rendszert, amelyet akkorra már csak egy kisebbség támogatott. Az országot lenyűgözte az eltökéltség és a brutalitás. A szociáldemokraták és az (addigra már letartóztatott) kommunisták kivételével 1933. március 24-én minden politikai párt megszavazta az úgynevezett Felruházási Törvényt. Az, hogy a weimari pártok feloszlottak, nemcsak a megtorlástól való félelemnek volt köszönhető, hanem annak is, hogy mindannyian magával ragadta a náci forradalom. Theodor Heuss, aki akkor a Német Demokrata Párt képviselője volt, 1933. május 20-án jóváhagyólag jegyezte meg: „A forradalmak ki tudják használni a 'közvéleményt'. Ez mindig is így volt… Ráadásul történelmi jogot formálnak arra, hogy átalakítsák a 'nemzeti szellemet."[295]

Elsöprő demonstrációk zajlottak az új közösségi szellem jegyében: tömeges eskütételek a reflektorokkal megvilágított kupolák alatt, máglyák a hegyeken, és a Führer beszédei a rádióban – az emberek ünnepi öltözetben gyűltek össze nyilvános helyeken, hogy meghallgassák őket, az

---

[293] Levél Hans-Peter Hempelnek (kiadatlan).

[294] M. Müller, „Martin Heidegger: Egy filozófus és a politika", 198

[295] Idézve: J. és R. Becker, szerk., Hitlers Machtergreifung, 311.

egyetemek nagytermeiben és a kocsmákban. A templomokban kóruséneklés zajlott a náci hatalomátvétel tiszteletére. Otto Dibelius *generálszuperintendens* 1933. március 21-én, a potsdami nap alkalmából a Szent Miklós-templomban tartott prédikációjában így szólt: „Északon és délen, keleten és nyugaton végigvonul egy új akarat a német állam felé, egy vágyódás, hogy idézzem Treitschke-t, többé ne legyenek megfosztva az egyik legnemesebb emberi érzéstől: a lelkes büszkeségtől a saját államára."[296] Sebastian Haffner, aki maga is átélte, úgy írja, hogy azoknak a napoknak a légköre nehezen írható le. Ez képezte az új Führer-állam valódi hatalmi bázisát. „Ez volt – nincs rá jobb kifejezés – a felszabadulás széles körben érzett élménye, a demokráciától való megszabadulásé."[297] Ezt a demokrácia bukása felett érzett megkönnyebbülést nemcsak a köztársaság ellenségei osztották. Támogatóinak többsége sem hitte már, hogy képes lenne úrrá lenni a válságon. Mintha súlyos teher gördült volna le az emberek válláról. Valami valóban új kezdődött – pártok nélküli néphatalom, egy vezetővel, akitől azt remélték, hogy ismét belső egységbe forrasztja Németországot, és magabiztossá teszi külsőleg. A távoli szemlélőkben is az a benyomás alakult ki, hogy Németország ismét önmagára talált. Hitler 1933. május 17-i „békére szólító beszéde", amelyben kijelentette, hogy a „határtalan szeretet és hűség a saját nemzethez" magában foglalja „más nemzetek nemzeti jogainak tiszteletben tartását" is, szintén hatott.[298] A londoni *Times megjegyezte*, hogy Hitler „valóban az egységes Németország nevében szólt."[299]

Még a zsidó lakosság körében is – annak ellenére, hogy április 1-jén bojkottálták a zsidó üzleteket, és április 7. után elbocsátották a zsidó közalkalmazottakat – jelentős lelkesedés mutatkozott a „nemzeti forradalom" iránt. Georg Picht felidézi, hogy Eugen Rosenstock-Huessey 1933 márciusában tartott előadásában kijelentette: a nemzetiszocialista forradalom a németek kísérlete volt Hölderlin álmának megvalósítására. Kielben Felix Jacoby 1933 nyarán Horatiusról szóló előadását ezekkel a szavakkal kezdte: „Zsidóként nehéz helyzetben érzem magam. De történészként régen megtanultam, hogy a történelmi eseményeket ne magánszemélyként szemléljem. 1927 óta Adolf Hitlerre szavazok, és boldog vagyok, hogy a Nemzeti Felkelés évében előadhatok Augustusról. Mert Augustus az egyetlen alak a világtörténelemben, aki Adolf Hitlerhez hasonlítható."[300]

A nem politikai politika utáni vágy hirtelen beteljesültnek tűnt. Az emberek többségének számára a politika fáradságos tevékenység volt, amely érdekeik megőrzéséről és érvényesítéséről szólt, veszekedés, önzés és konfliktus jellemezte. A politikai színtér úgy tűnt, hogy csoportokkal és szövetségekkel van benépesítve, háttérben húzódó mozgatókkal és összeesküvőkkel, bandákkal és klikkekkel. Heidegger maga is hangot adott ennek a politikával szembeni ellenszenvnek, amikor az egész szférát a „Man"-nak és a „fecsegésnek" tulajdonította. A „politika" az „igazi" élet, a családi boldogság, a szellem, a hűség és a bátorság értékeinek árulásaként jelent meg. „A politikus ember visszatetsző számomra" – mondta Richard Wagner.

---

[296] Uo.

[297] S. Haffner, A beteg birodalom, ford. J. Steinberg, 185.

[298] Idézve J. és R. Becker szerk., Hitler hatalomra jutása, 307. oldal.

[299] Uo. 308.

[300] Idézve G. Picht: „A gondolkodás hatalma", 199.

Az antipolitikai hangulat többé nem volt hajlandó belenyugodni az emberi létezés sokféleségének tényébe; ehelyett a nagy egyetlenséget kereste – a németet, a *Volksgenosse-t,* a kéz és fej munkását, a szellemet.

Ami megmaradt a politikai bölcsességből, egyetlen éjszaka alatt elvesztette minden hitelét. Mostantól a lelkesedés számított. Gottfried Benn ekkor így szólította meg az irodalmi emigránsokat: „Metropolisz, iparosodás, intellektualizmus, mindazok az árnyak, amelyeket a kor vetett a gondolataimra, a század minden hatalma, amellyel szembenéztem műveimben – vannak pillanatok, amikor ez az egész gyötrött élet lehull rólam, és nem marad más, csak a rónaság, a végtelen, az évszakok, egyszerű szavak – a nép."[301]

Ezek voltak Heidegger érzései is, akinek 1933 júniusi utolsó látogatásáról Karl Jaspers a következő beszámolót adja:

> Heidegger maga is megváltozott, úgy tűnt. Érkezésekor azonnal kialakult közöttünk egy megosztó légkör. A nemzetiszocializmus a lakosság mámorává vált. Felmentem Heidegger szobájába, hogy üdvözöljem. „Pont olyan, mint 1914…" – kezdtem, és folytatni akartam: „megint ez a megtévesztő tömegmámor", de amikor láttam, hogy Heidegger sugárzóan egyetértett első szavaimmal, a folytatás a torkomon akadt… Szemtől szembe Heideggerrel, akit magával ragadott ez a mámor, kudarcot vallottam. Nem mondtam meg neki, hogy rossz úton jár. Egyáltalán nem bíztam többé az átalakult természetében. Fenyegetést éreztem magamra nézve annak a brutalitásnak a tükrében, amelyben Heidegger most részt vett.[302]

Heidegger számára ez megváltó erőszak volt; elérkezett az igazság pillanata. Az, aki eddig olyan örömmel foglalkozott a gondolkodás mesterségével, most ítéletnapot hirdetett a filozófiának. Utolsó beszélgetésében Jaspersszel haraggal és dühvel a hangjában azt mondta, hogy „ostobaság, hogy ennyi filozófiaprofesszor legyen, elég lenne kettő vagy három Németországban."[303] Amikor Jaspers megkérdezte, melyikek maradjanak, Heidegger sokatmondóan hallgatott.

Ez egy filozófiai szaltó volt a primitivitásba. A tübingeni egyetem hallgatóságának 1933. november 30-án tartott előadásában Heidegger ezt kifejezetten megerősítette: „Primitívnek lenni azt jelenti, hogy belső késztetésből és hajtóerőből ott állunk, ahol a dolgok primitívvé kezdenek válni, hogy belső erők hajtanak bennünket. Éppen azért, mert az új diák primitív, hivatása van az új tudásigény megvalósítására."[304]

Ez egy olyan eset volt, amikor megpróbálták elvágni a valóság gordiuszi csomóját, dühösen búcsút intve a Lét körüli saját gondolkodásunk zavarba ejtő finomságainak. Hirtelen kitört a konkrétságra és tömör valóságra való éhség, és a magányos filozófia a sokaságba kívánt merülni. Rossz időszak volt a megkülönböztetéseknek. Heidegger még a legkiemelkedőbb különbséget is

---

[301] G. Benn, Művek, 4. kötet, 246.

[302] K. Jaspers, Filozófiai önéletrajz, 101.

[303] Uo.

[304] B. Martin, szerk., Martin Heidegger és a „Harmadik Birodalom", 202.

félresöpörte, a Lét *(Sein) és a létező (das Seiende) közti határt,* amikor hagyta, hogy úgy értsék: a Lét végre megérkezett – „Egy új valóság parancsai alatt állunk?”[305]

Ami Németországban történt, azt Hannah Arendt később, nagy esszéjében*, A totalitarizmus gyökerei*-ben így nevezte: „a Csőcselék és az Elit szövetsége.”[306] Egy értelmiségi elit, amelynek a tegnap világának hagyományos értékei az első világháborúban eltűntek, éppen akkor égette fel maga mögött a hidakat, amikor a fasiszta mozgalmak hatalomra jutottak. Ez volt „az a tömeg, amelybe a háború utáni elit bele kívánt merülni.”[307]

A „filozófiai kérdések örvényében” – mondta korábban Heidegger –, mindennapi, magától értetődő kapcsolataink a valósággal elvesznek. Most viszont ennek az ellenkezője történik: Heidegger filozófiája átadja magát a politikai valóság örvényének. De ezt csak azért teheti meg, mert abban a pillanatban a valóságot a megvalósult filozófia darabjának tekinti.

> A német, önmagával meghasonlott, elméjében mély megosztottsággal, ugyanez az akaratában is, és ezért cselekvésében tehetetlen, képtelenné válik saját életének irányítására. Az igazságról álmodik a csillagokban, és elveszíti a talajt a lába alól a földön… Végül tehát csak a belső út maradt nyitva a német emberek számára. Mint énekesek, költők és gondolkodók nemzete, arról a világról álmodtak, amelyben mások éltek, és csak akkor, amikor a nyomorúság és a nyomor embertelen csapásokkal sújtotta őket, talán a művészetből nőtt ki a vágy egy új felemelkedésre, egy új Birodalomra, és így egy új életre.[308]

Az a férfi, aki akkor a művészek és gondolkodók titkos álmainak megvalósulásaként jelent meg, Adolf Hitler volt a potsdami nap, 1933. március 21-i beszédében.

Az osztrák szatirikus, Karl Kraus egyszer azt mondta, hogy semmi más nem jut eszébe, amit Hitlerről mondhatna. Heideggernek azonban sok mondanivalója volt Hitlerről; ahogyan 1945-ben a freiburgi egyetem denácifikációs bizottságának elmondta, ő „hitt” Hitlerben. A bizottság így összegezte állásfoglalását: „Úgy hitte, hogy Hitler túl fog nőni a párton és annak doktrínáján, és hogy a mozgalmat szellemileg más irányba lehet terelni, úgyhogy minden egy nyugati felelősségen alapuló megújulás és összpontosítás révén egyesülhet.”[309]

Visszatekintve Heidegger úgy mutatta be magát, mint egy ember, aki józan politikai megfontolások és társadalmi felelősség alapján cselekedett. De valójában Heidegger abban az első évben el volt bűvölve Hitlertől.

„Hogyan kormányozhatja Németországot egy ilyen műveletlen ember, mint Hitler?” – kérdezte Jaspers egészen megdöbbenve Heideggertől 1933 júniusi utolsó látogatásakor. Heidegger így felelt: „Az iskolázottság teljesen lényegtelen… csak nézd meg a csodálatos kezeit!”[310]

---

[305] Uo.

[306] H. Arendt, A totalitarizmus gyökerei, 326. oldal (1966-os kiadás).

[307] Uo. 329.

[308] Idézve: J. C. Fest, Hitler, ford. R. és C. Winston, 381. oldal.

[309] B. Martin, szerk., Martin Heidegger és a „Harmadik Birodalom,” 202

[310] J. Jaspers, Filozófiai önéletrajz, 101.

Ez nem taktikai manőver volt, nem az eseményekhez való alkalmazkodás, hanem a szív ügye, amikor Heidegger 1933. november 3-án, azon a népszavazáson, amely Németországot a Népszövetségből való kilépéshez vezette, "Felhívás a német diákokhoz" című beszédét a következő szavakkal zárta: „Ne engedjétek, hogy axiómák vagy ‘eszmék’ legyenek Létetek szabályai. Maga a Vezető, egyedül, a jelen és jövő német valóság és annak törvénye.”[311]

Később, Hans-Peter Hempelnek írt levelében, aki ezt a mondatot kifogásolta, Heidegger a következő magyarázatot adta: „Ha csak arra gondoltam volna, amit a felületes olvasás során meg lehet érteni, akkor a ‘vezér’ szót kellett volna szóközökkel kiemelni. De a szándékosan kiemelt ‘van’ … azt jelenti, hogy ‘elsősorban és minden időben a vezetők is vezetettek – a sors és a történelem törvénye által vezetve’?”[312] Ebben az 1960-as levélben Heidegger tehát mentegetőzésképpen azt állítja, hogy amikor azt a baljós mondatot írta, valami egészen különlegesre gondolt, ami óhatatlanul elkerülte a felületes olvasó figyelmét. Ez a különleges dolog azonban éppen az volt, amit Hitler mindig állított magáról – hogy ő a sors megtestesítője. És Heidegger valóban így élte meg őt.

Amit Heidegger elhallgat, bár ez adott valódi jelentést és különös hangsúlyt kijelentéseinek és cselekedeteinek abban a néhány hónapban, az az a tény, hogy a nemzetiszocialista forradalom filozófiailag felvillanyozta őt; hogy 1933 eseményeiben egy alapvető metafizikai történést, egy metafizikai forradalmat fedezett fel, „a német *Dasein teljes felforgatását”* (Tübingeni beszéd, 1933. november 30.).[313] Ez a felforgatás – állította – nemcsak a német nemzet életét érintette, hanem a nyugati történelem új fejezetét is megnyitotta. Ez volt, szerinte, „a nagy második fegyveres összecsapás” a görög filozófiával kezdődő „első kezdet” után, amely a nyugati kultúra eredetét képezte.[314] Erre a második összecsapásra azért volt szükség, mert az első kezdet lendülete időközben kimerült. A görög filozófia az ember *Dasein*-ját a meghatározatlanság, a szabadság és a kérdezhetőség tágas nyitottságába helyezte. Időközben azonban az ember ismét visszahúzódott világképei és értékei, technológiai és kulturális „üzletelései” burkába. A görög kezdetekben volt egy pillanatnyi hitelesség. Azóta azonban a világtörténelem visszatért a hiteltelenség félhomályába, Platón barlangjába.

Heidegger az 1933-as forradalmat kollektív kitörésként értelmezte a barlangból, mint előrelépést abba a nyílt kiterjedésbe, amely rendszerint csak a magányos filozófiai kérdéseknek és gondolatoknak ad teret. Számára az 1933-as forradalommal elérkezett a történelmi hitelesség pillanata.

Az események, amelyekre Heidegger reagált, politikai események voltak, és cselekedetei a politikai színtéren zajlottak – de reakcióit és cselekedeteit a filozófiai képzelet ereje irányította. És ez a filozófiai képzelet alakította át a politikai színteret egy történeti-filozófiai színpaddá, amelyen a Lét történetének repertoárjából származó darab került előadásra. A valódi történelem alig volt felismerhető benne – de ez lényegtelen volt. Heidegger saját történeti-filozófiai drámáját kívánta színpadra állítani, és ehhez társakat toborozni. Bár azokban a hónapokban

---

311 B. Martin, szerk., Martin Heidegger és a „Harmadik Birodalom,” 177.

312 Uo.

313 Uo. 178.

314 Uo.

minden beszédében a „német új valóság parancserejére” hivatkozik, kétséget sem hagy afelől, hogy az ő filozófiája tárja fel e „parancsok” valódi értelmét. A filozófia úgy vezeti az embereket e parancsok hatalmi szférájába, hogy belülről átalakulhassanak. Ezért szervez „ösztöndíjtábort”, beszél a munkanélküliekből álló közönséghez, akiket az egyetemre visz, számtalan beszédet és felhívást intéz, mindezt azért, hogy a nap politikai eseményeit „elmélyítse” úgy, hogy azok megfelelővé váljanak képzeletbeli metafizikai színpadához. Ezt a hatalmat a filozófia csak akkor fejti ki, ha nem „a” körülményekről és eseményekről beszél, hanem „belőlük” szól. A filozófiának magának is a szóban forgó „forradalmi valóság” részévé kell válnia. Ez a forradalmi valóság „csak az által tapasztalható meg, akinek helyes érzéke van annak megtapasztalásához, nem a puszta szemlélő által … mert a forradalmi valóság nem kéznél lévő dolog, hanem természeténél fogva csak kibontakozik … Az efféle valóság egészen más viszonyulást kíván, mint egy tény” (Tübingeni beszéd, 1933. november 30.).

Heidegger mindig is fenntartotta azt az elvet, hogy a „hangulat” határozza meg a létünket a világban. Ezért most a forradalmi hangulatot – a felfordulást, a felemelkedést és az új közösséget – veszi kiindulópontnak. Az állami megtorlások, a csőcselék zavargásai és az antiszemita cselekmények számára kísérő jelenségek, amelyeket el kell fogadni.

Ezért tehát egy olyan Heideggerrel állunk szemben, aki saját Lét-történetről szőtt álmába van beleszőve, és politikai színpadon tett mozdulatai egy filozófiai álmodozó mozdulatai. **Egy** későbbi levélben (1950. április 8.) elismerte Jaspersnek, hogy „politikailag” álmodott, és ezért tévedett. De hogy politikailag azért tévedett volna, mert „filozófiailag” álmodott – ezt soha nem ismerte volna el, mert mint filozófus, aki a történelmi idő lényegét akarta feltárni, köteles volt – még önmaga előtt is – megvédeni filozófiai értelmezői kompetenciáját azzal kapcsolatban, ami a politikai történelemben történt.

Más lett volna a helyzet, ha politikai kalandba veti magát filozófiai igazolás nélkül, ha úgy cselekszik, hogy nem a saját filozofálása irányítja és tanítja, vagy ha cselekvés közben filozófiai biztosítékai kiégnek. De neki filozófiai oka volt Hitlerre, filozófiai motívumokat vezetett be, és egy teljes képzeletbeli filozófiai színpadot épített a történelmi eseménynek. 1930-ban azt írta, hogy a filozófiának „uralnia kell” a korát. **Azért**, hogy ne kelljen lemondania a filozófia uralmi elvéről, politikai tapasztalatlanságát okolja, nem pedig az események filozófiai értelmezését, amiért „tévedett” a náci forradalommal kapcsolatban. Később, beismerve, ezt a „tévedést” is filozófiai történetté formálta, magának is nagy szerepet tulajdonítva – maga a Lét tévedett benne és általa. Ő hordozta a „Lét tévedésének” keresztjét.

„Az embernek részt kell vennie” – mondta Heidegger Jaspernek. Az ő részvétele 1933 márciusában kezdődött, amikor csatlakozott a Német Egyetemi Oktatók Kulturális-Politikai Munkaközösségéhez, amely a Német Akadémikusok Szövetségén belül működő, nemzetiszocialista jellegű csoport volt, az egyetemi oktatók hivatalos szakmai szervezetéhez. E „közösség” tagjai az egyetemeken végbemenő náci forradalom élcsapatának tekintették magukat. Támogatták a Német Akadémikusok Szövetségének korai *Gleichschaltung-ját* (a náci párthoz való politikai igazodást), a vezérelv bevezetését az egyetemeken, valamint az oktatás ideológiai összehangolását – utóbbi pontban azonban jelentős nézeteltérések voltak.

A csoport kezdeményezője és központi alakja Ernst Krieck volt, aki általános iskolai tanítóból küzdötte fel magát a frankfurti Pedagógiai Akadémia filozófia és neveléstudomány címzetes professzorává. Krieck ambíciója az volt, hogy a náci mozgalom vezető filozófusa legyen,

versenyben Alfred Rosenberggel és Alfred Baeumlerrel. A Munkaközösségnek az ő hatalmi bázisává kellett válnia. Krieck a náci párt mellett folytatott propagandát akkor, amikor ez még nem segítette elő valaki karrierjét. **1931-ben** náci propaganda miatt fegyelmi büntetést kapott, áthelyezéssel másik állásba, majd 1932-ben felfüggesztették. Hitler hatalomra jutása segítette hozzá, hogy visszanyerje professzori állását, először Frankfurtban, majd Heidelbergben. A párton belül a „új korszak filozófusának" tartották. Krieck egy hősi, népi realizmus képviselője volt, amely szemben állt a kulturális idealizmussal: „A radikális kritika megtanítja nekünk felismerni, hogy az úgynevezett kultúra teljesen jelentéktelenné vált."[315] Ezzel a „kultúracsalással" szemben Krieck az új hősies embert állította: „Nem az értelem, hanem a vér és a talaj élteti. Nem a műveltségben, hanem a tettben él." A Krieck által követelt „hősiesség" hasonlít Heidegger „merészségéhez", amennyiben a „kultúrát" a gyengék menedékhelyeként teszi megvetendővé. Krieck szerint meg kell tanulni élni az úgynevezett örök értékek nélkül. A „tudomány, kultúra, humanizmus és a tiszta értelem" háza összeomlott, és az univerzalista eszmék nyílt önámítássá váltak.

Ebben a metafizikai hontalanságban Krieck, Heideggerrel ellentétben, mozgósítja új vér- és földértékeit; ahelyett, hogy a metafizikát felülről közelítené meg, alulról közelíti meg. „A vér" – írja – „fellázad a formális értelem ellen, a faj a racionális cél ellen, a kötelékek a 'szabadság' ellen, amely más néven önkényesség, a szerves teljesség az individualista felbomlás ellen… a nemzet az egyén és a tömeg ellen."[316]

1933 márciusában Krieck megpróbálta rávenni a Munkaközösséget, hogy saját ideológiai vonalát követve fogadjon el egy kulturális politikai programot. Ezt Heidegger ellenezte, mivel nem fogadta el a „vér és talaj" ideológiát. Végül csak abban sikerült megegyezniük, hogy kritikus álláspontot képviselnek az Akadémikusok Szövetségével és annak nevelési idealizmusával szemben, amely csupán felületesen igazodott az új körülményekhez. Bár a szövetség elnöke, Eduard Spranger filozófus hűségnyilatkozatot intézett a „harcoló államhoz", ezzel egyidőben a „szellem" megkíméléséért is folyamodott. Heidegger ezt a kompromisszumkísérletet így gúnyolta: „kötéltáncos igazodása a korszakhoz." Így nevezte egy levelében, amelyet Elisabeth Blochmannak írt 1933. március 30-án, a frankfurti Munkaközösség egyik első ülése után. Levelében Krieckről is rövid jellemrajzot adott. Krieck „alárendelt elméjű" ember volt – írta Heidegger –, akit „a mai frázisok" akadályoztak meg abban, hogy felfogja a „feladat valódi nagyságát és súlyát." Általánosságban is ez volt a jelenlegi forradalom jellemzője: mindent csupán „politikailag" fogtak fel; ez volt a „hozzáragasztkozás a felszínhez." Bár ez az „ébredés" a „tömeg" számára jelenthet valamit, egy „második, mélyebb ébredésnek" kell követnie. Ezzel a baljós „második ébredéssel" kívánta Heidegger megkülönböztetni magát az olyan ideológusoktól, mint Ernst Krieck. A Blochmannhoz írt levelében – aki félzsidó származása miatt egy hónappal később elveszítette docensi állását – Heidegger csak sötét utalásokat tesz arra, mit ért ezen a második ébredésen. Egy „új alapról" beszél, amely lehetővé teszi, hogy az ember „új módon és elsajátítással nyissa meg magát magának a Létnek" (BwHB, 60). Ez az „alap" azonban bizonyosan nem jelenti a „vért és fajt", ahogyan Ernst Krieck számára igen.

---

[315] E. Krieck, Yolkim Werden, 328 és következő oldalak.

[316] Uo.

Heidegger be akarta vonni Alfred Baeumlert a Munkaközösségbe. Baeumler, aki akkoriban még baráti viszonyban volt Heideggerrel, Krieckhez hasonlóan a náci mozgalom vezető filozófusi szerepéért versenyzett. Baeumler politikai döntéselvűsége közelebb állt Heidegger gondolkodásához. 1933 februárjában, egy náci diákoknak tartott előadásában Baeumler a „politikai embert" állította szembe az „elméleti emberrel". Utóbbi úgy hitte, hogy egy „felsőbbrendű szellemi világban" él, míg az előbbi „őseredeti cselekvő lényként" valósította meg önmagát. Ebben a cselekvés ősi dimenziójában – Baeumler szerint – az eszmék és ideológiák már nem játszottak döntő szerepet. „Cselekedni nem annyit jelent, mint dönteni valami mellett…, mert az feltételezi, hogy tudjuk, mi mellett döntünk; cselekedni annyit jelent, mint irányt választani, állást foglalni egy sors által elrendelt küldetés erejéből, a maga 'saját jogán' … Egy olyan döntés, amely valami felismert mellett születik, csupán másodlagos."[317]

Ezek olyan megfogalmazások, amelyek Heideggertől is származhatnának. A döntés mint „tiszta" cselekedet az elsődleges szempont, az a lökés, amelyet az ember önmagának ad, hogy kiugorjon megszokott vágányából. A döntés „miértje" ehhez képest nem több, mint a kioldó, amely felszabadítja az egész *Dasein felfelé irányuló fordulatának erejét.* Heidegger számára a „Man" az, aki a „miért"-re vonatkozó aggódó kérdéseket felteszi, aki fél a döntéstől, ezért elidőzik a „lehetőségek" mérlegelésénél, beszéddel csökkenti azokat, és „mindig kereket oldott, amikor a *Dasein* döntést sürgetett" (SuZ, 127).[318] Ez a döntéstől való visszariadás Heidegger szerint „bűn", és így látja ezt Baeumler is, aki Heideggertől tanult. Baeumler szintén összekapcsolja ezt a döntéselvűséget, amely Heideggernél az 1920-as évek végén furcsán üres maradt, a náci forradalommal. Baeumler propagandát folytat a „tiszta" mozgalom mellett; ez az egzisztenciális lényeg, míg az ideológia csak halvány, esetleges vonás. Aki távol marad a mozgalomtól, az „semlegességgel és toleranciával" teszi magát bűnössé.

Heidegger nem tudta rávenni Kriecket, hogy hívják meg Baeumlert a Munkaközösségbe. Krieck Baeumlert veszélyes riválisnak tartotta. Ez azonban nem akadályozta Baeumler pályafutását, mivel élvezte Rosenberg hivatalának támogatását. A párt kinevezte őt a berlini diákság „politikai nevelőjévé", és létrehozott számára egy Politikai Pedagógiai Intézetet. Eduard Spranger, aki Berlinben a filozófiai pedagógia tanszékét vezette, tiltakozást nyújtott be – részben azért, mert Baeumlert felelősnek tartotta a liberális és zsidó tudósok elleni feljelentési kampányért. Április 22-én Spranger nyilatkozatot adott ki „Hazugságokról, erkölcsi zsarolásról és nem értelmi magatartásról".[319] Ez lehetőséget adott Baeumlernek az ellentámadásra. Május 10-én, a berlini központi könyvégetés alkalmával tartott beszédében támadta Sprangert, pellengérre állítva az egyetem „régi szellemét". „Az az egyetem, amely még a Forradalom évében is csak az értelem és az eszme általi vezetésről beszél, és nem Adolf Hitler és Horst Wessel általi vezetésről, az nem politikai."[320]

Heideggert felvillanyozta a nácik hatalomra kerülése, és türelmetlenül vágyott cselekedni – de még nem volt világos számára, hogy pontosan mit kellene tennie. Hiába keresnénk konkrét

---

[317] Idézve T. Laugstien: Philosophieverhältnisse im deutschen Faschismus, 45.

[318] M. Heidegger, Lét és idő, ford. J. Macquarrie és E. Robinson, 165.

[319] Uo. 41. old

[320] Uo. 47.

elképzeléseket. Természetesen elsősorban a heidelbergi egyetemre összpontosított, és későbbi, háború utáni önigazolásában azt állította, hogy engedett a nyomásnak, amikor elvállalta a freiburgi rektori posztot, azért, hogy „képes legyen megfékezni az alkalmatlan személyek beáramlását, valamint a pártapparátus és a pártdoktrína fenyegető túlsúlyát" (R, 24).

Teljesen más kép rajzolódik ki azonban a Hugo Ott, Victor Farias és Bernd Martin által összegyűjtött anyagokból. Szerintük egy náci professzorokból és adjunktusokból álló csoport, Wolfgang Schadewaldt és Wolfgang Aly vezetésével, Heideggerrel egyetértésben, 1933 márciusa óta tudatosan azon dolgozott, hogy kinevezzék őt. A kulcsfontosságú dokumentum egy levél, amelyet Wolfgang Aly, a freiburgi kar párttagságának rangidős tagja és a pártszervezet indoktrinációs előadója írt az Oktatási Minisztériumnak[321] április 9-én, három héttel a rektori választás előtt. Ebben Aly feljegyzi, hogy „Heidegger professzor már tárgyalásokat folytatott a porosz Oktatási Minisztériummal", és hogy élvezi az egyetemi pártcsoport „teljes bizalmát". A hatóságok tekinthetnek rá az egyetem „szóvivőjeként". A következő frankfurti Kulturális-Politikai Munkaközösség ülésén, április 25-én, Heidegger már képes lesz „egyetemünk szóvivőjeként" fellépni.[322]

Abban a pillanatban Heidegger rektori kinevezése már el volt döntve a pártkör számára. Nem lehetetlen, hogy maga Heidegger még mindig habozott, nem azért, mert a náci párt támogatása kellemetlen lett volna számára, hanem mert esetleg kételkedett abban, hogy képes lesz megfelelni a „forradalmi erők" által támasztott elvárásoknak. Cselekedni és részt venni akart, de még mindig kereste a „megfelelő támadáspontot" (levél Jaspersnek, 1933. április 3., BwHJ).

Egy 1933. március 30-án kelt, Elisabeth Blochmannnak írt levelében bevallja zavarodottságát, de azonnal félresöpri kételyeit:

> Senki sem tudja, mi fog történni az egyetemekkel... Ellentétben a nagyfejűekkel, akik néhány héttel ezelőtt még Hitler munkáját „teljes képtelenségnek" nevezték, és most az állásukért és hasonlókért aggódnak, az értelmes embereknek azt kell mondaniuk maguknak, hogy nincs is sok, amit el lehetne rontani. Végül is, semmi sem maradt; az egyetem már régen megszűnt valóban összpontosított, hatékony vagy vezető világ lenni. Egy kikényszerített szünet a töprengésre – még ha hibák is történnek – csak jót tehet. (BwHB, 61)

Nem lehet omlettet készíteni anélkül, hogy ne törnénk fel pár tojást. Bárki, aki forradalmian új területre lép, kockáztatja, hogy hibákat követ el és letér az útról. Heideggert biztosan nem fogják eltántorítani a „veszélyben a tudomány!" kiáltások. Ráadásul az ügy túl fontos volt ahhoz, hogy csak a *Parteigenossen,* a párttagok kezében maradjon – írta Heidegger Blochmannnak 1933. április 12-én, három héttel azelőtt, hogy ő maga nyilvánosan csatlakozott volna a párthoz.

Miközben a háttérben folytak az előkészületek Heidegger rektori talárjának átvételéhez, Josef Sauer, a katolikus egyháztörténész töltötte be a tisztséget. A 1932 végén megválasztott kijelölt rektor, Wilhelm von Mollendorf beiktatását április 15-re tervezték. Mollendorf, az anatómia professzora, szociáldemokrata volt.

---

[321] H. Ott, Martin Heidegger, ford. A. Blunden, 144.

[322] Uo.

Martin Heidegger és felesége, Elfride elmondása szerint a náci hatalomátvételt követően maga Mollendorf nem volt többé hajlandó elvállalni a rektori tisztséget. Mollendorf Heidegger barátja volt, és közvetlenül hozzá fordult, hogy megbeszéljék a rektori tisztséggel kapcsolatos várható nehézségeit. Heidegger, akinek 1932–33 telén szabadéve volt, január 7-én tért vissza Freiburgba Todtnaubergről. Frau Heidegger visszaemlékezése szerint Mollendorf kifejezte „sürgős kívánságát", hogy Heidegger, „akinek semmiféle pártpolitikai kötődése nem volt", vállalja el a tisztséget. „Ezt a kívánságát sokszor megismételte látogatásai során, reggel, délben és este."

Aligha meglepő, hogy a szociáldemokrata Mollendorf fenntartásokkal viseltetett az egyetemi rektori tisztség elfoglalásával kapcsolatban. Freiburgban, mint mindenütt, a szociáldemokraták üldözése már megkezdődött, és Robert Wagner birodalmi biztos alatt különösen kegyetlen volt. Március elején már sor került atrocitásokra a szakszervezeti székház és a Szociáldemokrata Párt irodái ellen, valamint letartóztatásokra és házkutatásokra. Komoly incidens történt március 17-én Nussbaum, a szociáldemokrata tartományi képviselő otthonában. Nussbaum, aki nemrég néhány hetet pszichiátriai kezelésen töltött, ellenállt két rendőrnek, és halálosan megsebesítette őket, aminek következtében a városban fokozódott a szociáldemokraták elleni boszorkányüldözés. A dóm téren tüntetést tartottak a marxizmus ellen – „gyökerestül ki kell irtani", követelték az uszítók. Már két koncentrációs tábort állítottak fel Heuberg közelében. A helyi sajtó fényképeket közölt az elhurcolt letartóztatottakról. Ezután a náci párt a Centrum Párthoz tartozó polgármestert, Dr. Bendert támadta, azt állítva, hogy túl gyengén reagált a Nussbaum-incidensre. Bender „balesetnek" nevezte az esetet. Most el akarták távolítani hivatalából. Egy polgári küldöttség kiállt mellette, és szószólóik egyike Mollendorf volt. Bendert április 11-én szabadságra küldték. Utóda a náci párt körzeti vezetője, Franz Kerber lett, aki egyben a náci lap, a *Der Alemanne* szerkesztője volt. Ebben a lapban fog majd Heidegger cikket megjelentetni. A Nussbaum–Bender-ügy következtében Mollendorf teljesen elfogadhatatlanná vált a freiburgi nemzetiszocialisták számára. Bár fenntartásai voltak a rektori tisztség elfogadásával kapcsolatban, Mollendorf nem volt gyáva, és végül kijelentette, hogy hajlandó elvállalni a tisztséget. Április 15-én, az eredeti terv szerint, be is iktatták. Előző este Schadewaldt a távozó rektorhoz, Professor Sauerhez látogatott a pártcsoport nevében. Kifejezte kételyeiket, hogy Mollendorf megfelelő személy-e az egyetem szükséges nácifikálására, és Heideggert javasolta helyette. Sauer, aki a katolikus egyház embere volt, és ellenezte Heidegger antiklerikalizmusát, fenntartásokat mutatott. Ennek következtében Mollendorf öt napig volt hivatalban. Április 18-án, azon a napon, amikor Mollendorf elnökölt első szenátusi ülésén, a *Der Alemanne* heves támadást közölt az új rektor ellen. A cikk e szavakkal zárult: „Felszólítjuk von Mollendorf professzort, hogy ragadja meg az alkalmat – és ne álljon egyetemünk átszervezése útjába."[323] Ekkor vált világossá Mollendorf számára, hogy nem tudja megtartani tisztségét. Április 20-ra összehívta a szenátust, amelyen ő és az egész szenátus bejelentették lemondásukat, és Martin Heideggert javasolták Mollendorf utódjának. Elfride elmondása szerint Mollendorf előző este felkereste őket, és azt mondta: „Herr Heidegger, most önnek kell elvállalnia a hivatalt!"[324]

---

[323] Uo. 145.

[324] H. Tietjen, „Összefonódás és Ellenállás."

Heidegger, akinek érdekében a tanári kar egy befolyásos része már egy hónapja propagandát folytatott, azt állítja, hogy az utolsó pillanatig bizonytalan volt: „Még a választás napjának reggelén is haboztam, és vissza akartam vonni a jelölésemet” (R, 21). A plenáris ülés gyakorlatilag egyhangúlag választotta meg Heideggert, de ekkorra a kilencvenhárom professzorból tizenhármat már kizártak zsidó származásuk miatt, és a fennmaradó nyolcvanból csak ötvenhat vett részt a szavazásban. Egy szavazat ellene szólt, ketten pedig tartózkodtak.

Figyelembe véve korábbi állítólagos habozását, Heidegger rendkívüli aktivitást mutatott közvetlenül megválasztása után.

Április 22-én levelet írt Carl Schmittnek, meghívva őt a mozgalomhoz való csatlakozásra.

Schmittnek azonban nem volt szüksége ilyen meghívásra – már eleve a tagja volt, bár ellentétes okból. Heidegger forradalmat akart, míg Schmitt rendet. A plenáris ülés mérsékelt, többnyire régi konzervatív szenátusi tagokat választott: Heideggert „kordában kellett tartani”. Ő azonban meghiúsította ezt a tervet azzal, hogy nem hívta össze az egyetemi szenátust. Május 27-én tartott beszédében kihirdette a vezérelvet és az egyetem *Gleichschaltungját*. Nem sokkal május 1-je, „a népközösség nemzeti ünnepe” után demonstratívan belépett a náci pártba, miután előtte a dátum taktikai jelentőségét megbeszélte a pártvezetőkkel. A diákoknak és az oktatóknak címzett meghívója a május elsejei ünnepségekre katonai parancs stílusában íródott: „A német nemzet számára egy új szellemi és spirituális világ felépítése most vált az egyetemek egyetlen legfontosabb feladatává. Ez a legmagasabb rendű ‘nemzeti munka’.”[325] Amikor Wagner birodalmi biztos – hírhedt keményvonalas, aki az ellenfelek Heuberg koncentrációs táborba szállításáért felelt – május elején *Reichsstatthalterré* (kormányzóvá) nevezték ki, Heidegger bombasztikusan gratulált neki: „Örömmel tölt el Reichsstatthalterré való kinevezése, és Freiburg im Breisgau Egyetemének rektora a szülőföldünk határvidékének Vezérét bajtársi ‘Sieg Heil’-lal üdvözli. Heidegger.”[326]

Május 20-án aláírta a Nemzetiszocialista rektorok egy csoportja által Hitlernek küldött táviratot. Ebben a Tudományos Egyesület küldöttségének fogadásának elhalasztását kérték arra hivatkozva, hogy „csak egy, a *Gleichschaltung* alapján megválasztott új vezetőség élvezi az egyetemek bizalmát. Ráadásul a jelenlegi vezetőség a német diákok részéről a legsúlyosabb bizalmatlanság tárgya volt.”[327]

Május 26-án, egy nappal a rektori beiktatási ünnepség előtt, Heidegger első nyilvános beszédét tartotta Leo Schlageter emlékünnepségén, aki szabadcsapat-harcosként 1923-ban robbantásos akciókat hajtott végre a francia megszálló erők ellen a Ruhr-vidéken, amiért hadbíróság elé állították és kivégezték. A német nacionalisták körében a nemzeti ügy mártírjaként tisztelték. Heidegger is közel érezte magát hozzá, mivel Schlageter a konstanci Konradihaus egykori diákja volt, akárcsak ő. Május 26-a Schlageter halálának tizedik évfordulója volt; Freiburgban, akárcsak mindenhol máshol, nagy pompával emlékeztek meg róla.

Emlékbeszédében Heidegger először, egy nagyobb közönség előtt, megpróbálja az autenticitás filozófiáját politikailag alkalmazni. Schlagetert olyan alaknak ábrázolja, aki

---

[325] H. Ott, Martin Heidegger, 170.

[326] Uo. 170.

[327] Idézve: B. Martin, szerk., Martin Heidegger és a „Harmadik Birodalom”, 166.

megmutatja, hogy mit jelent a konkrét történelem és politika szempontjából találkozni a létező létezésének misztériumával *(das Mysterium des Seins des Seienden)*. Heidegger szerint Schlageter a „legnehezebb" halált szenvedte el. Nem közönséges harcban, nem egy közösség által hordozva és védve, hanem egyedül, teljesen „visszahajítva" önmagára, a „kudarcban" (S, 48). Schlageter megvalósítja a *Lét és idő* egzisztenciális eszményét: „elfogadja" a halált mint *„azt a lehetőséget,* amely a saját leginkább sajátja, amely nem kapcsolati, és amelyet nem lehet felülmúlni" (SuZ, 250).[328] A megemlékezés résztvevőinek engedniük kell, hogy annak a halálnak a „keménysége és tisztasága" „beléjük áradjon." De honnan merítette Schlageter az erejét? A hazája hegyeiből, erdeiből és egéből. „A hegyek őssziklák, gránit… Régóta formálják az akarat keménységét… A Fekete-erdő őszi napja… régóta táplálja a szív tisztaságát" (S, 48). Csak a kényelmesek számára közvetítenek a hegyek és erdők biztonságérzetet; a kemények és elszántak számára a lelkiismeret hívását jelentik. A lelkiismeret – ahogy Heidegger a *Lét és idő* műben magyarázta – *nem meghatározott tettet követel,* hanem az autenticitást. Hogy konkrétan mit kell tenni, azt a helyzet dönti el. Schlageter esetében a helyzet úgy döntött, hogy a megaláztatás órájában meg kellett mentenie Németország becsületét. El „kellett" mennie a Baltikumba (hogy a kommunisták ellen harcoljon), el „kellett" mennie a Ruhr-vidékre (hogy a franciák ellen harcoljon). Követte a sorsot, amelyet ő választott, és amely őt választotta. „Tehetetlenül állva a puskák előtt, a hős belső tekintete felröppent a puska csövei fölé, a nap és a hazája hegyei felé, hogy Alemann földre szegezett tekintettel a német nemzetért és a Birodalomért haljon meg" (S, 49). Ez volt az igazság pillanata, mert az igazság lényege – ahogy Heidegger mondta 1930-as azonos című előadásában, bár az utóbb megjelent szövegtől eltérően – egy olyan esemény, amely a „Haza talaján"[329] *történik.* Ami számít, hogy az ember megnyíljon a *Dasein* erői felé. Ehhez feltétel az autochthonia. Egy nappal később következett a rektori beiktató beszéd.

Jókora felbolydulás volt az eseményt megelőző napokban. Május 23-án Heidegger rektor egy feljegyzést adott ki a beiktatási ceremóniájának menetrendjéről. A „Horst Wessel-dal", a náci párt himnusza, elhangzott volna, és *Sieg Heil* kiáltások törtek volna fel. Az egész ünnepségnek egy nemzeti ünnep pompáját kellett volna árasztania. Bizonyos fokú bosszankodás támadt a professzorok között. Egy kiegészítő körlevélben Heidegger elmagyarázta, hogy „a jobb kéz felemelése" nem a párt iránti hűséget, hanem a nemzeti újjászületéshez való kötődést jelképezi. Emellett jelezte kompromisszumkészségét is: „A diákszervezet vezetőjével folytatott egyeztetés után úgy döntöttem, hogy a kéz felemelését a 'Horst Wessel-dal' negyedik versszakára korlátozzuk."[330]

Heidegger tisztában volt vele, hogy a filozófia világa figyeli őt abban a pillanatban. Az elmúlt hetekben nem hagyott ki egyetlen alkalmat sem, hogy vezető szerepét megmutassa: magas rangú pártfunkcionáriusok, kormányminiszterek, más egyetemek rektorai és az újságírók keresték fel őt – több barnainges, mint frakkos. Heidegger messzire előre merészkedett. „Minden" – írta Jaspersnek 1933. április 3-án – „attól függ, hogy előkészítjük-e a filozófia számára a helyes

---

[328] M. Heidegger, Lét és idő, 294.

[329] Idézve: V. Farias, Heidegger és a nácizmus, szerk. J. Margolis és T. Rockmore, 72.

[330] H. Ott, Martin Heidegger, 152–153.

támadási pontot, és segítünk-e neki megszólalni." Most megtalálta a támadási pontot; vajon megtalálja-e a megfelelő filozófiai szót is?

Beiktatási beszédének témája „A német egyetem önérvényesítése" volt. Azzal a kérdéssel kezdi: Mi az egyetem „önmaga", mi a „lényege"? Az egyetem lényege nem az, hogy a fiatalok szakmai képzést kapjanak, vagy hogy megszerezzék a szükséges ismereteket hozzá. Az egyetem lényege a tanulás. De mi a tanulás lényege?

Ezzel a kérdéssel Heidegger azonnal szeretett „görög filozófiai kezdeteihez" találja magát visszavezetve, ahhoz a vidékre, ahová azért tért vissza, hogy távolságot nyerjen, és onnan vethesse meg a lépést a jelenbe. A tanulás lényege – mutat rá – a görögöknél bontakozott ki. Abban az időben „a végzet felsőbbrendű hatalmával szemben" lázadó ellenállásként ébredt fel a tudás akarása. Ez a „legfőbb dacolás" keresi a választ arra, hogy mi történik vele, milyen *Dasein*-erők irányítják, és mit jelent az, hogy ez az egész egyáltalán létezik. Ez a tudás tisztást vág a bozótosban.

Heidegger dramatizálja az igazság megtörténtét. Pontosan, hogy milyen igazságok érintettek itt, továbbra is homályos. Ehelyett az egész szöveget átható központi metafora önálló alakot ölt. Ez a küzdelem metaforája, vagy pontosabban, egy rohamcsapat-harcé, ütközeté.

A görög kezdetek lényege tehát néhány látható dolog meghódítása a sötét, egészében létező közepette *(des dunklen Seienden im Ganzen)*. Ez az igazság történetének hősi kezdete, és ebben – mondja Heidegger – rejlik a tanulás és az egyetem valódi lényege is.

Mi fenyegeti tehát az így értett tanulást? Annak sötétsége – ami persze maga is a büszkesége. Szembenézni vele a harcban éppen az, amiről a tanulás lényege szól. Sokkal fenyegetőbb a leépülés a „nyugodt, élvezetes tevékenység révén, egy veszélytől mentes tevékenység által, amely csupán a tudás előrehaladását szolgálja" (R, 13).[331]

A fenyegetés a nem harcoló hátország felől érkezik, a megszokott tudományos világból, ahol karriereket építenek, hiúságokat elégítenek ki, és pénzt keresnek. A vonalak mögötti kényelmes élet annál is botrányosabb, mivel a tudás frontvonalán nagyszerű és veszélyes dolgok történtek. A tény az, hogy a *Dasein helyzete azzal szemben, ami van*, a sötétséggel szemben, megváltozott. Az igazság eseménye kritikus szakaszba lépett. A görögök még „csodálkozó elidőzéssel" álltak szemben a mindenség kérdésességével. Még volt biztonság, hit a Létben, bizalom a világban. Ez a hit azonban időközben eltűnt, mert Isten halott. Ám mindebből alig vettek észre valamit a hátország-ban. Ott egy „haldokló álcivilizációban" lehetett volna kényelmesen elmerülni, ha nem jött volna el a forradalom, „az új kezdet dicsősége és nagyszerűsége" (R, 19).[332]

Mi történik ebben a forradalomban? Heidegger ezzel azt képzeli, hogy Nietzsche felismerése, miszerint „Isten halott", végre helyesen lett megértve, és egy egész nemzet tudatosan elfogadja „az ember elhagyatottságát ma a Lét közepette" (R, 13).[333] Ez legyőzi Nietzsche *Zarathustrájának* „utolsó emberei" degenerált korszakát[334], akikben már nincs semmiféle „káosz", és így képtelenek „csillagot" szülni, akik valójában megelégednek azzal, hogy

---

[331] M. Heidegger, „A német egyetem önérvényesítése", in R. Wolin (szerk.), A Heidegger-vita, 32. oldal.

[332] Uo. 38.

[333] Uo. 33.

[334] F. Nietzsche, Így szólott Zarathustra, ford. W. Kaufmann, 17–18.

feltalálták a kényelmes „boldogságot” és „elhagyták azokat a vidékeket, ahol nehéz volt élni”, akiknek elég „a nappali kis öröm és az éjszakai kis öröm”, és akik „törődnek az egészséggel”.

Heidegger számára tehát a náci forradalom a kísérlet arra, hogy „csillagot hozzon világra” egy istentelen világban. Ezért veti be a metafizikai, filléres rémregényekre emlékeztető romantikájának minden eszközét, hogy az eseményeknek váratlan mélységet kölcsönözzön.

A tanulók és pártfőnökök a lábainál, a professzorok, méltóságok, minisztériumi tisztviselők és hivatalnokok, feleségeikkel együtt, Heidegger megszólításaiban úgy jelennek meg, mintha annak a metafizikai rohamosztagnak lennének a tagjai, amely éppen útnak indul „a leghevesebb veszély területére a mindent elsöprő Lét közepette.”[335] És maga Heidegger parancsnokol ennek az egységnek. A vezetők, mint ismeretes, merészkednek a legmesszebb a sötétbe, oda, ahol már nincsenek saját embereik fedezékében; nem félnek attól, hogy „teljesen ki vannak téve és a rejtett és bizonytalan hatalmának vannak kiszolgáltatva,”[336] és ezzel bizonyítják „az erejüket, hogy egyedül menjenek tovább” (R, 14).[337]

Nem kétséges, hogy Heidegger önmagát és közönségét is megpróbálja felemelni. Mindannyian egy rohamosztag részét képezik, annak a bátor, maroknyi harcosnak a körét. Maga az előadó – a vezetőjük – talán még egy kicsit merészebb is, mert bemutatja, vagy legalábbis állítja, hogy megvan benne a „képesség, hogy egyedül menjen tovább.”

Minden a veszélyen múlik – és szem elől tévesztjük azt az egyszerű tényt, hogy ebben a konkrét helyzetben veszélyesebb volt nem a forradalom rohamcsapatához tartozni. Milyen veszélyre összpontosít Heidegger? Vajon arra a veszélyre, amelyről Kant beszél, amikor arra hívja az embert, hogy „legyen bátorsága a saját eszét használni”? Az önálló gondolkodás bátorságot igényel, mert lemond a konszenzust teremtő előítéletek nyújtotta védelemről és kényelemről.

Ez nem jelentett veszélyt Heidegger számára a rektori beszédében. Igaz, hogy az ünnepséget követő vacsorán az emberek a fogaik között odasúgták neki, hogy épp most mutatta be a saját „személyes nemzetiszocializmusát”, de ez nem változtatott azon a tényen, hogy továbbra is „egy volt közülük”. Ezzel a beszéddel még nem helyezte magát partvonalon kívülre.

Vajon ez a megismerés veszélye, ahogyan Schopenhauer olyan ragyogóan megfogalmazta, amikor a valódi filozófust Oidipuszhoz hasonlította, „aki, saját szörnyű sorsának magyarázatát keresve, fáradhatatlanul kutat tovább, még akkor is, amikor már sejti, hogy a Szörnyű válaszokban fog feltárulni számára”?[338] Schopenhauer e „Szörnyű” alatt azt a metafizikai szakadékot értette, amely az ember előtt nyílik meg, amikor az élet értelméről kérdez, és erre a szakadékra összpontosít Heidegger is; ő ezt „a mában élő ember elhagyatottságának ama-léttel szemben” nevezi. De ezt az elhagyatottságot csak az egyén, mint egyén élheti és gondolhatja végig, aki ki van vetve a kollektív jelentés-összefüggésekből. Hogyan is lehetne „elhagyatottságról” beszélni, amikor egy egész nemzet „menetel”?

---

[335] M. Heidegger, „A német egyetem önérvényesítése”, 35–36.

[336] Uo. 33. o.

[337] Uo. 34.

[338] A. Schopenhauer, Levélváltás Goethével, 15.

Valójában Heidegger a forradalmat kollektív kitörésként értelmezi a hamis vigaszok és a kényelmes jelentés-bizonyosságok barlangjaiból. Egy nemzet hitelessé válik, felemelkedik, és felteszi a Lét nyugtalanító kérdését: Miért van inkább valami, mint a semmi? Dacosan átadja magát a *„Dasein-természet,* történelem, nyelv; a *Volk* [nép], szokás, állam; költészet, gondolat, hit; betegség, őrület, halál; jog, gazdaság, technológia" (R, 14)[339] hatalmainak – annak tudatában, hogy ezek nem nyújtanak végső támaszt, hanem a sötétségbe, bizonytalanságba, kalandba vezetnek.

Az ilyen módon tevékeny ember nem hódít meg semmiféle különálló szellemi világot, amelyik megkönnyebbülést hozhatna számára a mindennapi gondok alól. Az efféle menekülés iránt Heidegger csak megvetést érez. Aki számára a létező többé nem magától értetődő, az nem hátrál meg előle, hanem előre merészkedik, a támadás szelleme inspirálja. Nem arról van szó, hogy valami transzcendentális dolgot kellene kifürkészni, hanem egyszerűen arról, hogy az ember "beleáll a munkába". Heidegger így fordítja a görög *energeia kifejezést.*

Heidegger újra akarja kezdeni a görög filozófia kezdetét, de anélkül, hogy elcsábítaná a szemlélődő élet eszméje, Platón napja. Félresöpri ezt azáltal, hogy azt állítja: jobban érti a görögöket, mint ahogy ők magukat értették. A görög értelemben vett elmélet „csak annak a szenvedélynek az eredményeként történik, hogy közel maradjunk ahhoz, ami önmaga szerint van, és hagyjuk, hogy az ostromoljon minket" (R, 12).[340] Ez azonban nem az, amit Platón barlang-hasonlata jelent. Ott a téma az üdvösség, a szenvedésből való megszabadulás a barlangban. Heidegger célja egy paradoxon: Platón eksztázisát akarja, Platón ideáinak mennyországa nélkül. A barlangból való kitörést akarja, de anélkül, hogy hinne a barlangon túli helyben. A *Dasein*-t végtelen szenvedélynek kell megragadnia, de nem a végtelen iránti szenvedélynek.

1930-ban Thomas Mann figyelmeztetett az „antikvitások felrobbantásának" veszélyeire. Egy ilyen veszélyes antikvitás megtalálható Heidegger beszédében is, amikor a három szolgálatról beszél: „munkaszolgálat – katonai szolgálat – a tudás szolgálata". Ez a középkor társadalmi képzeletét uraló tiszteletreméltó kép előadása, a „három rend" képe: parasztok, harcosok és papok. A középkori meghatározás így szólt: „Háromsoros tehát Isten háza, amelyet egységesnek feltételezünk – itt a földön némelyek imádkoznak, mások harcolnak, megint mások dolgoznak. Ez a három összetartozik, s nem tűri a szétválasztást; oly módon, hogy az egyiknek a működésére a másik kettő munkája épül, és mindegyik mindegyiknek segítséget nyújt, amikor szükséges" (Laoni Adalbert).[341]

A három rend középkori képében a papok jelentik a kapcsolatot a társadalmi organizmus és a menny között. Ők biztosítják, hogy a szellemi energiák keringjenek az időbeliben. Heideggernél a papok helyét a filozófusok veszik át, pontosabban azok a filozófusok, akik uralják a korukat. De ahol egykor a menny volt, ott most a rejtett létező sötétsége áll, a „világbizonytalanság", és az új papok valójában a „semmi helytartóivá" váltak, bizonyítva magukat, ha lehet, még merészebbnek, mint a harcosok. Már nincsenek üzeneteik, amelyeket a mennyből a földre

---

[339] M. Heidegger, „A német egyetem önérvényesítése", 33.

[340] Uo. 31.

[341] Idézi: U. Hass, MilitantePastorale, 31.

kellene közvetíteniük, mégis halvány visszfényét sugározzák annak az ősi papi hatalomnak, amely egykor a nagy láthatatlan és eksztatikus dolgok monopóliumán alapult.

Heidegger pap szerepében avatkozik bele a politikába, és lép színre, amikor az utolsó csapást mérik a Weimari Köztársaságra. Tizenöt évvel ezelőtt, a köztársaság kezdetén, Max Weber „A tudomány hivatása" című müncheni előadásában arra buzdította az értelmiségieket, hogy viseljék el „a világ varázstalanítását". Ebben az összefüggésben Weber is felidézte Platón barlangjának „csodálatos képét". Most azonban ez csak szomorkás emlékezés, mert a platóni egység, a szigorú megismerés és az eksztatikus jelentés összhangja visszavonhatatlanul elveszett. A nagy megváltás, a kijárat a barlangból, nincs láthatáron, és Max Weber figyelmeztetett a „akadémiai próféták" által űzött, szándékos újravarázslás homályos üzelmeire.

Heidegger sem kedveli az „akadémiai prófétákat" – de azok mindig a többiek. Amikor először hivatkozott Platón barlanghasonlatára, az 1927 nyári előadásában, Heidegger a barlangból való megszabadulást úgy írta le, mint egy folyamatot, amely „teljes józanságban és a pusztán tárgyilagos kutatás teljes kiábrándultságában" bontakozik ki (GA 24, 404).[342]

De most Heidegger ott áll, egyenesen, harciasan csattogtatva a szavakat, az üzenet nélküli pap, a metafizikai rohamosztagos vezér, zászlók és lobogók közepette. A felszabadító alakjává álmodta magát, aki kiszabadítja a barlang foglyait, és kivezeti őket onnan. Most azt látja, hogy a barlanglakók már mind előre menetelnek. Neki csak annyi a dolga, hogy az élükre álljon.

[342] M. Heidegger, A fenomenológia alapvető problémái, ford. A. Hofstadter, 285.

14

HEIDEGGER ANTISZEMITA?

„A rektori beszédet a szélbe mondták, és másnapra az ünnepélyes beiktatást elfelejtették… Az élet a kar politikájának évtizedek által kitaposott ösvényén haladt tovább” – írta Heidegger a *Tények és gondolatok című,* 1945-ös háború utáni igazolásában (R, 34).

Valójában a beszédét nem felejtették el ilyen gyorsan. A náci időszakban kétszer is megjelent különlenyomatként, és a pártsajtóban dicsérték.

Például a *Kieler Blätter napilap 1938-ban egy cikkben,* amely a náci tudománypolitika addigi útját értékelte, ezt írta: „Baeumlerhez hasonlóan Martin Heidegger a rektori beszédében a tudomány lényegét egy aktív, hősies magatartás fogalmából bontja ki, a ‘kérdező attitűd’ értelmében, amely szilárdan és nyitottan áll a lét egészének bizonytalanságai közepette.”[343]

Az azonnali reakció még lelkesebb volt. A helyi sajtó, valamint a regionálisnál nagyobb példányszámban megjelenő lapok is úttörő jelentőségű eseményként írták le a beszédet. A náci diákszövetség folyóirata figyelmeztetett sok tudós opportunizmusára, akik csupán felületesen alkalmazkodtak az új körülményekhez, és Heidegger rektori beszédét „pozitív kivételként” emelte ki; ez valóban egy új kezdet és forradalom szellemének kifejezése volt. Még a *Volk im Werden* folyóirat is, 1934-ben – amikor szerkesztője, Ernst Krieck, már személyes ellensége volt Heideggernek – közölt egy cikket bizonyos Heinrich Bornkamm tollából, aki kijelentette: „A korunk egyetemi reformjával foglalkozó terjedelmes irodalomból, amennyire én látom, Heidegger freiburgi rektori székfoglalója kínálja a legjelentősebb kezdeteket.”[344]

Még a kevésbé hivatalos sajtó is pozitívan reagált. Eugen Herrigel, a leendő taoista (*A zen íjászat művészete szerzője) „klasszikus szövegnek” nevezte a beszédet,* és a *Berliner Börsenzeitung* megjegyezte: „Valószínűleg kevés rektori beszéd gyakorolt ilyen elbűvölő és lenyűgöző hatást.”[345]

De volt némi zavar is. Karl Löwith azonnal a rektori beszéd hatását kommentálva megjegyezte, hogy nem volt teljesen világos, vajon most a preszókratikus filozófusokat kellene-e tanulmányozni, vagy inkább csatlakozni az SA barnaingeseihez. Ezért szeretik a kortárs kommentátorok azokra a részekre támaszkodni, amelyek könnyen a náci doktrínának tulajdoníthatók, mint például Heidegger „három szolgálat” programja – a munkaszolgálat, a katonai szolgálat és a tudománynak való szolgálat.

A külföldi kommentárokban a meghatározó hangnem a hitetlenkedő döbbenet volt; némely lapok egyenesen megrökönyödtek. A *Neue Zürcher Zeitung* megjegyezte: „Heidegger beszéde három-négy elolvasás után is a feneketlen és romboló nihilizmus kifejezése marad, amelyet nem lehet semmissé tenni a nemzet vérének és földjének affirmációjával.”[346] Benedetto Croce 1933. szeptember 9-én kelt levelében, melyet Karl Vosslernek írt, így fogalmazott: „Most végre

---

[343] Idézve V. Farias: Heidegger és a nácizmus, szerk. J. Margolis és T. Rockmore, 112.

[344] Uo. 109.

[345] Uo. 110.

[346] Uo.

elolvastam teljes egészében Heidegger beszédét, amely egyszerre ostoba és szolgalelkű. Nem lep meg, hogy filozofálásának egy ideig sikere lesz – az üres és általános mindig sikeres. De semmit sem hoz létre. Én is úgy hiszem, hogy politikára nem lesz hatással, de megszégyeníti a filozófiát, s ez kár a politikának is, különösen a jövő politikájának."[347]

Karl Jaspers reakciója meglehetősen meglepő. 1933. augusztus 21-én ezt írta Heideggernek:

> Szeretném megköszönni a rektori beszédét… A kiindulópontja nagy íve az ókori görögöknél ismét új és ugyanakkor nyilvánvaló igazságként érintett meg. Ebben egyetért Nietzsche-vel, de azzal a különbséggel, hogy remélhető, egyszer majd filozófiai értelmezéssel is megvalósítja, amit hirdet. Ennek eredményeképpen beszédének hiteles tartalma van. Nem a stílusról vagy a sűrűségről beszélek, amelyek – amennyire meg tudom ítélni – ezt a beszédet teszik eddig az egyetlen olyan dokumentummá, amely a mai akadémiai akaratot képviseli, és amely fenn fog maradni. A filozófiájába vetett bizalmamat… nem rendítik meg a beszédének azok a jellemzői, amelyek korunknak megfelelőek, sem az, ami kissé erőltetettnek tűnik, sem azok a mondatok, amelyek számomra kissé üresen csengenek. Összességében örülök, hogy valaki képes így beszélni, hogy érinti a valódi határokat és eredeteket. (BwHJ, 155)

Két hónappal e levél előtt Heidegger utoljára látogatta meg Jasperst. A heidelbergi náci diákok meghívására tartott előadást „Az egyetem az Új Birodalomban" címmel. A náci diákok azt remélték, hogy beszéde megerősíti frontjukat a konzervatív professzorokkal – és különösen a még nem nácisodott rektorral, Willy Andreasszal – szemben. Heidegger ebben nyilvánvalóan sikerrel járt. Gerd Tellenbach történész, az esemény egyik résztvevője, emlékirataiban megjegyzi: „Egy diákot fanatikussá tett a lázító beszéd, és azt mondta egy másiknak, hogy az elhangzottak után Andreast fejbe kellene lőni."[348] Valójában Heidegger igen harcias volt. Kijelentette, hogy a „hagyományos egyetem halott", erős szavakkal „elutasította az emberközpontú keresztény eszméket", és „munkát az államért" követelt. Beszélt a tudásszomj veszélyeiről, és arról, hogy „csak egy kemény, önmagára nem gondoló nemzedék" élheti túl a küzdelmet. De hozzátette: „aki nem éli túl a küzdelmet, az ott marad fekve" (S,75).

A professzorok ünnepi talárban jelentek meg, mivel az eseményt széles körben hirdették a sajtóban. Heidegger azonban ifjúsági mozgalmi öltözetben tűnt fel: rövidnadrágban és nyakkendő nélkül. Jaspers emlékirataiban így jegyezte fel: „Elöl ültem, oldalt, a lábaim kinyújtva, a kezeim a zsebemben, és meg sem mozdultam."[349] A későbbi magánbeszélgetésük során Heidegger úgy tűnt számára, mint „egy részeg ember, akiből valami fenyegető áradt."

És mégis, két hónappal később Jaspers megdicséri a rektori beszédet. Személyes feljegyzéseiben később úgy magyarázta viselkedését, mint kísérletet arra, hogy a beszédet „a lehető legjobb módon" értelmezze, annak érdekében, hogy beszélő viszonyban maradjon Heideggerrel. Valójában azonban – mondta – undort érzett Heidegger szavainak és tetteinek „elviselhetetlenül alacsony és különös szintje" miatt.[350]

---

[347] Uo.

[348] Uo. 139.

[349] K. Jaspers, Filozófiai önéletrajz, 101.

[350] K. Jaspers, Feljegyzések Martin Heideggerről, 182.

Jaspersnek a rektori beszéd jóváhagyása valóban rendelkezett azzal a taktikai céllal, amelyet ő maga utólag sugallt. Továbbra is voltak kapcsolódási pontok a két férfi között – meglepő módon még az egyetem náci irányvonalú reformjának területén is. 1933. augusztus 23-i levelében Jaspers a Baden tartományi Oktatási Minisztérium által frissen kiadott új egyetemi statútumot „rendkívüli lépésnek" nevezte, annak ellenére, hogy annak lényege a vezérelv bevezetése és a testületi szervek hatalmának megvonása volt. Jaspers úgy vélte, hogy az „új statútum helyes". Az egyetem „nagy korszaka" már régen véget ért, és eljött az ideje egy új kezdetnek.

1933 nyarán Jaspers maga fogalmazott meg néhány tételt az egyetemi reformról. Ezeket a heidelbergi fakultás számára szánták megfontolásra. Jaspers elmondta ezeket Heideggernek, amikor az utoljára meglátogatta őt, abban a reményben, hogy ösztönözheti a kormányzati hatóságokat, hogy vegyék fel vele, Jasperrel a kapcsolatot. Erre az eshetőségre Jaspers egy kísérőlevelet is megfogalmazott, amelyben kifejtette, hogy reformötletei „nem ütköznek" semmilyen, „a kormányhoz eddig esetleg eljutott elvvel", sőt „összhangban állnak" azokkal.[351] Végül azonban Jaspers elállt attól, hogy nyilvánosságra hozza téziseit. Ennek okát egy, a mappához csatolt lapon így jegyezte fel: „Kérdés nélkül nem tehetek semmit, mert csak azt fogják mondani, hogy mint a párthoz nem tartozó személy, aki ráadásul zsidó feleség férje, pusztán megtűrnek, és nem élvezhetek bizalmat" (BwHJ, 260).

Téziseiben, amelyeket 1946-ban az egyetemi reformról szóló dolgozatának alapjául használt, Jaspers egy felbomlóban lévő egyetem képét rajzolta meg. Diagnózisa megegyezett Heideggerével. Az egyetemek nyilvánvaló hibái szerinte a következők voltak: a szakosodott diszciplínákra való széttagolódás; az iskolaszerű oktatás növekedése és az egyoldalú, foglalkozási képzésre irányuló orientáció; az adminisztráció burjánzása; az oktatás általános színvonalának csökkenése; valamint a szabad hozzáférés visszaélései, „melynek következménye, hogy a sikertelenek kizárása" már nem érvényesül.[352] Amikor ezeket írta – 1933 nyarán –, „egy olyan lehetőség kínálkozott, amely talán soha többé nem jön el", hogy minden akadályt és megcsontosodást legyőzzenek „egy olyan ember döntő intézkedései révén, aki korlátlan hatalommal rendelkezik az egyetem felett, és aki a helyzet erőteljes impulzusától áthatott fiatalokra támaszkodhat, valamint azokra, akik egyébként langyosak és közömbösek, de most szokatlanul készek a cselekvésre." Ha most nem hoznak határozott intézkedéseket, az egyetemek „biztos halállal" néznek szembe.

Részletesen kifejtve Jaspers reformtervei a tanulmányok deregulációját, a képzési kurzusok és a formális igazolások eltörlését, valamint az adminisztráció egyszerűsítését irányozták elő a vezetői szintek felelősségének növelésén keresztül. A rektor és a dékánok többé nem lettek volna többségi döntésektől függők. Jaspers a vezérelvet akarta érvényesíteni, azzal a kikötéssel, hogy a döntéshozatalért felelősöknek vállalniuk kell a felelősséget a döntéseikért, és szükség esetén leválthatók legyenek. Ezek lettek volna a biztosítékok a vezérelv visszaélésszerű alkalmazásával szemben. Hogy Baden új egyetemi statútuma majd biztosítja-e ezeket, azt csak az idő mondhatja meg. Mindenesetre sok sikert kívánt az újonnan bevezetett „arisztokratikus elvnek" – írta Jaspers Heideggernek 1933. augusztus 23-án kelt levelében (BwHJ, 156).

---

[351] BwHJ, jegyzetek, 260.

[352] Dokumentálva ugyanott, 159. oldaltól kezdődően.

Jaspers tehát 1933 nyarán osztotta Heidegger meggyőződését, miszerint a nemzetiszocialista forradalom is biztosíthatja az egyetemek értelmes megújulását, feltéve, hogy a hatalmon lévők hallgatnak a tekintélyes tudósokra. Jaspers is szerette volna „a maga módján" bevonni magát. Még engedményeket is tett a munkaszolgálat és a katonai szolgálat koncepciójának. Ezek számára a „transzcendens valóságának" részét képezték, amely kapcsolatot teremt „a *Dasein* alapjaival és a néppel mint egésszel." Ugyanakkor Jaspers határozottan ellenezte a politika elsődlegességét. „A világon semmilyen más tekintély" nem szabhat célt a kutatásnak és az oktatásnak, „mint az igazi tudás által létrehozott fény."

Heidegger álláspontja eddig nem volt különösebben eltérő. Rektori beszédében nem a tanulás szellemét vezette le a politikából, hanem épp ellenkezőleg, a helyesen értelmezett filozófiai kérdezés attitűdjével igazolta a politikai cselekvést. Ami azonban a politikai mozgalomban való hangulati és belső részvétel módját illeti, Jaspers és Heidegger között széles szakadék húzódott. Jaspers a szellem arisztokráciáját védelmezte, míg Heidegger igyekezett azt szétzúzni. Heidegger utolsó beszélgetésében Jaspersszel kijelentette, hogy abszurd, hogy ennyi filozófiaprofesszor van; kettő vagy három bőven elég lenne.

Heidegger számára, aki még 1933 áprilisában is azt írta Jaspersnek, hogy minden azon múlik, sikerül-e a filozófia számára megtalálni a „megfelelő támadáspontot" az „új valóságban", és segíteni azt, hogy „meghallják", ez az „új valóság" immár a nemzetiszocialista forradalom.[353] Jaspers ezzel szemben igyekszik megőrizni a filozófia szavát a politika által való meghamisítástól. Döbbenettel és rémülettel figyeli, ahogy Heidegger a hatalmakat, amelyek igézetében találja magát, a *Dasein* metafizikai jellegű erőivé emeli. Ugyanakkor úgy érzi, hogy Heidegger politikai cselekedetei mögött továbbra is egy filozófiai hevület rejlik. Ez lenyűgözi Japerst. Meg akarja érteni, hogyan nyerhetett ez az „új valóság" ekkora filozófiai ütőerőt és jelentőséget Heidegger számára. Ezért teszi baljós megjegyzését Heidegger székfoglaló beszédéről: „remélhető, hogy egyszer majd filozófiailag is meg fogod valósítani azt, amit mondasz" (BwHJ, 155).

Rektorrá választása után Heidegger de facto bevezette a vezérelvet Freiburgban, még mielőtt azt hivatalosan is bevezette volna a badeni egyetemi reform. Hónapokig elmulasztotta összehívni az egyetemi szenátust, és ezzel gyakorlatilag kiüresítette annak szerepét. A kari testületekhez és tanszékekhez intézett feljegyzései és körlevelei éles, parancsoló hangnemben íródtak. Heidegger, aki az első világháborúban nem rendelkezett frontszolgálati tapasztalattal, lenyűgözve gondolt arra, hogy katonai szellemet honosítson meg a tanári karban. Utasította Stieler professzort, egykori haditengerészeti parancsnokot, hogy dolgozza ki az egyetemi személyzet becsületkódexét, az tiszti karra vonatkozó szabályzat alapján. Heidegger, aki nagy ügyességet mutatott saját feltételeinek kialkudásában, most véget akart vetni mindenféle alkudozásnak a fizetésemelésekről, tanszéki támogatásokról és hasonlókról; a piaci szellemnek és a gazdasági versenynek meg kellett szűnnie. Ezért tartalmazta a becsületkódex tervezete a következő mondatot: „Olyan igaz bajtársi és valódi szocialista szellemet kívánunk ápolni és fejleszteni magunk között, amely nem tekinti kollégáit a túlélésért vívott harcban riválisoknak."[354]

---

[353] Uo. 260.

[354] Idézve H. Ott, Martin Heidegger, ford. A. Blunden, 155.

Ez a Heidegger által jóváhagyott tervezet ezt is kijelentette: „Arra törekszünk, hogy megtisztítsuk sorainkat az alacsonyabb rendű elemektől, és meghiúsítsuk a hanyatlás erőit a jövőben."[355] Lehetséges, hogy Heidegger számára az „alacsonyabb rendű elemek" ebben az összefüggésben szakmai és jellembeli szempontból elégtelennek ítélt személyeket jelentett, de a náci forradalom számára ez elsősorban a zsidókat és politikai ellenfeleiket jelentette. Heideggernek ezzel tisztában kellett lennie.

Március elején a freiburgi SA rohamosztagosai bojkottot hirdettek a zsidó üzletek ellen, és listákat terjesztettek a zsidó ügyvédekről és orvosokról. A náci diákság a zsidó professzorok bojkottját is követelni kezdte. Április 7-én életbe lépett a Hivatali Szolgálat Állandó Rendszerének Helyreállításáról szóló törvény, amely előírta, hogy minden 1918 után alkalmazásba vett „nem árja" személyt el kell bocsátani a közszolgálatból. Freiburgban Robert Wagner birodalmi biztos már előző nap egy még szigorúbb rendeletet adott ki, amely ideiglenes felfüggesztést – majd végső elbocsátást – írt elő minden zsidó hivatalnok esetében, még akkor is, ha 1918 előtt kerültek közszolgálatba. E rendelet alapján helyezték kényszerszabadságra Husserlt 1933. április 14-én. Abban az időben Heidegger még nem volt hivatalban. Amikor Wagner rendeletét visszavonták, és a Hivatali Szolgálat Állandó Rendszerének Helyreállításáról szóló törvény lépett a helyébe, Husserl kényszerszabadságát fel kellett oldani. Ez az újonnan megválasztott rektor feladata volt. Heidegger személyes gesztussal kísérte ezt: megkérte Elfridét, hogy küldjön virágot Husserlnek. Husserl élete „legnagyobb megszégyenítésének" érezte a szabadságolását.[356] Főként nemzeti érzületében sértve érezte magát. Egy levelében ezt írta: „Nem voltam a legjelentéktelenebb a németek között (a régi stílusú, régi iskolához tartozók közül), és az otthonom a valódi nemzeti érzelmek helye volt, aminek tanúbizonysága a gyermekeim mindegyike, akik önkéntesként szolgáltak a fronton vagy… egy katonai kórházban a háború alatt."[357]

Sem a virágcsokor, sem a vele érkező üzenet nem tudta megváltoztatni Husserl kiábrándultságát Heideggerrel szemben. 1933. május 4-én írt levelében tanítványának, Dietrich Mahnkének, Heidegger „nagyon teátrális" belépését a náci pártba így nevezi: „a tökéletes lezárása ennek a feltételezett bensőséges filozófusi barátságnak."[358] Ezt az előző néhány évben Heidegger egyre nyilvánvalóbb antiszemitizmusa kísérte, beleértve lelkes zsidó tanítványait és egyetemi kollégáit is.

Heidegger antiszemita volt? Bizonyosan nem a nácizmus ideológiai őrületének értelmében. Jelentőségteljes, hogy sem előadásaiban és filozófiai írásaiban, sem pedig politikai beszédeiben és röpirataiban nem találhatók antiszemita vagy rasszista megjegyzések. Így amikor Heidegger a május elsejei ünnepségek előtt kiadott körlevelében „új szellemi világ építését a német nép számára" nevezte „az óra parancsának", nem akart kizárni ebből a feladatból senkit, aki hajlandó együttműködni.

---

[355] Uo.

[356] Uo. 176.

[357] Uo.

[358] Uo. 177.

Heidegger nácizmusa döntéselvű volt. Számára nem a származás, hanem a döntés számított. Terminológiájában az embert nem a „belévetettsége”, hanem a „terve” alapján kell megítélni. E tekintetben még arra is képes volt, hogy segítsen nehéz helyzetbe került zsidó kollégáinak. Amikor Eduard Fraenkel, az ókori filológia professzora, és Georg von Hevesy, a fizikai kémia professzora elbocsátásra kerültek volna, mert zsidók voltak, Heidegger egy levélben megpróbálta ezt megakadályozni az Oktatási Minisztériumnál. Taktikai érvként azt hozta fel, hogy e két zsidó professzor elbocsátása, „akiknek rendkívüli tudományos tekintélye kétségtelen”[359], különösen káros lenne egy „határvidéki egyetemnek”[360], amelyre különösen figyelnek a külföldi kritikus szemek. Ráadásul mindkét férfi a „jobb fajtájú zsidók” közé tartozott, „példamutató jellemű emberek”. Mindkettőjük kifogástalan magatartásáért kezeskedni tudott, „amennyire emberileg lehetséges előre látni ezeket a dolgokat”[361]. Fraenkelt Heidegger közbenjárása ellenére elbocsátották, míg Hevesy egyelőre maradhatott.

Heidegger a zsidó asszisztense, Werner Brock érdekében is fellépett. Bár nem tudta őt az egyetemen megtartani, sikerült számára egy kutatói ösztöndíjat biztosítania Cambridge-ben, Angliában.

1945 után Heidegger rámutatott arra, hogy abban az időben kiállt a zsidó tudósok mellett, valamint arra a tényre, hogy hivatala átvételét követő néhány napon belül kockáztatta a konfliktust a náci diáksággal azáltal, hogy megtiltotta az antiszemita „Az antinémet szellem ellen” plakát kifüggesztését az egyetemen. Ezek a viselkedési minták Heidegger tartózkodását mutatják a nyers vagy ideologikus antiszemitizmussal szemben.

1933 elején, közvetlenül emigrációja előtt Hannah Arendt levelet írt Heideggernek. Bizonyos hírek jutottak a fülébe. Igaz volt-e, „hogy kizárta a zsidókat a szemináriumairól, nem köszöntötte zsidó kollégáit a campuson, elutasította zsidó doktoranduszhallgatóit, és antiszemitaként viselkedett?”[362] Elzbieta Ettinger a kapcsolatukról szóló beszámolójában így parafrazálja Heidegger válaszát. Dühös hangnemben felelt, ez volt utolsó levele Arendthez egészen 1950-ig: „Egyenként sorolta azokat a szívességeket, amelyeket a zsidóknak tett – hogy elérhető volt a zsidó hallgatók számára, akiknek nagylelkűen adta idejét, bár ez zavarta a saját munkáját, ösztöndíjakat szerzett nekik, és megbeszélte velük a disszertációikat. Ki fordul hozzá vészhelyzetben? Egy zsidó. Ki ragaszkodik hozzá, hogy sürgősen megbeszélje vele a doktori fokozatát? Egy zsidó. Ki küld neki terjedelmes munkákat sürgős bírálatra? Egy zsidó. Ki kéri a segítségét ösztöndíjak megszerzésében? Egy zsidó.”[363]

Teljesen függetlenül attól a ténytől, hogy amit Heidegger itt „szívességeknek” nevez, hivatalos kötelességei közé tartozott, az indoklása világossá teszi, hogy valóban „éles vonalat húzott a németek és a német zsidók, önmaga és a német zsidók, valamint kollégái és diákjai”[364]

---

[359] Uo. 207.

[360] Uo. 108.

[361] Uo.

[362] E. Ettinger, Hannah Arendt – Martin Heidegger, 35.

[363] Uo. 35-36.

[364] Uo. 36.

közé, és ezenfelül arra is utal, hogy az egyetemi zsidókat tolakodónak tartotta. Egy 1989-ben felfedezett levél, amelyet Heidegger 1929. október 20-án írt Victor Schwornernek, a Német Tudományért Felelős Szükségbizottság (egy ösztöndíjakat adományozó szervezet) ügyvezető elnökének, feltárja, hogy Heidegger osztozott abban a „versengő antiszemitizmusban" (a kifejezést Sebastian Haffner alkotta)[365], amely akkoriban széles körben elterjedt volt az akadémiai körökben. Heidegger így ír: „Sürgető szükség van rá, hogy emlékezzünk: választás előtt állunk, vagy valódi, őshonos erőket és nevelőket hozunk be a német szellemi életünkbe, vagy végül átengedjük azt a növekvő judaizációnak, tágabb és szűkebb értelemben egyaránt."[366]

A „versengő antiszemitizmus" alapvetően a zsidók asszimilációjának elutasítását jelentette, ehelyett továbbra is különleges csoportként azonosították őket, és ellenezték azt a tényt, hogy a kulturális életben a teljes népességhez viszonyított arányukat meghaladóan domináns pozíciót foglaltak el. Ebben az összefüggésben Max Müller arról számol be, hogy egy 1933 előtti beszélgetésben Heidegger rámutatott: „eredetileg csak két zsidó orvos dolgozott a belgyógyászati tanszéken, és végül már csak két nem zsidó volt ott található. Ez bizonyos mértékig bosszantotta őt."[367]

Ezért aligha meglepő, hogy amikor Heidegger a Zsidó kollégái, Hevesy és Fraenkel érdekében a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztériumhoz fordult, kifejezetten elismerte „az Állandó Közszolgálat Helyreállításáról szóló törvény betű szerinti végrehajtásának szükségességét."[368]

A kulturális területen az antiszemitizmus versengése általában magában foglalja egy bizonyos „zsidó szellem" feltételezését. Ám ez a zsidó szellem, amelytől óvakodni kellene, Heidegger számára nem létezik. Valójában ő mindig ellenezte az efféle „szellemi" antiszemitizmust. Az 1930-as évek közepén tartott egyik előadásában megvédte Spinozát, kijelentve, hogy ha az ő filozófiája „zsidó", akkor Leibniztől Hegelig minden filozófia zsidó lenne. Ez a „szellemi" antiszemitizmus elutasítása annál is meglepőbb, mivel Heidegger általában szívesen hangsúlyozza a filozófia *német* elemét, szembeállítva azt a franciák racionalizmusával, az angolok utilitarizmusával és az amerikaiak technológiai megszállottságával. De ellentétben harcostársaival és riválisaival, Krieckkel és Baeumlerrel, Heidegger soha nem használta ezt a „német elemet" a filozófiában a „zsidó" elemtől való megkülönböztetésre.

Karl Jaspers, amikor 1945-ben Heidegger antiszemitizmusáról kérték a véleményét, arra a következtetésre jutott, hogy az 1920-as években Heidegger nem volt antiszemita. „E kérdés tekintetében nem mindig tanúsított kellő körültekintést. Ez azonban nem zárja ki annak lehetőségét, hogy – amint feltételeznem kell – más esetekben az antiszemitizmus ellenkezett a lelkiismeretével és az ízlésével."[369]

Bizonyára az ő fajta antiszemitizmusa nem volt oka annak, hogy csatlakozzon a náci mozgalomhoz. Másfelől, a náci antiszemitizmus (hamarosan nyilvánvalóvá váló) brutalitása sem

---

[365] S. Haffner, Hitler jelentése, ford. E. Osers, 91.

[366] A DieZeit 52. száma (1989. december 22.), kiadta Ulrich Sieg.

[367] M. Muller, „Martin Heidegger: Egy filozófus és a politika", 204.

[368] H. Ott, Martin Heidegger, 207.

[369] BwHJ, 271. Angol fordítás: R. Wolin (szerk.), A Heidegger-vita, 148. oldal.

tántorította el a mozgalomtól. Nem támogatta annak tetteit, de elfogadta őket. Amikor 1933 nyarán náci diákok megrohamozták egy zsidó diákszövetség épületét, és olyan erőszakosan jártak el, hogy az ügyészség nem kerülhette el a nyomozás megindítását, és ennek kapcsán információt kért Heidegger rektortól, ő nyersen megtagadta a további vizsgálatot arra hivatkozva, hogy a rajtaütésben résztvevők nem mind voltak diákok.[370]

Amikor Elisabeth Blochmannt, akit a Folyamatos Közszolgálat Helyreállításáról szóló törvény értelmében, mivel félig zsidó volt, elbocsátották állásából, levelet írt Heideggernek, segítségét kérve. Heidegger megígérte, hogy közbenjár érdekében Berlinben – mint kiderült, sikertelenül –, de még ebben a személyes kapcsolatban sem, ahol nem volt szükség taktikai megfontolásokra, fejezte ki felháborodását ezekkel az intézkedésekkel szemben. Blochmann iránti együttérzését úgy fejezte ki, mintha az csupán szerencsétlenséget szenvedett volna el. Úgy tűnik, sosem jutott eszébe, hogy saját cselekedetei, amelyek beolvadtak a forradalom kollektív tetteibe, barátnője ellen is irányultak, aki kétségbeesetten írt neki: „Nagyon nehéz napok vannak mögöttem, sosem képzeltem, hogy valaha is ennyire kitaszított lehetek. Talán túl naivan éltem a szellem és érzelem mély hovatartozásának biztonságában – így eleinte teljesen tehetetlen és kétségbeesett voltam” (BwHB, 64). Heidegger pedig így válaszolt neki: „Bármikor teljes mértékben rendelkezésére állok kívánságaival és szükségleteivel kapcsolatban” (1933. október 16., BwHB, 77).

Hannah Arendt, Elisabeth Blochmann, Karl Löwith – Heidegger legszűkebb körének tagjai – kénytelenek voltak elhagyni Németországot, de ez mégsem gyengítette az ő „akaratközösségét” a nemzetiszocialistákkal. Úgy érezte, hogy a mozgalomhoz tartozik, még akkor is, amikor szülővidékén már felállították az első koncentrációs táborokat, a zsidó diákokat brutálisan megtámadták, és a városban elkezdték terjeszteni az első tiltólistákat. És amikor Heidegger végül megfogalmazta első óvatos kritikáját a hivatalos politikával szemben, azt nem az antiszemitizmus miatti felháborodása váltotta ki, hanem az, hogy felháborította a régi polgári erőknek tett engedmények politikája.

Ami Hannah Arendt fülébe jutott 1933 elején – hogy Heidegger visszahúzódik zsidó kollégáitól és zsidó diákjaitól –, és amit válaszában tagadott, a következő hónapokban valójában be is következett. Attól a pillanattól kezdve, hogy rektor lett, megszüntette a személyes kapcsolatot zsidó kollégáival, és többé nem avatott fel egyetlen zsidó diákot sem. Ehelyett kollégáira bízta őket. „Heidegger azt akarta, hogy zsidó tanítványai megkapják a doktorátust, de ne tőle” – írta Müller.[371] Wilhelm Szilasinak, egy zsidó tudósnak, aki barátja volt, ezt mondta: „A jelenlegi helyzetben meg kell szakítanunk a kapcsolatot.”[372]

Heidegger megszakította a kapcsolatát Edmund Husserllel is. Az a hír, miszerint megtiltotta régi tanárának és barátjának, hogy belépjen az egyetemre és a könyvtárba, pontatlan. De ő maga egyetlen lépést sem tett, hogy saját kezdeményezésére áttörje Husserl növekvő elszigeteltségét. Heidegger katolikus tanszéki kollégája, Martin Honecker volt az, aki fenntartotta a kapcsolatot, és a „közvetítőn”, Max Mülleren keresztül rendszeresen továbbította Edmund Husserlnek a

---

[370] Lásd Farias, Heidegger és a nácizmus, 114–115.

[371] M. Muller, „Martin Heidegger: Egy filozófus és a politika,” 205.

[372] Idézve ugyanott

„filozófiai szeminárium üdvözleteit”, valamint az intézetben történtekről szóló információkat. Husserl, ahogyan Max Müller felidézi, „olyan volt számomra, mint egy bölcs”, mert nem érdeklődött a mindennapi ügyek iránt, jóllehet a kor politikája állandó fenyegetést jelentett számára, mint zsidó számára, és zsidó felesége számára is. Mintha nem is tudott volna erről a fenyegetésről, vagy egyszerűen nem lett volna hajlandó tudomást venni róla.”[373] Husserlt az intézeti ügyek kevéssé érdekelték, de mindig szívesen hallott Heideggerről. 1933-as kezdeti felháborodása után, amit „árulásának” tartott, véleménye idővel enyhült: „Kétségtelenül ő a legtehetségesebb mind közül, akik valaha a körömhöz tartoztak” – mondta Müllernek.[374]

Amikor Edmund Husserl 1938-ban, magányosan meghalt, és április 29-én elhamvasztották, a Filozófia Tanszékről Gerhard Ritter kivételével senki sem volt jelen. Martin Heidegger sem vett részt, de ő ágyban fekvő beteg volt. Aznap este Karl Diehl közgazdász tartott megemlékező beszédet Husserlről egy kis kollégiumi összejövetelen. Diehl ezt a kört úgy nevezte: „a tisztességes emberek kara.”[375]

Az 1940-es évek elején Heidegger, a kiadói sürgetésére, kénytelen volt visszavonni a *Lét és idő címlapján Husserlnek szóló ajánlást.* Egy a lábjegyzetekben rejtve maradó köszönetnyilvánítást azonban megtartott.

De térjünk vissza 1933-hoz. Rektori beszédében Heidegger egy korszakos törés, az emberiség történetének második kezdetének színterét vázolta fel. Mindenkit meghívott arra, hogy legyen tanúja vagy szereplője a Lét történetének gigantomachiájában zajló döntő tettnek. Az ő esetében azonban ez nem sokkal többhöz vezetett, mint a harc az *Ordinarien-Universität ellen,* vagyis az egyetem ellen, ahol a rendes professzoroknak volt döntő szavuk. Később Heidegger ezt írta Jaspersnek: „Álmodtam, és alapvetően csak arra az egyetemre gondoltam, amely a szemeim előtt lebegett” (1950. április 4., BwHJ, 200).

Ez az új egyetemért folytatott küzdelem bizonyos hasonlóságot mutat az 1967-es diáklázadással. Heidegger hangsúlyozza hűségét az ifjúsági mozgalomhoz; úgy jelenik meg, mint a forradalmi diákok élcsapata, akik „menetben vannak.” Heidegger térdnadrágban és kigombolt nyakú ingben tűnik fel, szemben az akadémiai talárok alatti fásultsággal. Heidegger a náci diákbizottságok kártyáját játssza ki a professzorokkal szemben, és támogatja az asszisztensek függetlenségét. Ez a *Privatdozenten,* a fizetés nélküli docensek órája, akiknek most felcsillannak a reményei. Heidegger külön hangsúlyt fektet arra, hogy minden kiszolgáló személyzetet bevonjon a konzultációkba.

Heidegger nem volt annyira elbizakodott, hogy azt gondolja, „vezetni tudná a Führert” – ahogy Jaspers később állította –, de az egyetemi politika területén mindenképpen vezető szerepre tört a teljes professzorok uralma elleni küzdelemben. Az 1933 júniusában tartott Akadémiai Szövetség ülésén a náci egyetemi tanárok csoportja, amelyben Heidegger vezető pozícióra tartott igényt, elérte, hogy a szövetség régi vezetősége lemondjon. Az ezt követő rektori konferencián Heidegger az egyesület feloszlatását sürgette. Emellett Freiburgot a nemzetiszocialista egyetemi átalakítás „előretolt állásának” kellett volna nyilvánítani, és ebben az esetben Heidegger valóban

---

[373] M. Müller, „Emlékezések Husserlről,” 37.

[374] Uo. 38.

[375] H. Ott, „Edmund Husserl és a Freiburgi Egyetem,” 102.

a német egyetemek egyfajta führere lehetett volna. Megvolt hozzá a szükséges ambíciója. De nem tudott érvényesülni a többi rektorral szemben. A náci frakció ezután tiltakozásul kivonult. Mivel az országos szinten folytatott tevékenysége nem hozta a remélt sikert, Heidegger elhatározta, hogy legalább regionális szinten példát mutat. Ma már kétségtelen, hogy 1933 nyarán részt vett a badeni egyetemi reform kidolgozásában, amely 1933. augusztus 21-én lépett életbe. Baden így lett az első német tartomány, ahol az egyetemeknek a führer-elv szerinti igazítása megvalósult.

Heidegger számára a professzorok korábbi hatalmuktól való megfosztása a polgári idealizmus és a pozitivista tudományágak modern szelleme elleni küzdelmének folytatását jelentette. Ez a motívum a későbbiekben, az 1967-es diáklázadásban is visszatért. Azok az emberek, akik ellen Heidegger ekkor harcolt, az 1967-es diákok által később „idióta specialisták" nevet kapták. Az 1967-es kritika szerint a polgári társadalom a tudományok iránti érdeklődést a társadalom iránti érdektelenségként támogatta. Heidegger is erről, a tudomány társadalmi egészéért való felelősségéről beszél, bár más szavakkal: „A német nemzet számára egy új szellemi és lelki világ felépítése lett most a német egyetemek legfontosabb feladata. Ez a legmagasabb rendű 'nemzeti munka'."[376]

Az 1967-es diákmozgalom egyik célja a „kézi és szellemi munka közötti megosztottság megszüntetése" volt. Ez volt Heidegger célja is. 1933. november 25-én, a beiratkozási ünnepségen programbeszédet mondott „A német diák mint munkás" címmel. Heidegger, Ernst Jünger 1932-ben megjelent *A munkás című esszéjének megfogalmazásait visszhangozva,* a művelt rétegek arroganciája ellen polemizált. Egy diáknak nem szabad pusztán saját hasznára vagy karrierje érdekében szellemi kincseket gyűjtenie, hanem fel kell tennie magának a kérdést: hogyan tudná legjobban kutatását és tudását népe szolgálatába állítani. „Az ilyen szolgálat adja meg az igazi bajtársiasság eredetének alapélményét." A diáknak tanulmányaira egyszerűen „munkaként" kell tekintenie, és ténylegesen segítenie is kell – például az aratásnál, a freiburgi környék fejlesztési munkálatain, a „polgári konyhán" és így tovább. „A nemzetiszocialista állam munkásállam" – jelenti ki Heidegger, és a diákoknak, mindegyiknek a maga helyén, kutatásukkal és tudásukkal, „szolgálatban" kell tekinteniük magukat.

Meglepő, hogy Heidegger, aki addig mindig is arra törekedett, hogy a valódi tudományosság és filozófia szellemét megőrizze minden hasznossági vagy gyakorlati szempontól függetlenül, most a tudományosság nemzeti célokra való eszközzé tételét sürgeti. Korábban a filozófia „értékekre" való irányultságát a polgári idealizmus „haldokló fázisaként" gúnyolta; most pedig a nemzeti önérvényesítés értékeit ássa elő, hogy annak nevében és filozófiai felhatalmazással „készséget a legvégső áldozatra" és „bajtársiasságot a végsőkig" követeljen. Mindez konkrétan megjelenik 1933. november 11-én, a Lipcsei Német Tudomány Adolf Hitler melletti demonstrációján mondott beszédében, ahol filozófiai axiómája így szólt: a lét minden „ős-követelése" az, „hogy megőrizze és megmentse a saját lényegét" (5,149).

Először is elmagyarázza az előtte összegyűlt munkásoknak, mit jelent az, hogy ott vannak előtte. Már puszta jelenlétükkel is segítenek „felépíteni és megerősíteni népünk új jövőjét."[377] Azonban most sajnos munkanélküliek voltak – jó alkalom Heidegger számára, hogy óvatosan

---

[376] Idézve H. Ott, Martin Heidegger, 170.

[377] Idézve V. Farias: Heidegger és a nácizmus, 217.

bevezesse az első filozófiai kifejezéseket azzal, hogy nehéz helyzetüket úgy írja le, mint „nem képesek a *Dasein-ra.” Csak akkor válnának „képessé a Dasein-ra”, ha képesek lennének szolgálni az államot és a nemzetet*, mint egészet. A munka biztosítása ezért a nemzeti állam első feladata volt. A második feladata a tudás biztosítása. „Népünk minden munkásának tudnia kell, miért és milyen célból van ott, ahol van.”[378] Csak így válhat az egyén „gyökeret eresztetté a nép teljességében és a nép sorsában.”[379] Heidegger azonban nem hagyhatja, hogy a munkanélküliek a Lét-egész kérdésességében álljanak, mint a *Volksgenosse* számára szükséges tudás egyik formájában, és mivel nem kívánja felhívni azok figyelmét saját „odavetettségükre”, valamilyen konkrét segítséget kell felajánlania és nyújtania. Ez a beszéd elárulja, milyen nehézségei vannak ezzel. Nem találja a megfelelő szavakat, ezért arról beszél, amit tudniuk kell, tudniillik „hogyan jött össze ez a nép, mi történik a német nép segítésére ebben a nemzetiszocialista államban [tudniuk kell] a jövőbeli egészség *[Gesundung]* jelentését a néptest szempontjából ... és hogy az állami urbanizáció mit hozott a német férfiaknak.”[380] Ilyen tudással a előtte álló munkanélküliek „német férfiakká válhatnak, tisztákká és eltökéltekké.”[381] A tudásszolgáltatók az egyetemről ebben segítenék őket, és örömmel tennék ezt. Mert a tudósok tudták, hogy ők maguk is *Volksgenossenné válhatnak*, ha elviszik tudásukat a munkás emberhez. A kéz és a fej egysége volt az igazi valóság. „Ez a munkakeresési akarat az igazi tudásszerzés; ennek az akaratnak kell számunkra a legbensőbb bizonyosságnak lennie, és soha nem ingadozó hitnek.”[382] Ez a hit azonban támogatást nyer „Vezérünk kiemelkedő akaratában.”[383] Heidegger a beszédét a *„Heil Sieg!” felkiáltással zárta.*

November 30-án, a tübingeni diákság előtt tartott beszédében Heidegger a „új valóság meghódításának” folyamatát úgy írja le, mintha az egy műalkotás létrehozása volna. Itt volt az ideje, hogy elhagyják a hagyományos egyetem terét, amely immár csak „az üres állam üres szigete” volt. De aki harcolt, az mintegy egy születőben lévő műalkotáson belül volt. Megkapta a *Dasein* teljességét, és „társtulajdonosa lett a nemzet igazságának az ő államában.”[384]

A filozófiai ekszтázist felváltotta a népközösség misztikuma. A filozófia mint magányos gondolkodás és kérdezés ideiglenesen félre van téve. De magától értetődik, hogy az egész ügy filozófiai marad, mert Heidegger filozófiailag hagyja magát elbűvölni a mozgalomtól – és sikerül másokat is elbűvölnie. Az egyik akkori elbűvölt így emlékezik vissza: „Amikor Heidegger beszélt, mintha pikkelyek hullottak volna le a szememről.”

Egy projekt, amely különösen közel állt Heidegger szívéhez, a **Wissenschaftslager**, vagyis a **Tudományos Tábor** volt. Először 1933. június 10-én vetette fel ezt az ötletet a Német Diákszövetség Tudományos Hivatalának berlini képzési szemináriumán. A tábort egyfajta

---

[378] Uo. 128.

[379] Uo.

[380] Uo.

[381] Uo. 129.

[382] Uo. 140

[383] Uo.

[384] Uo.

cserkésztábor és platóni akadémia keverékének szánta: **egy ideig együtt élni, együtt dolgozni, együtt gondolkodni a szabad természetben**. A tudománynak újra fel kellett ébrednie a „természet és történelem élő valóságára"; le kellett győzni a kereszténység „terméketlen ideológiai foglalatosságát" és a „pozitivista tényhalmozást".[385] A résztvevőknek meg kellett nyílniuk a *Dasein új erői előtt.* Ez volt a projekt. A tábort 1933. október 4. és 10. között valósították meg, a Todtnauberg alatti kunyhó közelében. Az egyetemről zárt menetoszlopban indultak. Heidegger első kísérletéhez egy szűk kört választott ki adjunktusokból és diákokból, és ő maga készítette el a „színpadi utasításokat": „A társaság gyalog halad a célállomásra… SA vagy SS szolgálati egyenruhát kell viselni; a Stahlhelm egyenruhája (karszalaggal) szintén viselhető."[386] A napi program reggel 6 órakor ébresztővel kezdődött, és este 10 órakor takarodóval ért véget. „A tábor valódi munkája annak átgondolása lesz, miként küzdhetünk a jövő német szellemiségű egyetemének megteremtéséért."[387] A munkacsoportok és előadások témáit, amelyeket Heidegger írt elő, az egyetemi ügyek, a szakcsoportok szervezése, a nemzetiszocialista egyetemi reform, a vezérelv és hasonlók alkották. A legfontosabb azonban Heidegger szerint „a megfelelő légkör és hozzáállás megteremtése volt a zajló forradalomhoz." Heidegger fiatalokat akart vinni a békés Todtnaubergbe, hogy tábortüzeket rakjanak, együtt étkezzenek, beszélgessenek, gitárkísérettel énekeljenek – de a projektet úgy hirdette meg, mintha ellenséges területre vonulnának, ahol veszélyekkel kell szembenézniük: „A tábor sikere attól függ, mennyi új bátorságot tudunk összegyűjteni… a hűségre, áldozatra és szolgálatra való akaratunk erejétől."[388] Az egyetlen igazi veszély az volt, hogy Heidegger nevetségessé teszi magát, és az egész nem lesz más, mint egy szokványos tábor, amelynek résztvevői valójában már túl voltak a kiscserkész-korosztályon. Heinrich Buhr, az egyik résztvevő, beszámolt róla, hogy Heidegger lenyűgözően beszélt a tábortűznél a kereszténység általi „világleértékelésről, világmegvetésről és világtagadásról"[389], és dicsérte a „létezés bizonytalanságának nagy, nemes tudatát". Buhrt, aki később protestáns lelkész lett, Ernst Jünger *Kalandos szív*[390] című művére emlékeztette az élmény. Emelkedett esemény volt, egyeseknek talán megható is, de bátorságra nem volt szükség a túléléséhez. Romantikus volt, de nem veszélyes. Egy bizonyos kellemetlenséget Heidegger hű követőinek és egy heidelbergi SA-barnainges diákcsoportnak az intrikája okozott, akik a saját katonai szellemiségüket és militáns antiszemitizmusukat állították szembe az Ifjúsági Liga hagyományával. Heidegger 1945-ös önigazolásában, a denácifikációs eljárás során ezt politikai konfliktussá nagyította: „A heidelbergi csoport utasítást kapott a tábor szétverésére" – írta.

A viták során Stadelmann magántanár, Heidegger egyik követője, parancsára elhagyta a tábort. Hugo Ott felfedezte a Stadelmann és Heidegger között a történtekről folytatott levelezést.

---

[385] Idézi: H. Ott, Martin Heidegger, 226.

[386] Uo. 229.

[387] Uo.

[388] Uo.

[389] Uo.

[390] H. Buhr, „A világi teológia," 53; idézi H. Ott, Martin Heidegger, 227.

Az embernek az a benyomása támad belőle, mintha valami rendkívül drámai esemény történt volna egy lovag és fegyverhordozója között, amely hűséget, önfeláldozást, árulást, aljas cselekedeteket, bűnbánatot és önsanyargatást foglalt magában. Heidegger ezt írta: „Azt hiszem, senki sem állta ki igazán a tábor próbáját. De mindenki nagy tudatossággal távozott, hogy a forradalom még nem ért véget. És hogy az egyetemi forradalom célja az SA-hallgató."[391] Stadelmann, aki nyilvánvalóan megbántódott, amiért Heidegger idő előtt kivonta őt a harcból, így írt: „Világosabban láttam, mint valaha, hogy a helyem a forradalom táborában van ... Fegyelmet fogok tartani – de többre vágytam, hittem az igazi hűség lehetőségében."[392] Heidegger így válaszolt: „Tudom, hogy most azon kell lennem, hogy visszaszerezzem a hűségedet, amely számomra ugyanolyan fontos marad, mint valaha."[393]

Az itt nyilvánvalóan érintett *Dasein* erők inkább egy férfiklub és cserkész jellegűek. Heidegger azonban képes felállítani egy színpadot, amelyen az összeesküvés, az intrika és a csoportok közötti feszültségek valami „nagynak" tűnnek; olyasminek, ami, ahogy Heidegger a rektori beszédében fogalmazott, „kiáll a viharban". Heidegger végül a saját maga által a valóságba vetített jelentések foglyává válik.

Visszanyeri gondolkodásának szabad mozgását, amikor már nem akar többé részt venni a népközösség egészének mint „összművészetnek" a munkájában, hanem ismét a művészetekhez és a filozófiához fordul. Ezeket végül is jobban tudta olvasni, mint a politikai valóságot. A forradalmi mozgalom valódi politikájában való *aktív* részvétellel túlzott követelményt támasztott önmagával szemben. Hamarosan ismét visszavonult a filozófiai gondolkodás viszonylag biztonságos keretei közé.

---

391 Idézi: H. Ott, Martin Heidegger, 232.

392 Uo. 223.

393 Uo. 234.

15

Heidegger küzdelme a mozgalom tisztaságáért

A filozófiának – mondta Heidegger – „uralnia” kell a korát. Ennek a követelménynek próbál megfelelni, amikor kiszakítja alapvető ontológiáját a megszokott rögzítettségéből.

Emlékezzünk rá, hogy a *Lét és idő* című művében az ember *Dasein*-ját egy alapvető síkon írta le, a történelmi differenciálódások és az egyéni életvonalak ellentmondásai alatt. Az unalom és a szorongás hangulatai, amelyeket az 1930-as évek eleji előadásaiban elemzett, szintén általában a világban-való-léthez kapcsolódtak, és nem az egyes *Dasein*-ok konkrét helyzeteihez.

Bár Heidegger időnként tárgyává tette a „lét-mással” fogalmát, gondolkodása mégis mindig az egyes emberre irányult – az emberre, a *Dasein-ra.* És az, amivel az ember szembesül, vagy amelyben magát találja, szintén az egyeshez igazodik – a világ, a „létező” *(das Seiende),* a „Lét” *(das Sein).*

Mégis, *az* ember és a teljes létező-egész, a szellem, a történelem között van egy másik birodalom, az a köztes tér, ahol az emberek sokaságban léteznek: a sokan, akik különböznek egymástól, különféle érdekeket követnek, tettekben találkoznak, és csak ekkor hozzák létre azt, amit politikai valóságnak lehet nevezni. Ez az egész szféra, amelynek ontológiai jelentősége az egyének sokféleségében és különbözőségében rejlik, Heidegger *Dasein*-panorámájában eltűnik. Csak kétféle *Dasein létezik: az autentikus és az inautentikus,* az Én és a Ők. Természetesen Heidegger nem tagadná, hogy az egyének *Dasein*-mintázatai különböznek, de ezek a különbségek számára nem jelentenek pozitív kihívást; nem tartoznak a lét alapvető feltételei közé. Az a tény, hogy együtt kell élnünk azzal, hogy olyan emberek vesznek körül minket, akik különböznek tőlünk, akiket nem értünk, vagy akiket túlságosan is jól értünk, akiket szeretünk vagy gyűlölünk, akik közömbösek számunkra vagy rejtélyesek, akiktől szakadék választ el vagy épp semmi sem – ez az egész lehetséges kapcsolatok univerzuma Heideggernél figyelmen kívül marad, és nem szerepel nála az „egzisztenciálék” között. Heidegger, az „ontológiai különbség” megalkotója, sosem fogalmazta meg a „különbség ontológiájának” gondolatát. Az ontológiai különbség a Lét és a létező megkülönböztetését jelenti. A különbség ontológiája pedig azt jelentené, hogy elfogadjuk az emberek közötti eltérések filozófiai kihívását, és az ebből fakadó nehézségeket vagy lehetőségeket.

A filozófiai hagyományban régóta fennáll az a misztifikáció, hogy mindig csak az emberről van szó, noha az emberek szükségszerűen többes számban fordulnak elő. A filozófiai színpad szereplői Isten és Ember, Én és a Világ, az *ego cogito és a res extensa;* most pedig, Heideggernél, a *Dasein* és a Lét. Heidegger *Dasein*-ról szóló beszéde is feltételezi – ha csak a nyelv sugallatával is – mindannak az azonosságát, ami *Dasein. A Dasein „ki van téve” a „mindenségben-lévőnek*”, állítja Heidegger. Kezdetben azonban az egyes *Dasein az őt körülvevő más emberek világának van kitéve (der anderen daseienden Menschen).*

Ahelyett, hogy figyelembe venné az emberek világának alapvető sokféleségét, Heidegger a kollektív egyes számhoz – a nemzethez – menekül. És ezt a nemzeti egyes számot az Önmagában-lét egzisztenciális eszménye alá helyezi, egy olyan eszmény alá, amely „hitelesen” az egyénből fejlődött ki, aki önmagára volt utalva. „Minden *Dasein ősi követelménye,* hogy

megőrizze és megmentse saját lényegét" – ezt Heidegger kifejezetten átruházza a nemzetre 1933. november 11-én, Adolf Hitler lipcsei Német Tudományi Bemutatóján, mondván, hogy a nemzetnek „meg kell őriznie és meg kell mentenie a saját lényegét." És mi fenyegeti ezt? A Versailles-i békeszerződés megaláztatása, a korábban német területek elcsatolása és a jóvátételek. Melyik szervezet szentesíti ezt az igazságtalanságot? A Nemzetek Szövetsége. Ezért volt helyes, hogy Adolf Hitler bejelentette Németország kilépését a Nemzetek Szövetségéből, és most – egy népszavazás révén (összekapcsolva a Reichstag egységes, közös listás választásával) – utólagos jóváhagyást szerzett ehhez a lépéshez. Ezt a politikai manővert Heidegger a hitelesség filozófiájával szentesítette, amelyet az egyénről a nemzetre helyezett át – a „*Dasein ősi követelménye."*

Heidegger 1933. novemberi beszéde a nemzeti alapvető ontológia alkalmazása volt. Az 1934 nyarán tartott „Logika" előadásaiban – amelyek eddig csak csonkított, korabeli feljegyzésekből ismert formában jelentek meg – Heidegger kifejezetten reflektált a „mienkség" *(Je-meinigkeit) „miénkséggé" (Je-unsrigkeit) való átalakulására.* „Az Önmagam" – érvelt – „nem az 'Én' megkülönböztető meghatározása." Ami fontos, az a „mi-magam". Az „én-magamért" való törekvésben az egyén elveszíti a talajt a lába alól; „az Önmagam elveszettségében áll", mert rossz helyen, az elszigetelt „Én"-ben keresi az Önmagát. Csak a „Mi"-ben található meg, még ha nem is minden emberi összejövetel – „egy tekeegyesület, egy rablóbanda" – jeleníti meg ezt a Mit. A hitelesség és a hiteltelenség megkülönböztetése a Mi szintjén is létezik. A hiteltelen Mi a Ők, a hiteles Mi pedig a nemzet, amely egy emberként lép fel. „A nemzeti egész tehát: ember nagyban" (L, 26 sk.).

Az autenticitás pátosza a *Lét és idő*-ben a magány volt. Ha a nemzet a *Dasein kollektív egyes számává válik,* akkor ez a magány eltűnik a nemzet baljós egységében. Heidegger azonban vonakodik elhagyni az egzisztenciális pátoszt, ezért olyan színpadot választ, amelyen egy egész nemzet mutatkozhat meg elszánt magányában. A német nemzet magányos a többi nemzet között. Túl messzire merészkedett forradalmával, bele a „mindenségben-lévő" bizonytalanságába. Ez ismerős terep a rektori beszédéből: a nemzet az üres Zarathustra-i ég alatt haladt előre, egy közösség, amely elindult, hogy jelentést adjon a jelentésnélküliség közepette, egy nemzet, amely alakzatokban, kíséretekben, szövetségekben szerveződik. A német nemzet, a metafizikai nemzet.

Hannah Arendt volt az – Heideggernek válaszul –, aki kidolgozta, hogy mi is a valódi politikai gondolkodás. Ez a „különbözők együtt- és egymás-mellett-létéből"[394] ered, és ellenáll annak a kísértésnek, hogy az események történelmi kavargását gnosztikus módon elmélyítse vagy túlmagasztalja egy „hiteles" történelemmé, amely aztán birtokolja azt az automatizmust és logikát, ami mindig is hiányozni fog a valós történelem káoszából, mivel az végtelen számú metsződő történetből áll. Heidegger a politikai gondolat helyett csupán a történelem ilyen gnosztikus felfogásához jutott el. Ez nem lett volna akkora gond, ha észrevette volna, hogy hiányoznak nála a politikai fogalmak. Nem az tette politikai cselekedeteit abban a néhány hónapban veszélyessé, hogy apolitikus ember volt, hanem az, hogy ezt nem vette észre, és ezért összekeverte a történelem gnosztikus ismeretét a politikai gondolkodással. Ha történelmi gnosztikusként kidolgozta volna „hiteles" történeteit anélkül, hogy „politikát" akart volna csinálni belőlük, megmaradt volna annak a filozófia művészének, aki volt. Azonban a forradalom

[394] Hannah Arendt, Mi a politika? 9.

sodrásában megpróbált a filozófia politikusává válni. Így áll a napfordulói máglyánál, és szól azokhoz, akik mélyen meghatódva hallgatják: „Múlnak a napok, ismét rövidülnek. De egyre nő a bátorságunk, hogy áttörjük a közelgő sötétséget. Soha nem szabad megvakulnunk a küzdelemben. Láng, taníts és világosíts meg minket, mutasd az utat, ahonnan nincs visszatérés! Láng, gyulladj fel; szívek, égjetek!”

A freiburgi professzorok többsége úgy tekintett rektorukra, mint egy elszabadult radikális látnokra. Időnként komikusnak is tartották. Elmesélték a történetet, hogy néhány diák, élükön Stieler filozófia-*dozent*tel és volt sorhajóhadnaggyal, fakardokkal gyakorlatozott egy téglagyár agyaggödrében, amikor Heidegger autóval odaérkezett és kiugrott. A több mint két méter magas Stieler tisztelegve állt meg a zömök termetű Heidegger előtt, és szabályos katonai jelentést tett. Heidegger, aki a háborúban csupán postai cenzúrában és egy meteorológiai megfigyelőállomáson szolgált, mint egy parancsnok, hivatalosan fogadta a jelentést és tisztelgett. Ilyenek voltak Heidegger harci jelenetei.

1933 szeptemberében Heidegger egy tanszéki ajánlatot kapott a Berlini Egyetemtől, majd októberben a Müncheni Egyetemtől is. Victor Farias kutatta ezeknek a meghívásoknak a hátterét, és Farias szerint mindkét meghívás az érintett karok ellenállása ellenére született. Berlinben Alfred Baeumler nagyon határozottan támogatta Heideggert, és szakértői véleményében „filozófiai géniusznak”[395] nevezte. A müncheni tárgyalásokkal párhuzamosan Heidegger rámutatott, hogy Berlin egy „különleges politikai feladattal” járó professzori állást ígért neki; érdeklődött, hogy Münchenben is hasonlóan bevonják-e az „egyetemi rendszer átalakításába”. A döntését attól tette függővé, hogy hol és hogyan tudná „legjobban szolgálni Adolf Hitler munkáját.”[396] Heideggerrel szemben két irányból érkezett ellenállás: a konzervatív professzorok nem láttak semmiféle „pozitív” tanítást Heidegger filozófiájában, míg a keményvonalas náci ideológusok, mint Ernst Krieck és Erich Jaensch, nem láttak benne egyértelmű kiállást a nemzetiszocialista világnézet mellett.

Heidegger berlini és müncheni pályázatának hátterében keringett egy szakvélemény, amelyet Iaensch pszichológus, Heidegger marburgi időszakának egykori kollégája készített. Ebben Heideggert „veszélyes skizofrénnek”[397] írta le, akinek írásai pusztán „pszichopatológiai dokumentumok.” Heidegger gondolkodásának lényege zsidó jellegű volt, „talmudista-rabbinikus”, és ezért csodálták zsidó követői. Heidegger ügyesen a „nemzeti szocializmus tendenciáihoz” igazította „egzisztenciálfilozófiáját.” Egy évvel később, amikor Heidegger neve felmerült a Nemzeti Szocialista *Dozentenakademie igazgatói posztjára,* Jaensch második szakvéleményt készített. Ez figyelmeztetett Heidegger „skizofrén zagyvaságaira, a mélység látszatát keltő banalitásokra.”[398] Jaensch azt írta, hogy Heideggernek egyszerűen „veleszületett hajlama van a forradalomra”, és várható volt, hogy „amely napon nálunk a forradalom véget ér”, valószínűleg „már nem a mi oldalunkon lesz, hanem átáll az ellenfélhez.”[399] Ernst Krieck, aki a

---

[395] Victor Farias, Heidegger és a nácizmus, szerk. J. Margolis és T. Rockmore, 163.

[396] Idézve: uo., 164.

[397] Uo. 167.

[398] Uo. 204.

[399] Uo.

mozgalom „hivatalos” filozófusa szerepére törekedett, Heidegger álláspontját „metafizikai nihilizmusként” jellemezte. Iaensch-csel ellentétben Krieck 1934-ben nyilvánosan is megfogalmazta kritikáját a *Volk im Werden című folyóiratban,* amelynek ő volt a szerkesztője:

> Heidegger tanításának alapvető ideológiai hangnemét a gond és a szorongás fogalma határozza meg, amelyek mind a semmire irányulnak. Ennek a filozófiának a jelentése egyenesen ateizmus és metafizikai nihilizmus, olyan fajta, amelyet hazánkban korábban főként zsidó irodalmárok képviseltek – más szóval a német nép bomlásának és feloldódásának enzimje. A *Lét és idő-ben* Heidegger tudatosan és szándékosan a „mindennapiság” körül filozofál – nincs benne semmi a nemzetről és az államról, a fajról, vagy a Nemzetiszocialista ideológiánk bármely értékéről. Ha rektori beszéde hirtelen hősies hangot üt meg, akkor ez az 1933-as évhez való igazodás volt, amely teljes ellentmondásban áll a *Lét és idő* (1927) és a *Mi a metafizika?* (1931) alapállásával, azok gond-, szorongás- és Semmi-tanításával.[400]

A náci hatalmi apparátus policentrizmusa a tudománypolitikára és az ideológiai szférákra is kihatott. A bajor és a berlini oktatási minisztérium egyaránt igyekezett megszerezni Heideggert nemzetközi hírneve miatt. Szükségük volt egy kiemelkedő tekintélyre, és nem zavarta őket az a tény, hogy Heidegger „személyes nemzetiszocializmusa” a párttagok többsége számára érthetetlen maradt, sőt, gyanúsnak is tűnhetett. Krieck még azt a gyanút is megfogalmazta, hogy Heidegger a forradalmat a nihilizmussal és a szorongással kapcsolja össze, hogy végül a német nemzetet „az Egyház megmentő karjaiba”[401] terelje. Semmiképpen sem volt, érvelt, Heidegger alkalmas arra a feladatra, hogy „a mozgalom számára szellemi és erkölcsi magot teremtsen.”[402]

Walter Gross, a Náci Párt Faji Politikai Hivatalának vezetője, szintén Heidegger nemzetiszocializmus-felfogására gondolt, amikor 1936-ban egy feljegyzésében arra a következtetésre jutott, hogy a „hagyományos emberi józan ész, amely a szakmailag hozzáértő, faji és politikai szempontból kifogástalan tudósokban megnyilvánul, gyakorlatilag semmiféle elemet nem tartalmaz, amely hasznos lenne a nemzetiszocializmus számára.” Ezért bármiféle „politikai irányvonal” kijelölése az egyetemeken értelmetlen volt; sokkal inkább az lett volna a célravezető, ha a tudományok gazdasági és technikai hatékonyságát növelik. Gross azt javasolta, hogy az egyetemeket „depolitizálják”, hogy véget vessenek a rendes professzorok „kínos erőfeszítéseinek”, akik „nemzetiszocialistásdit játszanak”. A nemzetiszocialista ideológia kidolgozását és terjesztését inkább az illetékes pártszervekre kellene bízni, amelyek feladata lenne biztosítani, hogy nagyjából egy évtizeden belül egy „ideológiailag kifogástalan” tudósgeneráció vegye át a helyüket.

A nácizmus ideológiai hatalmi központjaiban Heideggert ezért úgy tekintették, mint aki „csak játszik a nemzetiszocializmussal.” Gross volt az, aki sürgősen figyelmeztette Alfred Rosenberg náci ideológus osztályát Heideggerrel kapcsolatban, amikor 1934 késő nyarán a pártban a neve felmerült egy náci *Dozentenakademie igazgatói posztjára*, amelyet a fiatal tudósok ideológiai képzésére kívántak létrehozni. Gross Iaensch és Krieck szakvéleményeire, valamint Heidegger freiburgi „tevékenységeiről” szóló kedvezőtlen belső jelentésekre hivatkozott.

---

[400] Idézve G. Schneeberger: Nachlese zu Heidegger, 225.

[401] Uo. 168.

[402] Idézve T. Laugstien: A német fasizmus filozófiai viszonyai, 49. oldal.

Mindezen ellenállás ellenére Heideggernek mégis felajánlották a professzori állást mind Münchenben, mind Berlinben. Végül azonban visszautasította az ajánlatokat. Hivatalosan és belföldi célokra azzal indokolta döntését, hogy még szükség van rá a freiburgi egyetemi reform során, és nincs megfelelő utód a rektori tisztségre. „Ha visszavonulok" – írta Elisabeth Blochmannak 1933. szeptember 19-én –, „Freiburgban minden összeomlik" (BwHB, 73).

A freiburgi egyetemen másként látták a dolgokat. A legtöbb professzor szerette volna, ha Heidegger inkább előbb, mint utóbb lemond hivataláról. Körleveleinek, felhívásainak és emlékeztetőinek katonás hangvételét senki sem kedvelte. Bár az oktatói kar többsége kész volt megbékélni az új politikai helyzettel, nem akarták, hogy a kutatás vagy az oktatás ennek áldozatul essen. A professzorokat leginkább az bosszantotta, hogy a szemináriumi vagy előadási időt az SA barnainges diákjai által szervezett félkatonai gyakorlatok és munkaszolgálatok vették el. Heidegger ezzel szemben nagy jelentőséget tulajdonított ezeknek; számára ezek a nemzetiszocialista forradalom új szellemének megnyilvánulásai voltak. Erik Wolf, akit Heidegger a jogi kar dékánjává tett, különösen buzgón akarta a jogi kart Heidegger elképzelései szerint átalakítani, hogy időt biztosítson a félkatonai gyakorlatokra és a munkaszolgálatra. E törekvései heves ellenállásba ütköztek a konzervatív beállítottságú jogászprofesszorok részéről. Csalódottan Wolf 1933. december 7-én be akarta adni lemondását Heideggernek. Lelki gyötrelmekről beszélt; kétségei voltak afelől, hogy ő a megfelelő személy a posztra, de – amint tisztelettel közölte Heideggerrel – döntését „Fenséged ítéletére bízom, amely mélyebb okokat ismer fel, amelyeket mások nem láthatnak, hogy megállapítsa, vajon azért nem sikerült hivatalom feladatait eredményesen ellátnom, mert képességeim elégtelenek… vagy mert az engem megbízó feladatok olyan fokú ellenállásba ütköztek, amelyet nem lehetett legyőzni."[403] Heidegger nem fogadta el a lemondását: „Az új alkotmány és a most vívott küzdelemnek éppen az a lényege, hogy mindenekelőtt az *én* bizalmamat élvezze, s ne annyira a karét."[404] Heidegger kötelességének érezte, hogy kiálljon hűséges, bár kissé megingott támogatója mellett, és ezért a karácsonyi szünetre a makacs oktatókat a következő emlékeztetővel küldte el:

> Amióta hivatalba léptem, meghatározó célom és végső törekvésem – amelyet csak fokozatosan lehet elérni – a tudományos oktatás radikális átalakítása a nemzetiszocialista állam dinamikájának és előírásainak megfelelően.[405] A pusztán formális átszervezése az egyetemi rendszernek – például az előadások témáinak „jelen körülményekhez" igazításával és átcsoportosításával – nemcsak hogy nem elegendő, hanem félrevezeti a hallgatókat és az egyetemi oktatókat a valódi feladatról. Az oktatói kar számára az előadások eltörléséből fakadóan felszabaduló időt minden áron a szemináriumok és előadások belső megújításáról való elmélyült gondolkodás szolgálatába kell állítani. Az egyetemek átalakítására való valódi, közös akaratból fakadó konfliktusok és ütközések számomra sokkal lényegesebbek, mint a kollégák teljes körű megelégedettsége, amikor valójában semmi nem történik, és a régi gyakorlatokat csupán elfedik. Hálás leszek minden – bármilyen kicsiny – segítségért, amely előmozdítja az egyetemek egészének ügyét. Ugyanakkor a kar és az egyes oktatók munkáját kizárólag aszerint fogom megítélni, hogy mennyire láthatóvá és hatékonnyá válik együttműködésük a jövő

---

[403] Idézi: H. Ott, Martin Heidegger, ford. A. Blunden, 239.

[404] Uo.

[405] Uo., 240; idézi még A. Schwan: Politikai filozófia Heidegger gondolkodásában, 219.

> céljainak elérésében. Világos, hogy csak a hajthatatlan akarat a ránk váró feladatok vállalására adhat értelmet és tartalmat jelenlegi erőfeszítéseinknek. Az egyén, bármilyen helyzetben van is, semmit sem számít. Nemzetünk sorsa az államon belül mindenek felett áll.[406]

Heidegger azzal fenyegetőzött, hogy megfelelő módon *meg fogja ítélni* azokat, akik nem hajlandók engedelmeskedni. Ez sok mindent jelenthetett – feddéseket, feljelentést a felsőbb hatóságoknál, sőt akár hivatalból való elbocsátást vagy letartóztatást is. Ami azonban a félkatonai gyakorlatokat és a munkaszolgálatot illette, Heidegger gyenge helyzetben volt, mivel az illetékes párthatóságok ekkorra ismét inkább a normális egyetemi oktatási gyakorlatok helyreállítása felé hajlottak.

Háború utáni önigazolásában Heidegger azt állította, hogy a karlsruhei minisztérium politikai okokból követelte Erik Wolf és Wilhelm von Mollendorf dékánok elbocsátását, amit ő nem tudott elfogadni, különösen a szociáldemokrata Mollendorf esetében, ezért lemondott hivataláról. Ez a változat azonban nem állja meg a helyét Hugo Ott és Victor Farias kutatásai fényében. Heidegger nem szolidaritásból mondott le egy szociáldemokratával, hanem azért, mert a pártpolitikát a maga szemszögéből nem találta elég forradalminak. Heideggert nem az érdekelte, ahogy később állította, hogy megvédje az egyetem nyugati szellemét, a *universitas-t,* hanem az, hogy megvédje a forradalmat az akadémiai konzervativizmustól és a polgári reálpolitikától, amely kizárólag az egyetemek gazdasági és technológiai hasznosságát tartotta szem előtt. Ezért mondhatta 1933. november 30-i tübingeni előadásában: „A forradalom a német egyetemeken még nem ért véget; még el sem kezdődött!”[407] És ezért mondott le 1934. április 23-án, miután az Oktatási Minisztérium április 12-én tanácsolta neki, hogy hívja vissza Erik Wolfot a dékáni posztról, „nem teljesen alaptalan aggodalmak” miatt. Mollendorfról nem esett szó. Ez utalt arra, hogy a minisztérium túlzottan forradalminak ítélte a freiburgi egyetemen végbemenő, Heidegger által hirdetett „az egész német *Dasein* felforgatását”. Heidegger lemondása a rektori tisztségről tehát az ő szemében a forradalmi mozgalom tisztaságáért folytatott kampányához kapcsolódott: a nyugati szellem megújításához „Isten halála” után.

Védelmezte a forradalmi mozgalom tisztaságát is a Freiburgban akkor különösen erős klerikális tendenciákkal szemben. Amikor a katolikus diákszövetséget, a Ripuariát, 1934-ben a helyi párthatóságok Heidegger jóváhagyásával felfüggesztették, de később, a Németország és a Vatikán közötti konkordátum megkötését követően, újból fel kellett venni őket, Heidegger dühösen írt Oskar Stabelnek, a Német Diákszövetség vezetőjének: „Semmiképpen sem engedhetjük meg, hogy ez a világos katolikus győzelem tovább folytatódjék, különösen ezen a vidéken. Ennél nagyobb kárt a már elvégzett munkában el sem lehetne képzelni... A helyi helyzetet és az itt működő erőket a legapróbb részletekig ismerem... Félreértjük a Katolikus Egyház taktikáját. Egy napon ez a hiba súlyosan meg fog nekünk fizetődni.”[408]

Heidegger számára, aki fájdalmasan elszakította magát katolikus gyökereitől, a Katolikus Egyház freiburgi hatalmas szervezeti és spirituális befolyása jelentős akadályt jelentett „az egész

---

[406] Idézve A. Schwan: Heidegger politikai filozófiája, 219. oldal

[407] . Idézi: B. Martin (szerk.), Martin Heidegger és a „Harmadik Birodalom,” 179.

[408] Idézve V. Farias: Heidegger és a nácizmus, 178–179.

német *Dasein felforgatásában.*” Ezért volt az, hogy Tudományos Táborában fő támadása a kereszténység ellen irányult, ahogyan azt az egyházak képviselték. Ott – érvelt – valódi istentelenség uralkodott, mert Istenüket a kényelmesek és a gyávák számára formálták, mintegy életbiztosításként. Az ő metafizikai forradalma ezzel szemben az erőseknek, a bátraknak és az elszántaknak szólt. Heidegger radikális katolicizmus-kritikáját a náci párt vezetői nem fogadták el, akik akkoriban igyekeztek megegyezésre jutni a hagyományos hatalmakkal.

Ez volt a forradalmi mozgalom tisztaságáért folytatott kampánya is, amely Heideggert két alkalommal is arra késztette, hogy politikailag nemkívánatos személyeket jelentsen fel. Eduard Baumgarten, Max Weber unokaöccse, az Egyesült Államokban kezdte tudományos pályafutását, ahol filozófiájában közel került az amerikai pragmatizmushoz. Az 1920-as években Freiburgban barátságot kötött Heideggerrel, aki valójában egyik Baumgarten-lány keresztapja volt. Volt köztük filozófiai nézetkülönbség, de ezeket kezdetben barátságos hangnemben vitatták meg. Baumgarten ezután Göttingenbe költözött, ahol amerikai tanulmányok oktatására kapott megbízást. Mivel előadásai nagy sikert arattak, *Dozent—azaz adjunktus—i kinevezést kellett volna kapnia,* amely feljogosította volna vizsgáztatásra is. Politikailag hajlandó volt alkalmazkodni, és felvételét kérte az SA-barnaingesekhez, valamint a Nemzetiszocialista Dozentenschaftba. Ekkor avatkozott közbe Heidegger. December 16-án levelet írt a NS-Dozentenschaftnak:

> Családi és szellemi beállítottsága szerint Dr. Baumgarten abból a liberális-demokratikus értelmiségi körből származik, amely Max Weber köré gyűlt. Itt tartózkodása idején minden volt, csak nem nemzetiszocialista… Miután csalódást okozott nekem, szoros kapcsolatba került a zsidó Frankellel, aki Göttingenben tevékenykedett, majd később kiutasították. Feltételezem, hogy Baumgarten bizonyos védelmet talált [Göttingenben] ezzel a hovatartozás-váltással. Lehetetlennek tartom, hogy Baumgartent bevonjuk az SA-ba, ahogy azt is, hogy a tanári karba kerüljön. Baumgarten tehetséges szónok. Filozófiájában azonban szerintem fellengzős, és hiányzik belőle a szilárd, valódi tudás.[409]

Nyilvános beszédeiben Heidegger mindig is óva intett azoktól, akik csak felületesen alkalmazkodtak az új körülményekhez. Ebben az értelemben Baumgarten elleni kijelentése teljesen összhangban állt következetes forradalmiságával. Ez a Heidegger által megfogalmazott vélemény azonban a göttingeni docensi testület vezetőjének úgy tűnt, mintha „gyűlölettel lenne telítve”, és „haszontalannak” minősítve félretették. Baumgarten folytatta pályafutását – a párt segítségével. Később a königsbergi Filozófiai Szeminárium igazgatója és helyi szervezetének tiszteletbeli tömbvezetője lett, Rosenberg osztálya pedig meghívta a konferenciáira.

Karl Jaspers 1935-ben Marianne Weberen keresztül értesült Heidegger értékeléséről. Soha nem tudta túltenni magát rajta; ez élete „egyik legfájdalmasabb élménye” volt.[410] A „Max Weber köré gyűlt liberális-demokratikus értelmiségi kör” elleni odaszúrás őt is óhatatlanul érintette. Ami még jobban bántotta, hogy Heidegger, akit addig nem ismert antiszemitaként, kész volt antiszemita célzásokat használni, hogy befeketítsen egy általa nem kedvelt tudóst. Jaspers megdöbbent, de akkorra már félt is Heideggertől, ezért nem merte közvetlenül szóba hozni vele

---

[409] Uo. 210

[410] K. Jaspers, Jegyzetek Martin Heideggerről, 15.

az ügyet. Csak 1945 végén, amikor – Heidegger javaslatára – a denácifikációs bizottság Jaspers szakvéleményét kérte Heideggerről, hozta nyilvánosságra a Baumgarten-epizódot.

Egy másik eset Hermann Staudingerrel kapcsolatos, aki kémia professzora volt, és később, 1953-ban, Nobel-díjat kapott. Hugo Ott fedezte fel a vonatkozó dokumentumokat, és rekonstruálta az ügyet. 1933. szeptember 29-én Freiburgba látogatott Eugen Fehrle, a badeni kormány egyetemi ügyekért felelős tisztviselője, Heideggernek az új egyetemi szabályzat szerinti *Führer-Rektor* kinevezése kapcsán. Heidegger ekkor tájékoztatta Fehrlét, hogy Staudingert politikai megbízhatatlansággal gyanúsítják. Fehrle azonnal vizsgálatot indított, mivel a Hivatásos Köztisztviselői Testület Újjászervezéséről szóló törvény értelmében az ilyen eljárások határideje szeptember 30-án járt le. Heidegger már a nyár folyamán elkezdett információkat gyűjteni Staudingerről. A vádak az első világháború időszakára vonatkoztak. 1912-től Staudinger a Zürichi Műszaki Egyetem professzora volt, de megtartotta német állampolgárságát. Egészségügyi okokból eleinte nem sorozták be katonai szolgálatra. A háború alatt pacifista cikkeket publikált, politikai újragondolást sürgetve a háborús technológia fejlődése nyomán, amely már az emberiség egészét fenyegette. 1917-ben svájci állampolgárságért folyamodott. Akkoriban a németek nyilvántartást vezettek Staudingerről, mert azzal gyanúsították, hogy a kémiával kapcsolatos háborús információkat adott át az ellenséges hatalmaknak. Bár ezt a gyanút később ejtették, 1919-ben megjegyzést fűztek az aktájához, miszerint a háború alatt olyan magatartást tanúsított, amely „súlyos károkat okozhatott Németország ügyének a nemzetközi közvélemény szemében."[411] Amikor Staudinger 1925-ben Freiburgba került, az ügyet ismét felvetették, de még a nemzeti-konzervatív professzorok sem emeltek többé kifogást, mivel Staudinger időközben nemzetközileg elismert tudóssá vált.

Most azonban Heidegger aggodalma olyan vizsgálatokhoz vezetett, amelyek célja Staudinger eltávolítása volt a posztjáról. A Gestapo összeállított egy dossziét, és 1934. február 6-án benyújtotta Heideggernek véleményezésre. Heidegger felsorolta a Staudinger elleni vádakat: „a haza legnagyobb szükségének órájában" svájci állampolgárságért folyamodott; svájci állampolgárságot kapott „a német hatóságok írásos engedélye nélkül"; nyilvánosan kijelentette, „hogy soha nem fogja hazáját támogatni sem fegyveres szolgálattal, sem bármilyen más szolgálattal." Ezek a tények eléggé terhelőek voltak. „Azt gondoltam volna, hogy ez egyértelmű elbocsátást indokolna, nem pedig korai nyugdíjazást" – írta Heidegger. Sürgető volt, „hogy intézkedés történjen, különösen mivel Staudinger most azt állítja, hogy száz százalékban a jelenlegi nemzeti megújulás mögött áll."[412]

Ahogy a Baumgarten-ügyben is, Heidegger fő célja ismét az úgynevezett opportunisták felkutatása volt. Lelkesedését tovább fokozta a gyanakvása az állam és a specializált tudományok közötti pragmatikus szövetséggel szemben. Véleménye szerint „az egész német *Dasein megfordítása*" kudarcot vallana, ha a „gyökértelen" specializált diszciplínák politikai hasznosságuk révén ismét előtérbe kerülnének. Ezért indult a kampány Staudinger ellen, aki pedig minden erejével igyekezett bebizonyítani kutatásai fontosságát a nemzeti megújulás szempontjából. Abban a hétben, amikor könyörtelen kihallgatásnak vetették alá, Staudinger közzétett egy cikket, amely hangsúlyozta a kémia jelentőségét az új Németország számára a

---

[411] Idézve H. Ott, Martin Heidegger, 213.

[412] Uo. 214-215.

gazdasági önellátás elérésében, és kijelentette, „hogy a nemzeti forradalom kitörését nagy *örömmel* üdvözölte."[413] Amikor a párt magas rangú tisztviselői Staudinger mellett léptek közbe, Heidegger visszavonult, és 1934. március 5-én a felmentés helyett korai nyugdíjazást javasolt, „tekintettel nemzetközi szakmai elismertségére."[414] De Heidegger még ezzel a javaslattal is kudarcot vallott. Egy bonyolult megállapodás után Staudingernek engedélyezték, hogy továbbra is a posztján maradjon.

Ennek a történetnek volt egy folytatása. Amikor Heidegger 1938-ban megtartotta „A modern világnézet igazolása a metafizika révén" című előadását, amelyben bírálta a modern tudományok technikalizálódását, a náci pártlap, a *Der Alemanne*, közölt egy cikket, amelyben Heideggert, mint a haszontalanság példáját állították be (egy filozófus, „aki kizárólag annak köszönheti hírnevét, hogy senki sem érti, és aki a Semmi tanát hirdeti"), szembeállítva a „hivatásos tudósok létfontosságú munkájával."[415] A támadás célzata abból derül ki, hogy közvetlenül alatta jelent meg egy hirdetés Staudinger professzor előadásáról, amelynek címe: „A Négyéves Terv és a kémia."

Heidegger megemlítette ezt az esetet a védekezésében, amikor 1945. december 15-én a nácitlanítási bizottság kihallgatta. De elhallgatta azt a tényt, hogy korábban ő maga jelentette fel Staudingert. Valószínű, hogy Heidegger nemcsak azért hallgatott a feljelentéséről, mert nem akarta magát terhelni, hanem azért is, mert talán még csak nem is tekintette azt feljelentésnek. Úgy érezte, a forradalmi mozgalom része, és szándéka az volt, hogy távol tartsa az opportunistákat a forradalmi ébredéstől. Nem engedte volna, hogy észrevétlenül beférkőzzenek a mozgalomba, és azt saját előnyükre használják. Heidegger számára Staudinger azok közé a tudósok közé tartozott, akik bármilyen célt kiszolgáltak, ha az számukra személyes előnyt hozott, akik nem vágytak másra, mint „egy veszélytelen foglalkozás nyugodt kényelmére."

A történelem iróniája, hogy nem a filozófusok, mint Heidegger, szolgálták legjobban a rendszert, hanem a „politikamentes" szakterületi tudósok. Ők adták a gyakorlati ütőerőt annak a rendszernek, amelyet Heidegger a maga forradalmi-vizionárius módján kívánt szolgálni.

---

[413] Uo. 217

[414] Uo. 217.

[415] Uo. 221.

16

Távozás a politikai színtérről

Hol vagyunk valójában, amikor gondolkodunk?

Xenophón egy mulatságos történetet mesél Szókratészről. Ő bátor katonaként részt vett a peloponnészoszi háborúban. Egy alkalommal azonban – amikor a csapatok éppen meneteltek – hirtelen megállt, gondolatokba merülve, és így állt ott egy teljes napig, mit sem törődve önmagával, a környezetével vagy a helyzettel. Valami történt vele, vagy valami eszébe jutott, ami gondolkodásra késztette, és így kiesett a saját valóságából. Gondolatai hatalmába kerítették, és valami Seholba ragadták, ahol különös módon otthon érezte magát. Ez a gondolkodásbeli Sehol a hétköznapi nap eseményeinek nagy megszakítása, egy csábító Máshol. Minden jel szerint Szókratész számára e lelki Máshol megtapasztalása előfeltétele volt annak, hogy diadalmaskodjon a halálfélelem felett. Szókratészt, akit a gondolkodás ragadott el, nem lehetett megérinteni. Megölhették ugyan a testét, de a lelke tovább élt. Felszabadult a *Dasein-ért folytatott küzdelemtől.* Szókratész volt az, aki ott állt mozdulatlanul, gondolatokba veszve, miközben körülötte folyt az élet, akire Arisztotelész gondolt, amikor a filozófiát dicsérte az „Mindenhol és a Sehol" képességéért, mert nem igényel „sem eszközöket, sem különleges helyeket a mestersége gyakorlásához; bárhol a földön, ahol valaki a gondolkodásnak szenteli magát, az igazságot mindenhol úgy éri el, mintha az jelen volna."[416]

Szókratész azonban a polisz, az athéni piactér filozófusa is volt. Ott akart jelen lenni a máshol-létével, a filozófiai távolléteivel. A filozófia egyszerre helyhez nem kötött és helyhez kötött.

Heidegger különösen helyhez kötött filozófus volt, és politikai elköteleződése idején erőteljesen kampányolt az általa „erőtlennek és feneketlennek" nevezett gondolkodás ellen. Ám most, miután lemondott a rektori tisztségről, azt figyelte meg, hogy az új forradalmi valóság talaja, amelyre remélte, hogy lábat vethet, ingadozik. Miközben egy berlini tanszékről tárgyalt, ezt írta Elisabeth Blochmann-nak: „Az egész ügy feneketlen lett volna. Megkönnyebbültem, amikor ismét elhagytam Berlint" (1933. szeptember 19., BwHB, 74.).

Ebben a levélben Heidegger arról ír, hogy ide-oda vonzza valami: „Hiszem… Csak egy dolgot tudok – hogy fel kell készülnünk a nagy szellemi átalakulásokra, és részt kell vennünk azok létrehozásában." Másfelől: „Jelenleg távol vagyok a saját munkámtól, noha minden nap érzem, hogy a mindennapi cselekvés… afelé hajt."

Hová vezeti őt? Gondolkodásának helyei meglehetősen pontosan meghatározhatók: egy képzeletbeli és egy valóságos hely – filozófiájának ókori Görögországa és a tartománya, pontosabban Todtnauberg.

Ami pedig a Görögország álmát illeti, amelyet Heidegger a nemzetiszocialista forradalommal remélt megvalósítani, Nietzsche már fél évszázaddal korábban mindent elmondott, amit kellett:

> A német filozófia összességében… a valaha létezett legmélyebb formája a romantika és a honvágy érzésének… Az ember már sehol sincs igazán otthon; végül teljes szívből

---

[416] H. Arendt, Az értelem élete, 200

> visszavágyódik arra a helyre, ahol egyedül otthon lehet, mert csak az az egyetlen hely, ahol otthon szeretne lenni: a görög világ! Ám éppen abba az irányba minden híd leomlott – kivéve a fogalmak szivárványhídjait! … Fogalmak! … Kétségtelen, hogy nagyon finomnak, nagyon könnyűnek, nagyon leheletvékony léptűnek kell lenni ahhoz, hogy ezeken a hidakon át tudjon lépni az ember! De mekkora boldogság rejlik már magában ebben a szellemiség, szinte kísérteties lét iránti akaratban! … Az ember vissza akar menni az Egyházatyákon keresztül a görögökhöz… A német filozófia… legalább is egy akarat a Reneszánsz felé… az antik filozófia kiásása, mindenekelőtt az elősókratésziaké – a görög templomok közül is a legmélyebbre temetetteké! … Minden nappal egyre görögibbé válunk; eleinte, ahogy illik, először a fogalmakban és értékelésekben, mintegy hellenizáló szellemekként; de egy nap, reméljük, testünkben is azzá leszünk![417]

Amint azt bemutattuk, Heidegger a görög világ visszatérését kívánta a forradalom társadalmi életében, mint a görög filozófia „felébredésének" eredeti „erejének" helyreállítását (rektori beszéde).

A másik hely a tartomány volt, Todtnauberg. A Fekete-erdőben álló dombján Heidegger közel érezte magát görög álmához; onnan ereszkedett alá a politikai alföldekre, ahol nyerhetett is valamit, mert azok felfordulásban voltak – hiszen „minden, ami nagy, a viharban áll."

Politikai szerepvállalásának hónapjai során Heideggernek fájdalmasan rá kell jönnie, hogy nem tudja a két világot – azt, amelyben él, és azt, amelyben gondolkodik – úgy összekapcsolni, ahogyan remélte. Sok bírálat érte 1934 márciusi rádióelőadását, a „Teremtő táj: Miért maradunk a tartományban?" című beszédét, amely hivatalos visszautasítása volt a berlini ajánlatnak. Sokan nem láttak benne mást, mint ideologizált, vidéki és őshonos talajhoz kötődő romantikát. Mégis, ebben a maga módján Heidegger valami egyszerűt, számára lényeges tapasztalatot tárt fel: „Egész munkám… e hegyek és parasztok világából származik és az vezeti. Néha a fenti munkámat most hosszú időkre megszakítják a tárgyalások, előadó körutak, beszélgetések és az itteni tanítási tevékenységem. De amint újra felmegyek, korábbi kérdéseim egész világa ismét rám nehezedik már a kunyhólét első óráiban, mégpedig pontosan abban a formában, ahogyan hátrahagytam. Egyszerűen belehelyeződöm a munka sajátos ingadozásába, és alapvetően képtelen vagyok irányítani annak rejtett törvényét" (D, 11).

Heidegger felismeri, és be is vallja magának, hogy élete világa és gondolkodásának világa csak a todtnaubergi kunyhójában van összhangban, és csak ott. Csak a „kunyhólétben" válik „a korábbi kérdések egész világa", a görög kezdetek gyakorlása, élő valósággá; csak ott nyeri el lényegét. Ezért érzi megkönnyebbülésnek, hogy visszatérhet gondolkodásának „helyszínére" rektori működése kudarcát követően. „Vissza Szürakuszából?" – kérdezte állítólag gúnyosan Wolfgang Schadewaldt, amikor véletlenül találkoztak az utcán. Platón éppen Szürakuszában kívánta megvalósítani politikai utópiáját, és csak épphogy megmenekült a rabszolgaságtól.

Április 23-án Heidegger lemondott a rektori tisztségről, ezzel egy politikailag kitett pozíciót adott fel, de egyelőre kitartott amellett a szándéka mellett, hogy a filozófia számára megteremtse a „megfelelő támadáspontot" (levél Jaspersnek, 1933. március 10., BwHJ, 150) az új forradalmi valóságban. Mivel azonban nem akarta soha többé elhagyni újra felfedezett gondolkodásának „helyszínét", nem maradt más választása, mint megpróbálni átültetni ezt a „helyszínt", és magával vinni, mint egy csiga házát – a filozófiáját. Visszautasította egy berlini professzori állás

---

[417] F. Nietzsche, A hatalom akarása, ford. W. Kaufmann és R. J. Hollingdale, 225–226.

ajánlatát, mert ott „feneketlen” volt a helyzet, mégis 1934 nyarán kidolgozta a *Dozentenakademie* létrehozásának tervét Berlinben, jelezve, hogy kész odamenni, amennyiben lehetőséget kap elképzelései megvalósítására. Tervei szerint egyfajta filozófiai kolostor, egy berlini Todtnauberg menedék jött volna létre a város közepén.

Heidegger 1933 őszétől tárgyalt erről a kérdésről Berlinnel. A *Dozentenakademie* tervét berlini pártkörök és a Tudományos és Oktatási Minisztérium indították el. Úgy képzelték el, mint egy politikai továbbképző intézményt, amelyen minden fiatal tudósnak, aki professzori pályára készült, át kellett mennie. A cél természetesen az volt, hogy ideológiailag a nacionalista eszmékkel hangolják össze őket. A *venia legendi,* vagyis az egyetemi tanítási engedély megszerzését a *Dozentenakademie elvégzéséhez akarták kötni*, így elvéve azt az egyetemek hatásköréből. A pártvezetés arra a sajnálatos tényre jutott, hogy a „hagyományos emberi józanság a szakmailag hozzáértő, faji és politikai szempontból kifogástalan tudósok körében” gyakorlatilag „nem tartalmaz a nemzetiszocializmus számára hasznos elemeket”; az új intézménynek pedig azt kellett biztosítania, hogy körülbelül egy évtizeden belül egy „ideológiailag kifogástalan” tudósnemzedék nőjön fel. Heideggert lehetséges igazgatóként emlegették. Ő részletes javaslatokat készített, és 1934. augusztus 28-án elküldte Berlinbe. Felfogása szerint az intézménynek nem akadémiának, nem méltóságok klubjának és nem politikai nevelőközpontnak kell lennie, hanem „nevelő közösségnek”. Inkább egy lovagrendhez hasonlónak látta, amelynek megvan a „saját szelleme” és kialakítja a saját „hagyományát”, amely „maradandó kötelezettséget” ró tagjaira. A döntő tényező a „légkör kimondatlan hatása” lenne. Ezért a tanári karnak „elsősorban azáltal kell hatnia, ami és aki ők, és nem azzal, amit vagy amiről beszélnek”. Tanárok és diákok együtt éltek volna a mindennapok természetes ritmusában, amely tudományos munkából, pihenésből, elmélkedésből, hadijátékokból, fizikai munkából, menetelésből, sportból és ünnepségekből áll. Lehetőséget kellett biztosítani a „valódi magányra és elmélkedésre” is, mert ami a közösséget szolgálja, az nem fakadhat kizárólag a közösségből. Ezt a magány és közösség közti váltakozást kellett ösztönözni a külső berendezésekkel – előadóterem, szószékkel ellátott ebédlő, ünnepségek és művészeti tevékenységek termei, közös hálótermek. Emellett lennének „kolostorcella”-szerű szobák is, ahová az egyének visszavonulhatnának szellemi munkára és elmélkedésre. A könyvtár szegényesen felszerelt lenne, csak a legszükségesebbeket tartalmazná – „egy iskolához úgy tartozik, ahogy az eke a paraszthoz”. A hallgatóknak részt kellene venniük a könyvek kiválasztásában, hogy megtanulják, „mit jelent az irodalom valódi és alapos értékelése”. Végül Heidegger így foglalja össze ennek a tanulókolostornak a központi gondolatát: „Azért, hogy csökkentsük, és később megszüntessük a tudományos tevékenység ’amerikanizált’ formájának túlzott jelentőségét, a tudományokat úgy kell megszervezni, hogy saját szükségleteik szerint fejlődhessenek. Ez eddig soha nem történt meg, és soha nem is fog megtörténni egyének döntő befolyása nélkül.”[418]

A Heidegger által elképzelt *Dozentenakademie* nem valósult meg. Intrikák és klikkharcok zajlottak. Rosenberg osztályát más pártbeli hatóságok figyelmeztették. 1934. február 14-én Krieck levelet írt Iaenschnak: „Megerősítettem azokat a pletykákat, amelyek szerint Heidegger megkaphatja a Professzorok Akadémiájának igazgatói posztját, ami egy egész generációnyi

[418] Idézve V. Farias: Heidegger és a nácizmus, szerk. J. Margolis és T. Rockmore, 201.

porosz professzor feletti ellenőrzést adna a kezébe. Ez nagy aggodalomra ad okot. Kérem, adjon jelentést erről az emberről, a viselkedéséről, a filozófiájáról, a német nyelv használatáról."[419] Iaensch, aki már korábban is fellépett Heidegger alkalmazása ellen a müncheni és berlini tárgyalások során, elkészítette az ilyen szakvéleményt. Ebben azt írta:

> Ha ilyen véleményt várnak tőlem, szeretném azt Adolf Hitler azon kijelentésével kezdeni, miszerint ő mindig elismeri maga fölött a józan ész törvényeit. Az állam életének döntő lépéseiben a józan ésszel való szembenállás elkerülhetetlenül és visszafordíthatatlanul katasztrófához vezet… Ellentmondana a józan észnek, ha az, ami talán a legfontosabb poszt a közeljövő szellemi életében, egyike lenne az egyetemi életünk legnagyobb zavarosfejű és különc remetéinek… Ha a fiatal akadémiai nemzedék legfőbb nevelőjévé olyan embert neveznének ki, akinek különc, homályos, szkizofrén jellegű, és részben már szkizofrén gondolkodása nyilvánvalóan pusztító hatással lenne a hallgatókra, ahogyan azt itt Marburgban világosan láthatjuk.[420]

Bár a minisztérium elutasította ezt a véleményt, előnyben részesítette egy ideológiai tisztviselő kinevezését. Heidegger így kikerült a jelöltek listájáról. Ugyanakkor a párt ideológiai apparátusa számára még hasznosnak tartották, ezért 1934 májusában kinevezték a Német Jogakadémia Jogfilozófiai Bizottságának tagjává. A bizottság elnöke, Hans Frank, a birodalmi igazságügyi biztos, nyitóbeszédében meghatározta a bizottság jellegét és feladatait. Új alapokat kellett lefektetni egy olyan német jogrendszer számára, amely a „faj, állam, Vezér, vér, tekintély, hit, föld és idealizmus" értékein alapul; ennek megfelelően azt „a nemzetiszocializmus harci bizottságaként"[421] kell felfogni. Heidegger tagja volt ennek a bizottságnak, amely 1936-ig a weimari Nietzsche Archívumban ülésezett. Arról, hogy ő maga mit tett hozzá a munkájához, semmit sem tudunk. 1935-ben Julius Streicher is belépett ebbe az intézménybe. Ez akkora felháborodást váltott ki, hogy Karl Löwith 1936-ban Rómában felhívta rá Heidegger figyelmét. Löwith később azt írta, hogy némi habozás után Heidegger így válaszolt: „Streicherrel kapcsolatban kár is szót vesztegetni, *a Der Stürmer nem volt más*, mint pornográfia. Nem értem, miért nem szabadult meg tőle Hitler – biztosan félt tőle."[422]

Heidegger hite Hitlerben és a forradalom szükségességében töretlen maradt, de ennek ellenére fokozatosan lazította politikai kapcsolatait. Filozófiája hőst keresett, és ez a hős politikai hős volt. Most azonban ismét szétválasztotta a szférákat. A filozófia „mélyebbre" került; ismét a szellem alapvető eseményévé vált, olyan eseménnyé, amely szükségessé tette a politikát, de nem olvadt bele a politikába. A Schelling-előadás elején, 1936-ban ezt mondta: „Hamarosan napvilágra kerül Napóleon szavainak mély valótlansága, amelyeket Erfurtban mondott Goethének: A politika a végzet. Nem, a Szellem a végzet, és a végzet a Szellem. A Szellem lényege azonban a szabadság" (GA 42,3).[423]

---

[419] Uo. 203.

[420] Lásd uo., 205; az angol fordítás azonban nem tartalmazza a vélemény szövegét.

[421] Idézve: uo., 206.

[422] K. Lowith, Az életem Németországban, idézve a „Utolsó találkozásom Heideggerrel Rómában" című írásban, R. Wolin szerk., A Heidegger-vitában, 142. oldal.

[423] M. Heidegger, Schelling értekezése az emberi szabadság lényegéről, fordította J. Stambaugh, 2.

A politikától való elfordulás és a szellemhez való visszatérés először Heidegger 1934 nyári szemeszterében tartott előadássorozatában lett előrevetítve. Az előadás címe „Az állam és a tudomány" volt. Az első előadáson jelen volt mindenki, aki számított – pártfunkcionáriusok, városi méltóságok, kollégák. A diákok kisebbségben voltak. Mindenki izgatottan várta, mit fog mondani Heidegger, miután lemondott a rektori tisztségéről. Az előadás társasági eseménynek számított. Heidegger átfurakodott a túlzsúfolt előadótermen, ahol a barnaingesek voltak többségben, felment a katedrára, és bejelentette, hogy megváltoztatta a témát. „A logikáról fogok beszélni. A logika a 'logoszból' ered. Hérakleitosz mondta…" Abban a pillanatban nyilvánvalóvá vált, hogy Heidegger saját mélységeibe fog alámerülni, és bár nem fog a politika ellen beszélni, mégis megtartja korábbi távolságtartását tőle. Első mondataival elutasította a „fegyelmezetlen ideológiai fecsegést", és ugyanígy a „képlet-szemetet", amelyet a polgári tudományosság szokott a „logika" címszó alatt nyújtani. „A logika számunkra a Lét okainak kérdező keresése, a kérdezhetőség helyének kutatása" (L, 2). Mire a második előadásra sor került, a hallgatóság már csak a filozófia iránt érdeklődőkre szűkült.

„Nehéz kezdet volt" – írta Heidegger Jaspersnek egy évvel később, visszatekintve a rektorsága utáni első félévekre. „Számomra ez egy… fáradságos tapogatózás; csak néhány hónapja találtam meg újra a kapcsolatot azzal a munkával, amelyet 1932–33 telén fejeztem be, de csak vékony csacsogás ez, és ráadásul ott van még két teher – a származásom hitével való vita és a rektorságom kudarca – több mint elég abból, amit igazán le kellene győzni" (1935. július 1., BwHJ, 157).

Ebben a feladatban, amely saját vallási és politikai indíttatásának megértésére irányul, Heidegger segítséget kap egy másik „hőstől" – Hölderlintől. Első Hölderlin- előadását az 1934–35-ös téli félévben tartja. Ettől kezdve Hölderlin Heidegger gondolkodásának állandó hivatkozási pontja marad. Hölderlintől tudja meg, mi az az isteni, amelyből hiányt szenvedünk, és mit jelent a „politika" a napi ügyek fölött. Heidegger kijelenti, hogy Hölderlin „erő nemzetünk történetében", de olyan erő, amely még nem bontakozott ki igazán. Ennek változnia kell, ha a német nemzet meg akarja találni önmagát. Ebben a törekvésben való közreműködés Heidegger számára „politika" a legmagasabb és legautentikusabb értelemben, olyannyira, hogy aki itt bármit elér, annak nincs szüksége arra, hogy a „politikáról" beszéljen (GA 39, 214).

Volt egy Hölderlin-reneszánsz, amikor Heidegger e költő felé fordította figyelmét. Hölderlin többé nem volt már, mint a század elején, pusztán egy lírai költő, aki az irodalomtörténészek érdeklődésére tarthatott számot, aki írt egy különös, levélformájú regényt, a *Hyperiont*, *és aki azon ókori Görögország-rajongók közé tartozott,* akikből a német klasszicizmus bővelkedett. Sem Dilthey, sem Nietzsche – akik mindketten sürgetően hívták fel rá a figyelmet – nem tudták őt a német közvélemény tudatába emelni. Ez csak az első világháború előestéjén sikerült a Stefan George-körnek, különösen annak tagja, Norbert von Hellingrath révén, aki felfedezte és kommentálta Hölderlin késői írásait, és hozzálátott összegyűjtött műveinek kiadásához. A George-kör Hölderlint a „szimbolizmus" ihletett előfutárának tekintette – nem egy művészien játékos szimbolizmusének, hanem egy egzisztenciálisan sürgetőének. „Mintha a függöny felemelkedett volna a szentek szentje elől, és a kimondhatatlan felkínálta volna magát a tekintetnek."[424] Ez volt az a hang, amelyhez az 1920-as és 1930-as évek Hölderlin-lelkesedése

[424] F. Hölderlin, Összes művei és levelei, 2. kötet, 94. oldal.

igazodott. Max Kommerell Hölderlint a „vezérként” szereplő költők közé sorolta; vele kapcsolatban az ember érintkezésbe került egy „német erőáramlattal”[425]. A ifjúsági mozgalom köreiben Hölderlint a szív zsenijének tartották. Újra és újra idézték *Hyperion* e sorait: „Kemény szó ez, és mégis kimondom, mert igaz: nem tudok elképzelni nálunk szétszaggatottabb nemzetet; látsz munkásokat, de nem látsz emberi lényeket, látsz gondolkodókat, de nem látsz emberi lényeket, urakat és szolgákat, fiatalokat és megfontoltakat, de nem látsz emberi lényeket – hát nem olyan ez, mint egy csatatér, ahol kezek és karok és minden végtag egymás körül hever összevagdalva, miközben a kiontott életvér a homokba szivárog?”[426]

Életének új teljessége iránti vágyakozásával Hölderlin jelentős példaképpé vált a művelt rétegek széles spektruma számára, különösen azoknak, akik az istenivel való új tapasztalatra vágytak – ahogy Rilke is megfogalmazta „Hölderlinhez” című versében:

> „Ó, miért a legjobbak csak áhítoznak,
> te, vágytalanul, téglát téglára raktál; s az állt.
> De még az omlása is higgadtan hagyott téged.”[427]

Hölderlin későbbi őrülete csupán további hitelességet kölcsönzött költészetének; vajon nem azért veszítette el az eszét, mert merészebben, mint mások, behatolt az élet veszélyes és titokzatos zónáiba?

A németek költője; a költő, akit legyőz a költészet ereje; az új istenek bábája, a határátlépő és a fenséges kudarc – ezek voltak azok a szerepek, amelyekben Hölderlinre tekintettek, és amelyekből Heidegger kiindult.

Heidegger Hölderlin-esszéjének három súlypontja van. Először is, saját „hatalompolitikája” kudarcát követően megvizsgálja a hatalom természetét és a *Dasein* erőinek hierarchiáját. A költészet, a gondolkodás és a politika – milyen viszonyban álltak egymással? Másodszor, Heidegger Hölderlin nyelvében reméli megtalálni azt, ami számunkra hiányzik. Hölderlint idézi mint költőien artikulált tanúját létünk hiányának („Az istenek éjszakája”), és mint hírnökét e hiány esetleges meghaladásának. Harmadszor, Hölderlinnel – „a költészet költőjével” – reméli megérteni saját cselekedeteit, a gondolkodás gondolkodását. Hölderlinben, különösen annak kudarcaiban, önmagára ismer. Közvetve önmagáról rajzol képet: arról, hogyan látja magát és hogyan szeretné, ha látnák.

Előadásában Hölderlin két késői himnuszát, a „Germanin”-t és a „Rajna”-t tárgyalja. Értelmezésének alapjául Hölderlin egyik aforizmáját idézi: „A költők többnyire egy világkorszak elején vagy végén jelentek meg. Énekkel lépnek ki a nemzetek gyermekkori égboltjukból az aktív életbe, a Kultúra földjére. Énekkel térnek vissza az eredeti életbe.” (GA 39, 20) Heidegger szerint a költő szaván keresztül történik meg minden korszakban, hogy „minden, ami a nyíltságba kerül, amit aztán a mindennapi nyelvben megbeszélünk és kezelünk.”

Egy költő számára ez hízelgő látomás a költői szó erejéről. A költők adják meg egy nemzet identitását. Ők adják nemzetük isteneit, ahogyan Homérosz és Hésziodosz tették, és ezáltal

---

[425] M. Kommerell, A költő mint vezér a német klasszicizmusban, 5.

[426] F. Hölderlin, Összes művei és levelei, 1. kötet, 738

[427] Idézve az Egy nem hivatalos Rilke: Versek 1912–1926, M. Hamburger fordításában.

megteremtik a „szokást és hagyományt”. A költők egy nemzet kultúrájának valódi megalkotói. Mivel Hölderlin verseiben a költészetnek ezt az erejét tette saját témájává, Heidegger őt a „költészetet alkotó költőnek” nevezi.

Heidegger ezután a költészet létrehozásának kultúrateremtő aktusát a másik két nagy alkotó tett – a világ filozófiai megnyitása és az államalapítás – mellé állítja. „A nemzet *Dasein-jának alapvető hangulata, és ez egyben az igazsága* is, eredetileg a költő által adományozódik. A költő által így feltárt Lét a létezőé *[Seyn des Seienden], a gondolkodó által mint Lét [Seyn] kerül megragadásra… és a megértett Lét [Seyn]… meghatározott történelmi igazságba helyeződik azáltal*, hogy a nemzet önmagához mint nemzethez jut. Ez az állam… államalapító általi létrehozásával valósul meg” (GA 39,144).

A költészetnek, a gondolkodásnak és a politikának van egy közös vonása: mind lehetnek nagy erejű *művek*. „Lehet, hogy egyszer el kell hagynunk mindennapiságunkat, és be kell lépnünk a költészet erejébe, s hogy soha többé nem térünk vissza a mindennapiságba úgy, ahogy elhagytuk” (GA 39, 22).

A költők, a gondolkodók, az államférfiak mások számára sorssá válnak, mert „alkotók”: ennek eredményeként valami olyasmi kerül a világba, amelynek van egy „fénye”, amelyben új *Dasein* viszonyok és láthatóságok léteznek. A műveknek ez a létrehozása, amelyek aztán erőteljesen és varázslatosan állnak a létező tájában, Heidegger szerint „harcnak” is nevezhető. A következő évben tartott „Bevezetés a metafizikába” című előadássorozatában így írja le ezt a harcot: „Ez a konfliktus az, ami először vetíti ki és fejleszti ki azt, ami addig hallatlan, kimondatlan és elgondolatlan volt. A harcot ezután az alkotók, a költők, gondolkodók, államférfiak tartják fenn. A mindent elsöprő káosszal szemben művük gátját állítják fel, és művükben megragadják a világot, amely így feltárul” (EM, 47),[428]

Heidegger már korábban is megmutatta, hogy „lenyűgözte” Hitler „kreatív” államalapító cselekedete. Most Hölderlin költészetének „hatalmi szférájához” fordul, amelyre ugyanaz vonatkozik, mint a nemzetiszocialista forradalomra. Tübingeni előadásában, **„Az egyetem a nemzetiszocialista államban”**, amelyet 1933. november 30-án tartott, arra figyelmeztetett, hogy a „forradalmi valóságot” nem szabad „kéznél lévőként” vagy pusztán „tündérinek” tekinteni, mert akkor sohasem fedezhetnénk fel, mi is az valójában. Bele kell lépni e valóság varázskörébe, és hagyni, hogy átalakítson bennünket. Ugyanez vonatkozik Hölderlinre és minden nagy költészetre. Döntést kíván, hogy vajon ki akarjuk-e tenni magunkat annak „örvénylésének”, vagy inkább biztonságos távolságot tartunk. Hölderlin költészete csak az elszántaknak tárul fel, akik számára – éppúgy, mint a politika vagy a gondolkodás – forradalmi eseménnyé válhat, a „teljes ***Dasein*** *felforgatásává”. De csak kevesen akarnak belevágni ebbe* a kalandba. Heidegger vizsgálja a biztonságos távolságtartás taktikáit, amelyek célja egyszerűen az, hogy ne tegyük ki magunkat a költészet parancsoló szavának. Létezik például a költészetnek az a felfogása, mint az élmények és fantázia „kifejezése”, amely szórakoztató és jó az ember szellemi horizontjának tágítására. Vagy ott van a költészet mint ideológiai felépítmény, a valóságos viszonyok elkendőzése vagy megszépítése. És ott van az az elképzelés is – amelyre Heidegger a náci ideológiát idézi –, hogy a „költészet a nép biológiailag szükséges funkciója” (GA 39, 27). Az emésztés is – jegyzi meg Heidegger gúnyosan – a nép szükséges funkciója. Ezt a hozzáállást,

---

[428] M. Heidegger, Bevezetés a metafizikába, ford. R. Manheim, 62.

amely nem lép be egy jelenség hatalmi szférájába, Heidegger „liberalista" alapállásnak nevezi. „Ha valamit ezzel a sokat emlegetett címkével, hogy 'liberalista', illetni lehet és kell, akkor ez az a gondolkodásmód. Mert ez elvileg és eleve kilép abból, amit jelent és gondol, s puszta tárgyává teszi a saját értelmezésének" (GA 39, 28).

Az „liberalista" kifejezés használata nála meglehetősen sajátos. Heidegger számára ez azt jelenti, hogy valaki gondolatlanul és érzéketlenül, vagy módszeresen megtagadja, hogy átadja magát a tárgy saját jelentésének; inkább szeretne a dolgok „fölé, alá vagy mögé" kerülni, és mindenképpen vonakodik attól, hogy *bele* vonódjon azokba. E kritikával Heidegger eljutott ahhoz a lelkiállapothoz, amely Hölderlin szerint az „istenek éjszakájára" jellemző.

Mi, „a mai emberek" – mondja Hölderlin – lehetünk „nagy tapasztalattal" rendelkezők a tudományos ismeretek értelmében, de elveszítettük a képességet, hogy a dolgokat, a természetet és az emberi kapcsolatokat azok teljességében és életszerűségében érzékeljük. Elveszítettük az „isteni"-t, ami azt jelenti, hogy a „szellem" kiment a világból. A természetet akaratunk alá rendeltük; a teleszkóp behatol a világegyetem legtávolabbi vidékeire, ugyanakkor mégis „elhamarkodjuk a megjelenő világ ünnepi felemelkedését." A természet és ember közötti „szeretetkötelékeket" „kötelekké" változtattuk; „kigúnyoltuk" az emberi és a természeti határait. „Ravasz nemzedékké" váltunk, amely ráadásul büszke is arra, hogy éppen ilyen. Így már többé nem *látjuk* a földet, nem *halljuk* a madár kiáltását, és az emberek közötti nyelv „elsorvadt."[429] Mindez Hölderlin számára az „istenek éjszakája." Ez tehát a világias, emberi kapcsolatok immanens jelentőségének és kisugárzó erejének elvesztését jelenti. Hölderlin szerint a költőre hárul a feladat, hogy ezt az egész elveszett világot újra életre keltse. Ha nem képes másra, mint felidézni azt, ami elveszett, akkor ő egy „költő a szükség idején."

Hölderlin számára az isteni nem valami túlvilági birodalom, hanem az emberben, az ember és a természet kapcsolatában átalakult valóság. Egy fokozott, kalandos, intenzív, éber élet, amely nyitott a világ felé, mind a részletekben, mind az egészben. Ujjongás a Világban-való-lét felett.

A Hölderlin-szerű istenihez Heidegger az 1920-as években alkotta meg az „autenticitás" (hitelesség) kifejezést. Most új nevet talál rá: „viszony a Lét*(hez)" (Bezug zum Seyn). A Dasein* – ahogyan Heidegger a *Lét és idő* című művében kifejtette – mindig viszonyban áll a Léttel *(Sein). Az elkerülés a nem*-hitelességbe szintén ehhez a viszonyhoz tartozik. A *Bezug zum Sein Bezug zum Seyn*-né válik, ha ezt a viszonyt kifejezetten megragadjuk – más szóval „autentikusan" éljük. Ettől kezdve Heidegger *Seyn* formában, y-nal írja a szót (egy néhány száz évvel korábbi írásmód szerint), valahányszor azt az „autentikus" viszonyt érti rajta, amely ebben az értelemben isteníti a *Dasein*-t. És a megnyílás az isteni felé a *Dasein-ben pontosan ezt jelenti – teljesen megnyílni*, előre merészkedni egészen a saját szakadékszerűségünkig és a világ csodájáig.

Azt hihetnénk, hogy ez a kitárulkozás teljes egészében az elszánt, egyéni *Dasein érdeme.* A *Lét és idő autenticitásfilozófiájában valóban ez az egyéni aspektus dominál,* és ez az individualizmus tovább él a költő- és gondolkodóhősök képében, akik egy egész nemzetet „ruháznak fel" isteneivel és isteniségével. Most azonban Heidegger nagyobb hangsúlyt fektet a történelmi és kollektív aspektusra. A történelemben vannak olyan korszakok, amelyek kedveznek egy ilyen *Seyns-Bezug—azaz egy „viszony* a Lét felé"—kialakulásának, és vannak, amelyek ezt megnehezítik, sőt lehetetlenné teszik. Az „istenek éjszakája", vagy ahogy Heidegger nevezi, a

[429] Lásd még: F. Hölderlin, Hüpérion, ford. W. Trusk.

„világ elsötétedése”, egész korszakokat nyel el. Heidegger számára Hölderlin azért ilyen óriás, mert egy hanyatló korszak idején, amikor a régi istenek eltűntek, és az újak még nem érkeztek meg, egyszerre volt későn született és korán született: szenvedett attól, ami elveszett, és attól az erőszaktól, ami eljövendő volt.

> De barátom! Túl későn érkeztünk. Bár az istenek élnek,
> Felettünk élnek, egy másik világban…
> Mert nem mindig képes egy gyenge, törékeny edény megtartani őket.

Hölderlin egy késői versében azt mondja,[430] „amit Heidegger összekapcsol a „Egy ünnepen” című vers sorával:”

> Mégis, költőtársak, nekünk illik
> Fedetlen fővel Isten viharai alatt
> Két kezünkkel megragadni az Atya sugarát,
> és dalba burkolva
> Az égi ajándékot,
> Felajánlani a népnek. (idézi: GA 39, 30)[431]

A költő feje fölött lebegő „Isten mennydörgése” képet Heidegger úgy értelmezi, mint „a Lét *[Seyn] felsőbbrendű erejének való kitettséget”* (GA 39, 31). Ebben az összefüggésben idézi Hölderlin Bohlendorff barátjának írt leveleit. Az egyikben, amely 1801. december 4-én, nem sokkal a bordeaux-i indulása előtt született, Hölderlin így ír: „Most örülhetek egy új igazságnak, egy jobb rálátásnak arra, ami felettünk és körülöttünk van, bár félek, hogy a végén úgy járok, mint a régi Tantalosz, aki többet kapott az istenektől, mint amennyit meg tudott emészteni.” Visszatérve útjáról, zavartan és kimerülten, ezt írta: „A hatalmas elem, az ég tüze és az emberek nyugalma… állandóan hatott rám, és, ahogyan a hősökről mondják, én is joggal mondhatom, hogy Apollón sújtott le rám” (1802. november).

Hölderlin, Heidegger értelmezésében, túlságosan messzire merészkedett, „abba a tartományba, ahol a szellemi-történeti *Dasein új, teljes fenyegetése lép érvénybe*” (GA 39, 113). Miközben a nemzet körülötte a „szükségtelenség szükségében” van, „képtelen egy költővel mit kezdeni”, a költőnek mindent magának kell elviselnie: a fájdalmat és a mindent elsöprő boldogságot. Az a „alaphangulat”, amelyben Hölderlin él és amelyből verseit írja, még nem talál visszhangra a nemzetben. A nemzetet először „újra kell hangolni”. „Ehhez a kitartó és állhatatos hangulatok újrahangolásáért vívott küzdelemhez az elsőszülötteket kell feláldozni. Ők azok a költők, akik beszédükben előre jelzik egy nemzet jövőbeli Létét *[Seyn]*, és miközben ezt teszik, elkerülhetetlenül nem hallják meg őket” (GA 39, 146).

„Ők azok a költők” – mondja Heidegger, de amit ezzel egyúttal érteni akar, az is: „Ők azok a gondolkodók.” Itt már elérkezett önarcképéhez. Mert úgy hiszi, ami Hölderlinnel történt, az vele is megtörtént. Ő is megnyílt „Isten viharának”, őt is megütötte a *Seyn* villáma, neki is meg kell küzdenie a nemzet „szükségtelenség szükségletével”, ő is „adományozott” egy művet, amelyet még nem fogadtak el igazán. „De nem tudnak használni” – idézi kétértelműen, és a jelenlegi

---

[430] F. Hölderlin, Versek és töredékek, ford. M. Hamburger, 249.

[431] Uo. 375-377.

forradalomra utalva így folytatja: „Meddig nem hallják még a németek ezt a rettenetes szót? Ha *Dasein* nagy fordulópontja nem nyitja fel a szemüket, mi adhat majd nekik fület a hallásra?" (GA 39, 136).

Íme, ismét itt van a „nagy fordulópont": a náci ébredés metafizikai forradalma. Bizonyára ez az a pillanat, amikor Hölderlin, az új *Seyn „adományozója",* végre meghallgatásra találna. Bizonyára Hölderlin járt a nemzet előtt azon a kalandon, hogy „még egyszer kockára tegye szerencséjét az istenekkel, hogy ezáltal történelmi világot teremtsen" (GA 39, 221).

Ezért Heidegger ismét a nagy „felébredést" ünnepli. Ha ez Hölderlin történelmi órája, hogyan ne lenne ez Heidegger órája is? Azonban, rektori tisztségének kudarcát követően ráébred, hogy az „irányítás és adminisztráció" mégsem az ő világa. Az ő feladata, hogy a „felébredést" egy másfajta metafizikával – vagyis a *Seyn új alapélményével – szolgálja* (GA 39, 195).

Hat hónappal később, a „Bevezetés a metafizikába" előadásaiban Heidegger leírja azokat a nagy léptékű tendenciákat, amelyek fenyegetik ezt az „új ébredést", és amelyek rövidre zárhatják azt. Vállalkozik kora topikusan filozófiai diagnózisára. Elmélkedéseinek középpontjába azt helyezi, amit a „szellem kiherélésének" nevez (EM, *34),*[432]

A szellem először az instrumentális értelemre redukálódik, amelyet Heidegger „intelligenciának" nevez. Ez kizárólag a „megadott dolgok kiszámításával és vizsgálatával, valamint azok átalakításával és újjáalkotásával" foglalkozik. Ezt a számító intelligenciát ezután egy ideológia, egy ideológiai tan szolgálatába állítják. Heidegger ebben az összefüggésben megemlíti a marxizmust, a technológia iránti megszállottságot, valamint az etnikai rasszizmust is. „Hogy ez az intelligenciahasználat a termelés anyagi feltételeinek szabályozására és uralására (mint a marxizmusban), vagy általánosságban minden jelenlévő és bármikor már feltételezett dolog intelligens rendezésére és magyarázatára (mint a pozitivizmusban) irányul, vagy pedig egy nemzet létfontosságú erőforrásainak és faji állományának szervezésére és szabályozására alkalmazzák" (EM, 36)[433] – minden esetben a „szellemi történés erői" elveszítik szabad mozgékonyságukat és célorientált méltóságukat. Következésképp elveszítik „nyitottságukat" is a „Lét" követelményei iránt. Ez a teljes mozgósítás – gazdaságilag, technológiailag és faji szempontból – a „világ elsötétedéséhez, az istenek elmenekülésével, a föld pusztulásához, az emberek tömeggé való átalakulásához, valamint minden szabad és alkotó dolog gyűlöletéhez és gyanakvásához" vezet (EM, 29).[434]

Ebben a komor panorámában Heidegger elhelyezi az 1935-ös német valóságot is. Az 1933-as ébredés szelleme veszélyben van, kívülről, Amerikától (technológiai mozgósítás) és Oroszországtól (gazdasági mozgósítás).

> Ez az Európa, saját végzetes vakságában, örökké a saját torkának elvágására készülve, ma egy hatalmas satuba szorul, Oroszország és Amerika közé. Metafizikai szempontból Oroszország és Amerika ugyanaz; ugyanaz a sivár technológiai őrület, ugyanaz a korlátlanul szervezett átlagember. Abban az időben, amikor a világ legtávolabbi sarka is meghódol a technológiának és a gazdasági kizsákmányolásnak; amikor bármilyen

[432] M. Heidegger, Bevezetés a metafizikába, 45.

[433] Uo. 47.

[434] Uo. 38.

> esemény, bárhol és bármikor történjen is, a világ többi részéhez bármilyen sebességgel közvetíthető… amikor az idő már nem jelent mást, mint sebességet, azonnaliságot és egyidejűséget, és az idő mint történelem eltűnt minden nép életéből; amikor egy bokszolót egy nemzet nagy emberének tekintenek; amikor milliókat vonzó tömeggyűléseket diadalnak tartanak – akkor, igen, akkor, e zűrzavar közepette még mindig kísért minket egy szellemhez hasonló kérdés: Miért? – Hová? – És aztán mi lesz? (EM, 29)[435]

De a felébredés szelleme belülről is fenyegetve van – a rasszizmustól ("egy nemzet létfontosságú erőforrásainak és fajtájának szervezése és szabályozása").[436]

Heidegger a náci forradalmat úgy látta, mint egy erőt, amely ellenáll a modern kor katasztrofális fejlődésének. Ez volt számára „ennek a mozgalomnak a belső igazsága és nagyszerűsége" (EM, 152). De 1935-ben már azt a veszélyt látta, hogy a legjobb ösztönzések elaprózódnak, és áldozatul esnek „a sivár technológiai őrületnek, az átlagember ugyanilyen korlátlan szervezésének" (EM, 28).[437] Ebben a helyzetben a filozófus feladata volt megőrizni és megvédeni a forradalmi új kezdet eredeti igazságát. Fegyverkeznie kellett türelemmel. A filozófia természeténél fogva időtlen volt, mert azon kevés dolgok egyike maradt, amelynek sorsa az volt, hogy soha ne találja meg, és soha ne is lehessen megtalálnia, a saját korának visszhangját.

Heidegger azonban nem említi meg azt a tényt, hogy nem is olyan régen ő maga is engedett a kísértésnek, hogy azonnali visszhangot keltsen. Miután a filozófia hatalomátvétele sikertelennek bizonyult, Heidegger ismét visszatér egy magányos filozófiához, amely Hölderlin mintájára reméli, hogy egyetlen küzdelemben képes lesz elhárítani a „világ elsötétedését". Sikertelen politikai kiruccanása legalább egy dolgot megtanított neki – a „valódi előkészítése" nem megy egyik napról a másikra. Még ha a „Lét kinyilatkoztatása" olykor meg is történik a filozófiában, az ő filozófiájában, hosszú időnek kell eltelnie, mire ez történés az egész társadalomra kisugárzik, és azt alapjaiban átalakítja. Ezért maradna „szükséget szenvedő kor". Ilyen „metafizikai szükség" helyzetében a szellemeknek, legyenek azok Hölderlin vagy Heidegger, ki kell tartaniuk, hogy ébren tartsák annak az emlékét, ami még mindig hiányzik.

Heidegger tehát ragaszkodik filozófiai fantáziájához, de kezdi leválasztani azt a nemzetiszocialista politikával való összefonódásáról. A nemzetiszocializmus, ahogyan az a valóságban létezik, számára egyre inkább az elárult forradalom rendszerévé válik, amely az ő szemében metafizikai forradalom volt, a Lét „kinyilatkoztatása" egy nemzeti közösség talaján. Így az autentikus nemzetiszocialista, akinek Heidegger továbbra is tartja magát, egy „ínséges kor" gondolkodójává lesz.

Heidegger a lehető legkedvezőbb színben tünteti fel rektori időszakának kudarcát: a Lét történetébe úgy írja be magát, mint egy hírnök, aki túl korán érkezett, és ezért fennáll a veszélye, hogy kora összezúzza és elutasítja. Hölderlin testvére.

---

[435] Uo. 57.

[436] Uo. 47.

[437] Uo. 37.

17
AZ IDEOLÓGIA ÉS A TELJES MOZGÓSÍTÁS KORSZAKA: HEIDEGGER VISSZAVONUL

Az 1932. november 6-i utolsó szabad választásokon a nemzetiszocialisták a szavazatok 33,5 százalékát szerezték meg. Az 1933. március 5-i választásokon, a Reichstag felgyújtása, a Kommunista Párt felszámolása és a többi ellenzéki párt masszív zaslatolása után, a náciknak még mindig nem volt többségük a nép támogatásában. Az 1933. november 12-i Reichstag-választásokon azonban, amikor már csak egy egypárti lista létezett, és a választásokat a Népszövetségből való kilépésről szóló népszavazással kötötték össze, a nemzetiszocialisták végül a szavazatok 92 százalékát szerezték meg. Ez a szám valószínűleg nem tükrözte pontosan a közhangulatot; Hitler támogatottsága ekkor még nem volt ennyire elsöprő. Az 1930-as évek végére azonban feltételezhető, hogy a nemzet túlnyomó többsége többé-kevésbé támogatta Hitler politikáját. Nemcsak azért, mert a terror, a nácifikáció és a megfélemlítés ilyen hatékony volt, hanem azért is, mert Hitler politikája akkor a többség szemében sikeresnek tűnt. 1939. április 28-án Hitler egy nagy beszédben áttekintette ezeket a sikereket:

> Legyőztem a káoszt Németországban, helyreállítottam a rendet, és óriási mértékben növeltem a termelést nemzetgazdaságunk minden területén... Sikerült teljes mértékben hasznos munkába állítanom azt a hétmillió munkanélkülit, akik oly nagyon megérintették szívünket... Nemcsak politikailag egyesítettem a német nemzetet, hanem katonailag is újrafegyvereztem, és továbbá megpróbáltam lapról lapra felszámolni azt a szerződést, amelynek 448 cikke a legundorítóbb erőszakot képviseli, amelyet valaha is elvártak nemzetektől és emberektől, hogy eltűrjék. Visszaadtam a Birodalomnak azokat a tartományokat, amelyeket 1919-ben elragadtak tőlünk; visszavezettem a Haza kebelébe milliónyi mélységesen boldogtalan németet, akiket elszakítottak tőlünk; helyreállítottam a német élettér ezeréves történelmi egységét; és megpróbáltam mindezt úgy véghezvinni, hogy ne ontsak vért, és ne hozzam el a háború szenvedéseit sem saját népemre, sem másokra. Mindezt elértem... mint aki 21 évvel ezelőtt még ismeretlen munkás és katonája volt népemnek, saját erőfeszítéseim által.[438]

Heidegger teljes mértékben egyetértett volna e sikermérleggel. Üdvözölte a nemzet belső politikai egységét, amelyet diktatórikus módszerekkel értek el. Megvetve a weimari demokráciát, nem bánta a politikai ellenzék felszámolását. Nem volt kifogása a vezető és a vezetettek elvével szemben sem. A náci rezsim *„nagyszámú embert juttatott ismét munkához, és ezáltal tette őket* a *Dasein* képessé" – ahogyan Heidegger fogalmazott egy 1934 februárjában tartott előadásában. Németország kilépését a Népszövetségből és a versailles-i szerződés egyoldalú felmondását Heidegger a nemzet önérvényesítési akaratának bizonyítékaként, annak a „*Dasein őskövetelésének beteljesítéseként*" látta, miszerint „megőrizze és megmentse saját lényegét." Támogatta Hitler annexiós politikáját is, hiszen mindig botrányosnak tartotta, hogy „18 millió

---

[438] Idézve S. Haffner: Hitler értelme, ford. E. Osers, 32–33. oldal.

német a Népközösséghez tartozik, de nem része a Birodalomnak, mert határain kívül él."[439] A rezsim bel- és külpolitikája teljes mértékben összhangban volt Heidegger politikai elképzeléseivel, amelyek amúgy sem voltak soha igazán világosan meghatározva.

A nemzeti szocializmus – mondta Karl Löwithnek Rómában, 1936 nyarán – „a helyes út Németország számára; csak ki kellett tartani elég sokáig."[440] Jóváhagyása azonban ekkorra már pusztán politikai véleménynyilvánításra korlátozódott. A metafizikai pátosz eltűnt. Heidegger egyszerűen úgy vélte, hogy a nácik ésszerű politikát folytatnak – a munkanélküliség felszámolása, társadalmi béke, a versailles-i szerződés felülvizsgálata és így tovább. Ekkorra már felismerte, hogy az a metafizikai forradalomról szőtt vízió, amely a politikai színtérre csábította, nem vált valóra. És miközben – ahogy 1935. július 1-én Jaspersnek írta – „fáradságos tapogatózással" próbálta felvenni az 1932–33-as téli szemeszterben megszakadt munkáját, nem hunyta be a szemét annak felismerése előtt, hogy az új korszakba való áttörés addigra a magányos gondolkodásra korlátozódott – egy olyan gondolkodásra, amely reméli, hogy felfedezi az új korszak elsöprő dinamikáját, és ezzel együtt saját politikai-filozófiai ambícióinak kudarcának mélyebb okait. Ezt a dinamikát nyilvánvalóan alábecsülte, amikor a nemzetiszocialista forradalmat korának mélységeibe való áttörésként élte meg. Az 1935 és 1938 közötti évek az újraértelmezés feladatait szolgálták. Még 1935-ben is, metafizika-előadásain, megerősítette a nemzeti szocializmus „belső igazságát és nagyságát", jellemezve annak ellenállását az új korral szemben. A következő években azonban, miközben a „modern kor" nyitott dimenzióját kutatta, fókusza eltolódott, és a nemzeti szocializmust többé már nem a modern korból való kitörésnek, hanem annak különösen következetes megnyilvánulásának tekintette. Felfedezte, hogy a nemzeti szocializmus maga az a probléma, amelynek korábban a megoldásának gondolta. Meglátta a modern kor tombolását a nemzeti szocializmusban: a technológiai őrületet, az államot és a szervezetet – más szóval: a totalizált mozgósításként jelentkező hiteltelenséget.

Be kell vallani, hogy Heidegger nem riadt vissza attól, hogy későbbi felismeréseit becsempéssze korábbi megjegyzéseibe a mozgalomról. Ez például akkor történt, amikor az 1935-ös metafizikai előadásokat 1953-ban publikálták. Aztán, a háború után, igyekezett megmagyarázni megjegyzését a mozgalom „belső igazságáról és nagyságáról" azzal, hogy zárójelben hozzátette: ez a szörnyű nagyságot, a „globálisan meghatározott technológia és a modern ember találkozását" jelenti. Amint hamarosan látható lesz, ez egy olyan értelmezés, amelyet Heidegger csak a metafizikai előadások után dolgozott ki – Nietzsche-előadásaiban; titkos filozófiai jegyzeteiben, a *Beiträge zur Philosophie (Hozzájárulások a filozófiához);* valamint „A modern világkép igazolása a metafizika által" című előadásában, amelyet a háború után *Die Zeit des Weltbildes* (*Az ideológia kora*) címmel publikáltak – Heidegger egyik leghatásosabb írásaként.

1935 és 1938 között Heidegger tehát feldolgozta csalódottságát amiatt, hogy a metafizikai forradalom nem politikai forradalomként valósult meg. Megpróbálta megérteni az új korszak elsöprő erejét – más szóval, megérteni azt, ami őt megragadta, és azt is, hogyan lehet ebből a szorításból kiszabadulni.

---

[439] Idézve: V. Farias, Heidegger és a nácizmus, szerk. J. Margolis és T. Rockmore, 128. oldal

[440] K. Löwith, „Utolsó találkozásom Heideggerrel Rómában", in: R. Wolin (szerk.), A Heidegger-vita, 142.

Miféle Moloch volt ez az újkor, amely meghiúsította Heidegger politikai reményeit, és amely miatt a magányos gondolkodásba menekült? Az *Ideológiák kora című művében* Heidegger az új kort a teljes mozgósítás fogalmával írja le. Ebben Ernst Jüngerre utal, anélkül hogy idézné őt. Véleménye szerint a mérnöki technológia, a tudomány és a kutatás egy hatalmas rendszerré egyesültek, a munka és a szükségletek rendszerévé. A technológiai gondolkodás nemcsak a szűkebb értelemben vett kutatást és termelést uralta, hanem az emberek egymáshoz és a természethez való hozzáállását is. Az ember önmagát a technológia által létrehozott fogalmakban értelmezte. Ez a művészetre is vonatkozott, amely „művészeti termelésként" az új korszak produktív univerzumába zárva maradt. Az egész kultúra „értékek" raktáraként jelent meg, amelyet kezelni, kiszámítani, felhasználni és megtervezni lehetett. Ezek közé a kulturális értékek közé tartoztak a vallási élmények és hagyományok is, amelyek szintén az egész biztosításának eszközévé silányultak. Az ilyen transzcendencia-eszköziesítés révén a teljes „istenítetlenség" állapota (H, 74) következett be. Heidegger számára az új kor tehát mérnöki technológia, instrumentális tudomány, kultúraipar és istenítetlenség volt. Ezek azonban csak a legnyilvánvalóbb és legsürgetőbb tünetek. Mélyükön egy metafizikai „alaphangulat" húzódott meg: a létező *(das Seiende)* olyan szemlélete, amely az élet és a tevékenységek minden területét uralta, egy döntés arról, hogy mi számít létezőnek, és mi fontos minden emberi cselekedetben. Heidegger szerint ezt az alapvető beállítódást az ember „szubjektummá" való átalakulása határozta meg, amely számára a világ a „tárgyak" kvintesszenciájává vált – vagyis a valós és lehetséges tárgyak sokaságává, amelyeket ellenőrizni, használni, fogyasztani, elutasítani vagy megsemmisíteni lehetett. Az ember „kiegyenesedett"; többé nem élte át önmagát a világba ágyazottként, hanem e világ vált a szembenállójává, amelyet saját „világképében" örökített meg. „Az ember lesz a létező *[des Seienden] egészének viszonyítási középpontja*" (H, 86).

De hát nem mindig is így volt? Nem, mondja Heidegger, régen másképp voltak a dolgok. És a végső hanyatlás veszélye miatt újra másmilyenné kellene válniuk.

A dolgok másképp voltak az ókori Görögországban. Előadásában Heidegger egy rövid, elképzelt képet mutat be a világban való „eredeti" életmódról. Az ókori Görögországra (és a mi jövőnkre is, feltéve, hogy akarunk magunknak jövőt) a következő érvényes:

> A létező *[das Seiende]* az, ami kihajt és feltárul, ami mint jelenvaló, rátalál az emberre, amint ő maga is jelen van; más szóval, arra az emberre, aki megnyílik a jelenvalónak azáltal, hogy érzékeli azt. A létező nem attól lesz létező, hogy az ember először rátekint, még kevésbé attól, hogy elképzeli… Inkább az ember az, akire a létező tekint, amely feltárul a jelenvalónak, és ami köréje gyülekezik. A létező tekintete alatt, annak nyitottságában foglaltan és általa hordozottan, ellentmondásai által sodortatva és eltérései által megjelölten – ez az ember lényege Görögország nagy korszakában. (H, 88)

Ez a vázlat nem elég világos ahhoz, hogy ne legyen szükség kommentárra.

A görög gondolkodás szerint a világ egy színpad, amelyen az ember a hozzá hasonlók és a dolgok között mozog, hogy ott cselekedjen és lásson, valamint hogy hassanak rá és őt is lássák. Az ember helye kettős értelemben is a láthatóság helye: megmutatja önmagát (és csak akkor valódi, ha megmutatja magát; máskülönben a magánélet barlangjában van, egy „idióta"), és ő az a lény, akinek a többi létező megmutatkozhat. A „megjelenés" a görög gondolkodásban nem a Lét hiányos módja. Inkább maga a Lét a megjelenés, és semmi más. Csak az létezik, ami

megjelenik. Ezért rendelte Platón a legmagasabb Létet – mint ideát – a látáshoz. Az embert olyan lényként értették, aki a világgal együtt osztozik a látásban és a láthatóság képességében. Nemcsak az ember, hanem a természet egésze is törekszik a megjelenésre; nem pusztán passzívan szemlélhető valami, a látásunk és beavatkozásunk anyaga. A görög gondolkodás szerint a világ, úgymond, visszanéz. Az ember a legvilágosabban tükrözi azt az alapvető kozmikus mozgást, amely mindent a megjelenésre ösztönöz, és ezért ő a legmagasabb fokú láthatóság pontja, aktív és passzív értelemben is. Ezért találta fel a görög ember a színházat, a világ színpadának másolataként. Számára az egész univerzum színpadi jelleget öltött. Az ember a Lét nyílt pontja.

Heidegger úgy véli, hogy ezekben a körülményekben egy gazdagabb, intenzívebb Lét, egy szélesre tárt kiterjedés létezik. Ezzel szemben a modern ember saját projektjeinek rabja, és bármi, ami vele történik, számára eltérésként, incidensként, balesetként jelenik meg. Így a világból eltűnik a misztérium, és vele együtt a mélység, a végzet és a kegyelem is. „Csak ott, ahol a létező *[das Seiende]* a képzelet tárgyává vált, ott a létező bizonyos értelemben elveszíti a Létet *[Sein]"* (H, 99).

Heidegger lét-története tehát a következőképpen bontható fel. A görögök egy nyílt színtéren cselekedtek, ahol az ember és a világ megjelent, és együtt játszották tragédiáikat és komédiáikat, tudatában a Lét felsőbbrendű erejének és teljességének, amely maga rejtélyes és rejtett maradt. A keresztény korszakban a Lét Istenben volt biztosítva, akit tisztelettel közelítettek meg, miközben ugyanakkor kíváncsian keresték a hasonlóságokat a Teremtő és a *creatum,* a teremtett között, végül elég ambiciózussá válva ahhoz, hogy maguk próbálják megismételni a teremtést. Az újkor végül teljesen átment a „támadásba" (H, 106). „A technológiailag szervezett ember világméretű imperializmusában az ember szubjektivizmusa eléri legmagasabb csúcsát, ahonnan le fog ereszkedni a szervezett egyformaság alföldjeire, és ott rendeződik el. Ez az egyformaság válik a legbiztosabb eszközévé a teljes, mert technológiai, uralomnak a föld felett" (H, 109).

Max Weber kiábrándult modern világról szóló elképzelését átvéve Heidegger, azt megfordítva, a technika világának bennünket "elbűvölő" hatásáról beszél. A kortárs történelem egyfajta varázs alatt halad előre. Van-e kiút?

1933-ban Heidegger úgy hitte, hogy a modern kor acélketrecéből való kollektív kitörés történelmi valósággá vált. Öt évvel később be kellett ismernie, hogy az alapvető fordulópont lehetősége akkor még nem létezett, és egyelőre a politikai síkon sem következik be. Most már megértette, hogy a forradalom és mindaz, ami abból fakad, teljes egészében a kortárs teljes mozgósítás bűvkörében zajlik – anélkül, hogy önkritikusan reflektált volna saját elköteleződésére.

Ez volt az ő diagnózisa. Az új korszak belépett a leghevesebb összecsapás szakaszába a riválisvilághuralmi koncepciók – az amerikanizmus, a kommunizmus és a nemzeti szocializmus – között. Mindegyik alapvető álláspont világosan elkülönült és határozottan védelmezett volt, de mindez a technológiailag elbűvölt modern kor közös talaján zajlott. „Ehhez a harchoz… az ember mozgósítja a számítás, a tervezés és a dolgok mindenek feletti művelésének korlátlan erejét" (H, 92).

A „számítás" az amerikanizmust jelenti, a „tervezés" a kommunizmust, a „művelés" pedig a nemzetiszocializmust.

Heidegger globális nézőpontjából, az újkor kritikusának szemszögéből, aki Nietzsche-előadásaiban is a „beteljesedett értelmetlenség korának” nevezte (N II, 9)[441], mindez egyetlen „végzetes összefüggést” képvisel, ahogyan Adorno később, más zsargonnal, nevezte.

Ha az ember hosszabb ideig a sötétségbe mered, mindig lát ott valamit. Heidegger megpróbál különbségeket felfedezni az egyetemes sötétségben. Bár az újkor általában a „szubjektum lázadása”, nem mindegy, hogy „az ember mint *Én* akar-e lenni, és kell-e lennie szubjektumként, amelyet a saját választása és önkényessége korlátoz, vagy mint a társadalom *Mi*-je; hogy egyénként vagy közösségként, személyiségként a közösségben vagy pusztán a csoport tagjaként; államként és nemzetként, vagy népként; vagy mint az újkor embere, aki már eleve újkori lényként az egyetemes emberiség része” (H, 90).

Heidegger saját preferenciája egyértelmű. Maga is világosan kifejti, amikor néhány mondattal később a „szubjektivizmus, az individualizmus értelmében vett rossz következményeire” utal. A *Mi,* a „személyiség a közösségben” és a „nép” – ezek az új kor legkevésbé demoralizált alanylétezés formái. Így legitimizálja politikai tevékenységét, nem annyira az eredeti, metafizikai forradalomról szóló felfogása értelmében, hanem legalábbis mint a leginkább vállalható lehetőség az új kor általános romlása közepette. Természetesen azonban ez nem a helyes út, nem az, amely szükséges lenne.

Heideggernek el kell kerülnie a félreértéseket. Ez nem a „korszak tagadása.” Az a gondolkodás, amely ragaszkodik a „tagadás hatalmi igényéhez”, megmarad a tagadotthoz kötve, és ezzel elveszíti feltáró erejét. Ez sem „történelemtől független” miszticizmus esete. A létező lényege *(das Sein des Seienden),* amely felé a gondolkodás megnyílik, nem egy világtalan Isten. Éppen ellenkezőleg. Az ilyen gondolkodás reméli visszanyerni azt a perspektívát, amelyben a világ ismét olyan térré válik, ahol (ahogy Heidegger 1935-ös metafizikai előadásaiban mondta) „minden dolog – egy fa, egy hegy, egy ház, egy madár kiáltása – elveszíti minden közönyösségét és hétköznapiságát” (EM, 20).[442]

Az, hogy milyen mértékben tartozik az efféle gondolkodás a művészet környezetéhez, Heidegger előadásában – amelyet először az 1930-as években tartott „A műalkotás eredete” címmel – kerül kifejtésre. Egy Van Gogh-festmény példáján keresztül, amely a művész saját, elhasznált csizmáit ábrázolja (amelyeket Heidegger tévesen parasztcsizmáknak hisz), azt írja le, hogyan teszi a művészet a dolgokat láthatóvá úgy, hogy azok elvesztik „közömbösségüket és hétköznapiságukat.” A művészet nem leír, hanem láthatóvá tesz. Amit műalkotássá emel, az egy saját világba sűrűsödik, amely átlátható marad az általános világra, de oly módon, hogy a világformáló aktus mint olyan is megtapasztalhatóvá válik. Így a mű egyben úgy is megjelenik, mint jelentést adó erő, amely „világosít” *(weltet),* s amely révén a létező „létezőbbé” válik *(das Seiende seiender).* Heidegger ezért állíthatja, hogy a művészet lényege „az, hogy a létezők közepette feltár egy nyitott helyet, amelynek nyitottságában minden más, mint a megszokott” (H, 58).

---

[441] M. Heidegger, Nietzsche, 3. kötet, A hatalom akarata mint tudás és mint metafizika, ford. J. Stambaugh, D. F. Krell és F. A. Capuzzi, 163.

[442] M. Heidegger, Bevezetés a metafizikába, ford. R. Manheim, 26.

A műalkotás is valami olyan, ami létre lett hozva. Hogyan tesz tehát Heidegger különbséget a művészet által létrehozott és az általa az ideológiai cikkben elemzett technológiai termelés között?

A különbség meghatározásához Heidegger bevezeti a „föld" fogalmát. A föld áthatolhatatlan, önmagában létező természet. „A föld lényegileg önmagát-elzáró elem" (H, 33). A technológiailag tudományos objektivizálás megpróbál behatolni a természetbe, hogy kicsikarja belőle működésének titkát. Ezen az úton azonban soha nem fogjuk megérteni, mi a természet. Van a természetnek ez a „önmagában-való" létezése, a maga módján elkerül minket. Ennek az „elkerülésnek" a megtapasztalása azt jelenti, hogy megnyílunk a lenyűgöző zártság, a természet „földszerűsége" felé. A művészet semmi mást nem tesz. Meg tudjuk határozni egy kő súlyát, a színes fényt rezgésekre bonthatjuk – de ezek a meghatározások nem adják vissza a kő nehézségét vagy a szín ragyogását. „A föld így minden behatolási kísérletet szilánkokra tör magán" (H, 32). A művészet azonban láthatóvá teszi a föld „felfedezhetetlenjét" (H, 32); előállít valamit, ami más módon semmilyen képzelet számára nem érhető el; megnyit egy teret, ahol a föld „önmagát-elzárása" feltárulhat. Feltár egy titkot anélkül, hogy megérintené. A művészet nemcsak egy világot ábrázol, hanem létrehozza a csodálkozást, a borzalmat, az ujjongást, a közönyt a világ előtt. A művészet bezárja a magáét a maga világába. Heidegger azt mondja, hogy „teremt" egy világot, amely egy ideig ellenállhat az általános „világvesztésnek és világszéthullásnak". Ez a világteremtő aspektus és így a művészet különleges hatalma az, ami számára a legfontosabb. Vegyük például egy görög templomot. Számunkra ma ez csak a művészettörténet emlékműve, de egykor a közösség életének középpontja volt, amely köré szerveződött, és amely megtöltötte azt értelemmel és jelentőséggel. „A templom műve először összegyűjti és egyesíti azokat az útvonalakat és utalásokat, amelyekben születés és halál, balsors és áldás, győzelem és szégyen, kitartás és hanyatlás kivívja az emberi lény számára sorsának alakját" (H, 27). Ennek eredményeként a templom megadja az embernek az „önmaga kilátását" (H, 28). Ebben az erőteljes konstellációban a műalkotás biztosítja a közösség *Istenét*, annak legfelsőbb felhatalmazását és jelentésadó mozzanatát. Ezért nevezi Heidegger a művészetet „az igazság munkába állításának" is (H, 48). Ebből a szempontból párhuzamot von – ahogy tette Hölderlin-előadásában is – a művészet, a gondolkodás és az „államalapító tett" között.

Ez egy ünnepélyes pragmatizmus, amely először is megállapította az adományozott „igazságok" történetiségét. Ezek korlátozott tartósságúak. Másodszor, ezek az „igazságok" sehol máshol nincsenek, csak a művekben. „Az igazság megalapítása egy műben annak az olyan létezőnek a létrehozása, *[eines solchen Seienden], amely korábban nem volt, és soha többé nem lesz*" (H, 48).

Heideggernek az adottságként megnyilvánuló igazság ősi erejéről szóló leírása azt mutatja, hogy az 1933-as izgalma, amikor a nemzetiszocialista forradalmat az államalapító tett teljes értékű műalkotásaként élte meg, még nem csillapodott. „Az igazság munkába állítása feltöri a kísértetieset, és ezzel egyidejűleg felforgatja a megszokottat és azt, amit annak tartanak. A műben megnyíló igazság nem igazolható és nem vezethető le semmiből, ami korábban volt. A Korábbi a maga kizárólagos valóságában a mű által megcáfolódik" (H, 61). Heidegger nézőpontjából ezek a kijelentések egyaránt vonatkoznak a forradalom politikai műalkotására és egy görög templomra, Szophoklész tragédiájára, Hérakleitosz töredékére vagy Hölderlin versére. Mindegyik esetben egy olyan alkotó tett valósul meg, amely az embert a valósághoz fűződő

megváltozott viszonyba helyezi; új távlatot nyer, más kapcsolatot a Léttel. Ám minden alapító tett alá van vetve az elöregedés és megszokottá válás törvényének. Ami egyszer feltárult, újra elzárkózik. Ezt tapasztalta Heidegger a politikai forradalommal kapcsolatban is. „A kezdet a legkülönösebb és leghatalmasabb. Ami ezután jön, nem fejlődés, hanem a puszta szétterülésből fakadó ellaposodás; a kezdet megtartásának képtelensége; a kezdet elgyengül és eltúlzottá válik" (EM, 119)[443]. A modern világból való eredeti kitörés azonban elakadt, és a költészettel szövetséges gondolkodás feladata, hogy nyitva tartsa a „távlatot" (H, 110) a Lét egy teljesen más viszonyához. Ennek a „teljesen más viszonynak" a pontos természetét Heidegger ideológiai cikkében úgy fogalmazta meg, mint a „szubjektummá-lét" meghaladását; vagy még pontosabban: „hogy az emberiség szubjektummá-léte sohasem volt és sohasem lesz az egyetlen lehetősége a történeti ember kezdődő lényegének" (H, 109).

De itt Heidegger komoly bajba kerül – a szubjektummá- válás meghaladását a gondolkodásnak és a költészetnek kell megnyitnia, amelyek a munkához való akaratból fakadnak. Maga a mű azonban a legaktívabb hangoltság kifejezése. Hiszen mit is csinálnak a költők és a gondolkodók? „A mindent elárasztó káosszal szemben művük védőgátját állítják, és művükben elfogják a világot, amely így feltárul" (EM, 47).[444] Vajon Heidegger munkához való akarata nem egy különösen nyers szubjektív felhatalmazás? Nem kísért-e bennünket a gondolat, hogy ezt a munkához való akaratot azonosítsuk Nietzsche hatalomhoz való akaratával, amely szintén felfogható szubjektív felhatalmazásként? Vajon nem mindkettő a szubjektum ellenállása és hatalmi igénye a tomboló modern nihilizmussal szemben, amelyet mind Heidegger, mind Nietzsche diagnosztizált?

Heidegger, aki rektori beszédében kifejezetten magáévá tette Nietzsche „Isten halott" diagnózisát, nagyon is tudatában van Nietzsche-hez való közelségének. Ideológiáról szóló cikkében olyan gondolkodóként látja őt, aki majdnem, de csak majdnem sikerrel járt az új korszak meghaladásában. Ott összegzi 1936 után tartott Nietzsche-előadásainak egyik központi gondolatát: Nietzsche megrekedt az újkor értékein való gondolkodásában. Az a korszak, amelyet le akart győzni, végül felülkerekedett rajta és megfertőzte legjobb ötleteit. Heidegger célja, hogy jobban megértse Nietzsche-t, mint ahogy az saját magát megértette. Reméli, hogy megelőzheti őt a Létről való új gondolkodás útján. Ebben a vállalkozásban nem kerülheti el annak megvitatását, hogy a nácik ideológusai, mint például Alfred Baeumler, miként sajátították ki Nietzsche-t. Ez a kisajátítás korántsem volt vitán felül álló a keményvonalas náci ideológusok körében. Ernst Krieck például gúnyosan figyelmeztetett Nietzsche adaptálására: „Összességében Nietzsche a szocializmus ellenfele volt, a nacionalizmus ellenfele volt, és a fajelmélet ellenfele volt. Ha valaki figyelmen kívül hagyja ezt a három szellemi irányzatot, talán »kiváló náci« lehetett volna belőle."[445]

Arthur Drews, a karlsruhei filozófiaprofesszor, 1934-ben teljesen felháborodott a Nietzsche-reneszánsz miatt. Nietzsche – mondta – „minden, ami német, ellensége" volt; a „jó európai" kialakítását támogatta, és ebben a folyamatban valójában a zsidóknak „kulcsszerepet"

---

[443] Uo. 155.

[444] Uo. 62.

[445] Idézve W. Muller-Lauter: „Nietzsche-vel való foglalkozásról", 845.

tulajdonított „minden nemzet összeolvadásában.” Ő egy igazi individualista volt, és semmi sem állt tőle távolabb, „mint a nemzetiszocialista elv, miszerint a közjó megelőzi a személyes előnyt.” Mindezek fényében egészen hihetetlennek tűnik, hogy Nietzsche-t most a nemzetiszocializmus filozófusává emelik, figyelembe véve, hogy szinte mindenben az ellenkezőjét hirdeti a nemzetiszocializmusnak. Az a tény, hogy mégis végbemegy ez a felemelés, „valószínűleg … főként annak tudható be, hogy manapság a legtöbben, akik Nietzsche-ről nyilatkoznak, csak a filozófiájának a ‘mazsoláit’ szedegetik ki a ‘tortából’, és aforisztikus írásmódja miatt egyáltalán nincs tiszta képük gondolatainak összefüggéseiről.”[446]

Alfred Baeumler volt az, aki lenyűgöző könyvében, a *Nietzsche, a filozófus és politikus* (1931) című műben ügyesen tudott egyszerre „kiszemezgetni a mazsolákat”, ugyanakkor szem előtt tartani „gondolatainak összefüggését”. Kihasználta a hatalom akarásának filozófiáját és Nietzsche kísérletezését saját korának biológizmusával. Az életerők darwinizmusa, a felsőbbrendű faj eszméje és az az alkotó késztetés, amely az emberi tömegeket formálható anyagként használja; az erkölcs érvénytelenítése az életre irányuló döntéselvűséggel – ezekből az elemekből Baeumler felépítette Nietzsche-filozófiáját, amelyhez, bevallottan, nem tudta felhasználni az „örök visszatérés” tanítását. „Valójában ez az eszme Nietzsche rendszerének nézőpontjából irreleváns” – írta. Baeumler Nietzsche segítségével remélte lezárni a hagyományos metafizikát. Nem volt transzcendens értékek és eszmék világa, és természetesen Isten sem; csak ösztönök alapja létezett. Baeumlernek csupán annyit kellett tennie, hogy Nietzsche fiziológiai értelmezését radikalizálja, mígnem végül az „fajjá” és „vérré” változott.

A vér és faj misztikuma valójában a fiziológiailag értelmezett hatalomakarat lehetséges következménye. Ezt Heidegger is felismeri, még ha – Baeumlerrel ellentétben – ezt a következményt negatívan is értékeli.

> Nietzsche számára a szubjektivitás abszolút, mint a test szubjektivitása, vagyis az ösztönöké és az affektusoké; más szóval a hatalom akarásáé... A szubjektivitás abszolút lényege szükségszerűen a *brutalitas és a bestialitas formájában bontakozik ki.* A metafizika végén ez a kijelentés áll: *Homo est brutum bestiale* [Az ember egy brutális állat]. Nietzsche „szőke vadállat” kifejezése nem puszta túlzás, hanem jelszó és ellenjelszó egy olyan
> összefüggésben, amelyben tudatosan helyet foglalt, anélkül, hogy átláthatta volna annak lényegi történeti kapcsolatait (N II, 200).[447]

A „szőke vadállat” dicsőítése Heidegger szerint a „szubjektum lázadásának” nihilista következménye. Heideggert magát is nihilizmussal vádolták a náci filozófusok. Krieck, akit egy korábbi fejezetben idéztünk, 1934-ben így írt: „Ennek a filozófiának a jelentése merő ateizmus és metafizikai nihilizmus, amelyet országunkban korábban főként zsidó irodalmárok képviseltek, más szóval a német nép számára bomlást és feloldódást okozó enzim.” Heidegger Nietzsche-előadásaiban visszafordította a vádat a náci filozófusokra, megpróbálva kimutatni, hogy az az „akarat a hatalomhoz”, amelyre hivatkoztak, nem a nihilizmus leküzdése, hanem annak

---

[446] Uo.

[447] M. Heidegger, Nietzsche, ford. J. Stambaugh, D. F. Krell és F. A. Capuzzi, 4,147–8.

betetőzése, még ha a Nietzsche-követők erről nem is voltak tudatában.[448] Így Heidegger Nietzsche-előadásai frontális támadást jelentenek a rasszizmus és biológiai determinizmus hagyományos metafizikája ellen. Heidegger elismeri, hogy Nietzsche részben felhasználható az uralkodó ideológia számára, miközben el is határolódik tőle. Ugyanakkor arra törekszik, hogy Nietzsche-ből kiindulva, de úgy, hogy a saját gondolkodását Nietzsche nyomdokain, ugyanakkor Nietzsche-t meghaladva mutassa be.

Nietzsche le akarta rombolni a hagyományos metafizikát azzal, hogy egy mélyen metafizikai tételből indult ki, amely Schelling megfogalmazásában így hangzott: „Az akarat az őseredeti Lét." Nietzsche másként érti az akaratot, mint a hagyomány – egészen Schopenhauerig. Az akarat nem vágy, nem tompa ösztön, hanem „parancsolni tudás"; egy erő, amely hagyja a Létet növekedni. „Az akarat ugyanaz, mint az erősebbé akarás, a növekedni akarás."

Az akarat az életenergia fokozására irányuló akarat. Nietzsche szerint az önfenntartás csak a fokozás logikájában lehetséges. Ami nem rendelkezik több erővel, mint az önfenntartásé, az elbukik. Csak akkor marad fenn, ha önmagát fokozza, erősíti, kiterjeszti. Ami él, annak nincs transzcendentális jelentése, de van immanens irányultsága – az erősödésre és a sikerre tör. Megpróbálja a számára idegent saját erőterébe és formájába integrálni. Ami él, az az uralkodás által működik. Ez egy energetikai folyamat, és mint ilyen, „értelmetlen", mert nem kötődik semmilyen felsőbb célhoz. Vajon ezért nihilista? Nietzsche tanítását a nihilizmus legyőzéseként mutatja be, annak beteljesítése által.

Tökéletesíteni akarja a nihilizmust azáltal, hogy felfedi a titkos nihilizmust a metafizikai jelentésadás hosszú történetében. Nietzsche szerint az emberek mindig is akkor tekintettek valamit „értéknek", ha az saját hatalomra való akaratuk fenntartását és megerősítését, vagy a náluknál erősebb hatalmak visszaszorítását szolgálta. Minden értékdefiníció és értékállítás mögött tehát ott állt a hatalomra való akarat. Ez igaz volt a „legmagasabb értékekre" is – Istenre, eszmékre, a transzcendensre. Hosszú időn keresztül azonban ez a hatalomra való akarat nem volt átlátható önmaga számára. Valami saját készítésűt vont be az emberfeletti eredet aurájába. Az emberek azt hitték, hogy független lényegiségeket fedeztek fel, amikor valójában csak kitalálták azokat – a hatalomra való akaratból. Félreolvasták a saját értékteremtő energiájukat. Nyilvánvalóan inkább áldozatok és ajándékok elfogadói akartak lenni, mint cselekvők és adományozók – talán saját szabadságuktól való félelemből. Ezt az alapvető, saját értékteremtő energiájuk leértékelését tovább erősítették a megszilárdult transzcendentális értékek. A transzcendenstől kiindulva leértékelték a testet és a végességet. Nyilvánvalóan hiányzott belőlük a bátorság a végességhez. Ezért bizonyos értelemben ezek a transzcendentális értékek, amelyeket az üresség és a végesség fenyegetése ellen emeltek védőbástyaként, maguk is az élet nihilista leértékelésének erejévé váltak. Az eszmék ege alatt – mondta Nietzsche – az ember sosem lépett igazán a világba. Most ezt az eszmék egét akarta összezúzni – ez volt a nihilizmus tökéletesítése –, hogy az emberiség végre megtanulhassa, mit jelent „hűnek maradni a földhöz". Ez volt a nihilizmus legyőzése.

Isten halott, de az alázat szigora megmarad; ez volt Nietzsche diagnózisa, és az a „rettenetes" feladat, amelyről beszél, abból állt, hogy ezt az alázatot megszüntesse, és áttörjön egy mámorító, euforikus „Igen"-be a dionüszoszi élet felé. Nietzsche számára a földi élet iránti tisztelet a

---

[448] Idézve G. Schnee~erger: Nachlese zu Heidegger, 225.

lényeg. Ebben reméli, hogy különbözik a puszta kijózanodás nihilizmusától. A modern nihilizmus elveszíti a Túlvilágot anélkül, hogy elnyerné az Itt-et. Nietzsche azonban meg akarja tanítani a művészetet, hogyan lehet nyerni akkor is, ha az ember veszít. Minden eksztázis, minden boldogság, minden érzés szárnyalása, minden intenzitás, ami korábban a Túlvilághoz kapcsolódott, ebbe az életbe kell, hogy összpontosuljon. A transzcendencia erőit meg kell őrizni, de az immanenciába kell terelni. Transzcendálni, de „hűnek maradni a földhöz" – ezt várja Nietzsche az emberfeletti embertől, a jövő emberétől. Nietzsche emberfelettije megszabadult a vallástól, bár nem abban az értelemben, hogy elvesztette volna; visszavette azt önmagába. Így az örök visszatérés tanítása nem viseli a beletörődés melankóliájának jegyét. Az idő körhintája nem üríti ki az eseményeket értelmetlenségbe és hiábavalóságba, hanem a visszatérés gondolatának fokoznia kellene azokat. Nietzsche imperatívusza: Úgy éld a pillanatot, hogy kívánhasd, térjen vissza hozzád rémület nélkül. Még egyszer az elejétől!

Most térjünk vissza Heideggerhez. Ő Nietzsche-vel együtt halad az idealizmus kritikájában és abban a felhívásában, hogy „maradjunk hűek a Földhöz." De épp ezen a ponton bírálja Nietzsche-t, azzal vádolva, hogy a hatalom akarásának filozófiájával nem maradt hű a Földhöz. Heidegger számára a „hűnek maradni a Földhöz" azt jelenti, hogy az ember ne feledkezzen meg a Létről a létezővel való elfoglaltsága közben. Heidegger szerint Nietzsche a hatalom akarásának elvéből kiindulva mindent az értékeket mérlegelő ember szférájába vont. A Lét, amellyel az ember törődik, és amely maga is az ember, teljes egészében „értékként" jelent meg. A Lét sajnálatos módon elveszett, mert Nietzsche számára mindig „értéke" volt. Nietzsche azt akarta, hogy az ember önmagát bátorítsa, hogy fölegyenesedjen. Heidegger szerint ez a felegyenesedés lázadássá vált, a technológia és a tömegek lázadásává, amelyek a technológiai ellenőrzésnek köszönhetően teljesen azzá váltak, amit Nietzsche „utolsó embereknek" nevezett, akik „pislogva" hátradőlnek kis boldogságukban, és rendkívüli brutalitással védekeznek biztonságuk vagy javaik bármilyen csorbítása ellen. „Az ember lázadásba fordul" – mondja Heidegger, a német jelenre is utalva –, „a világ tárggyá válik … Maga a Föld is csak a támadás tárgyaként tud megmutatkozni … A természet mindenütt … a technológia tárgyaként jelenik meg." Heidegger szerint mindez Nietzsche-ben előre sejthető, mivel nála a Létet kizárólag esztétikai, elméleti, etikai és gyakorlati értékek szempontjából szemlélték, ezért el is veszett. A hatalom akarásának szemében a világ „a megőrzés és fokozás feltételeinek" esszenciájára redukálódik.

De – kérdezi Heidegger – „Lehet-e a Létet magasabbra értékelni annál, mint hogy kifejezetten 'értékké' emeljük?" A válasza: „Már azáltal, hogy 'értékként' értékeljük, a Létet maga a hatalomakarat által megszabott feltétellé redukáljuk"; ennek következtében pedig „a Lét közvetlen megtapasztalásához vezető út törlődik."

A „Lét tapasztalata" – ahogyan kimutatták – nem a magasabb világ megtapasztalását jelenti, hanem a valóság kimeríthetetlenségének megtapasztalását és a csodálkozást afölött, hogy annak közepette egy „nyitott hely" tárul fel, ahol a természet kinyitja a szemét, és észreveszi, hogy ott van. A Lét tapasztalatában az ember önmagát és a játékterét fedezi fel. Nem fogságban vagy csapdában van a létezőben *(im Seienden). A dolgok között szabad „játéka" van, ahogyan egy keréknek is lennie kell „játéknak*" a tengelyénél, hogy forogni tudjon. Heidegger szerint a Lét problémája végső soron „a szabadság problémája".

A Lét tapasztalata eltűnik mindenhol, ahol az egyének vagy akár egész kultúrák – a valósággal való megbirkózás különféle rítusaikban – elmerevedtek: elméletileg, gyakorlatilag,

erkölcsileg. Amikor "elbódítja" őket a saját fogalmuk, és elveszítik annak tudatát, hogy ez a Lét-viszony relatív, ezzel együtt pedig elvesztik a képességet annak meghaladására. Ez a relativitás a „nagy rejtett időáramlásra" (Heidegger) vonatkozik, amelyen igazságaink és kultúráink törékeny tutajokként sodródnak.

A Lét tehát nem olyasvalami, ami megvált minket; a Lét – pátosz nélkül kifejezve – minden gyakorolt, minden elképzelhető és még az elképzelhetetlen Lét-viszonyok határfogalma és lényege. A Lét története Heidegger számára tehát alapvető Lét-viszonyok történelmi sorozata. Az ideológiáról írt cikkében Heidegger vázolta ezen Lét-viszonyok – másképpen mondva, kulturális paradigmák – sorozatát. Maga a sorozat nem valósít meg semmilyen „magasabb értelmet", amely túlterjedne rajta. Heidegger számára ez inkább a lehetőségekkel való játék. Egy későbbi esszéjében azt írja: „A Létnek nincs alapja, szakadékként működik… A gondolkodás egy ugrással jut be abba a végtelenségbe, amelyben emberi lényegünk tétre kerül."

Heidegger számára a Lét gondolkodása az a „játékos" mozgás, amely nyitva tartja a lehetőségek végtelen horizontját a lehetséges létkapcsolatok számára. Ezért nem szabad tőle megkérdezni, mi a Lét, mert ezzel olyasminek a meghatározását kérdeznénk, ami maga minden lehetséges meghatározás horizontja. És mivel a Létről való kérdezés maga e horizont megnyitása, jelentése nem lehet a megválaszolásában. Heidegger egyik formulája, amellyel elkerülte a Létre vonatkozó kérdésre adott választ, a Nietzsche-előadásokban így hangzik: „A Létnek nincs semmije magáról." Más szóval, a Lét nem olyasmi, amit meg lehetne ragadni. A szilárd és biztonságot nyújtó ideológiákhoz képest ez az, ami egyszerűen feloldódik. A Létről való kérdezés célja, hogy megakadályozza a világot abban, hogy világtérré váljon. Amikor Heidegger felismerte, hogy ez a „Lét" *(Sein)* maga is világtérré válhat, *Seyn-nek írta, y-nal*, vagy máskor az volt a *módszere, hogy kiírta a Sein szót*, majd áthúzta. Heidegger számára Nietzsche még mindig világkép-filozófus maradt.

A valóságban ez a gondolkodás különös, képszerű plaszticitással működik az örök visszatérés tanában. Ez az elképzelés megszünteti az idő dimenzióját, azzal, hogy kört formál belőle, annak ellenére, hogy Nietzsche, visszatérve Hérakleitosz „változás" gondolatához, valójában az időbe akarta kivetíteni a gondolkodást. Itt rejlik valószínűleg a kulcsa a Nietzsche és Heidegger közötti ellentétnek – Nietzsche az időt a hatalom akarásának dinamikájában gondolja el, és az örök visszatérés tézisében visszakerekíti a Létbe. Heidegger viszont igyekszik ragaszkodni ahhoz a gondolathoz, hogy a Lét értelme maga az idő. Nietzsche teszi az időt Létté; Heidegger a Létet teszi idővé.

A japán filozófus, Nishida a vallásokat, azaz az emberi alkotásokat és kultúrákat törékeny tutajokként írta le, amelyeket az emberek az open tengeren építenek, és amelyeken az évszázadok során sodródnak. Nietzsche – Heidegger nézete szerint – saját alkotó munkájának és tutajának elkészültét kísérő mámorban elfeledkezett a hullámzásról és a nyílt tengerről. Ez a Lét-feledés *(Seinsvergessenheit)*. Heidegger ezzel szemben a tengert akarja szemlélni, és ezért emlékezteti a Létről szóló kérdés a dolgok ingadozására.

Mindazonáltal – ahogy Karl Löwith rámutatott Heidegger Nietzsche-előadásainak kritikájában – továbbra is kérdéses marad, hogy a kettő közül melyikük, Heidegger vagy Nietzsche, volt radikálisabb abban, hogy gondolkodását teljesen nyíltan kibontsa, és melyikük keresett végül támaszt valami transzcendensben. Nietzsche számára mindenesetre a mindent felülmúló dionüszoszi élet nem volt teherbíró alap, hanem szakadék, amely veszélyezteti

apollóni önmegszilárdító törekvéseinket. Talán Nietzsche Heidegger radikalizmusának hiányát rótta volna fel a biztonság iránti igény meghaladásában. Talán úgy tekintette volna Heidegger Létét, mint egy puszta platóni túlvilágot, amelyet számunkra védelem és biztonság céljából kínálnak.

Az örök visszatérés elméletének tárgyalásában Heidegger azt sugallja, hogy Nietzsche talán visszatartotta legjobb meglátásait, mert egyes gondolatai számára még nem jött el a „kibontakozás helye" (N I, 264). Idéz egy mondatot Nietzschétől: „Az ember már nem szereti eléggé a meglátását, miután közölte azt" (N I, 265).

Heidegger megjegyzése Nietzsche hallgatásáról annyira megértő, hogy az ember azonnal felismeri: Heidegger itt saját maga mellett is érvel. „Ha tudásunk arra korlátozódna, amit Nietzsche maga kiadott, soha nem fedeznénk fel, hogy Nietzsche már mit tudott, vagy mire készült, illetve mit gondolt végig következetesen, de magában tartott. Csak a kézzel írt jegyzetek tanulmányozása ad világos képet" (N 1,266).

Amikor Heidegger ezt a megjegyzést tette, éppen egy kéziraton dolgozott, amelyet „visszatartott": olyan gondolatokról szólt, amelyekről nyilvánvalóan úgy vélte, hogy még nem jött el az idejük a publikálásra – ez volt a *Beitrage zur Philosophie* (Hozzájárulások a filozófiához), az alcíme pedig *Vom Ereignis* (Az eseményről).

18

A FILOZÓFIAI NAPLÓ ÉS FILOZÓFIAI RÓZSAFÜZÉR

Körülbelül 1938-ban Heidegger hivatalos felfogása a Létről így hangzott: „A Létben nincs semmi.” A Lét visszahúzódik, amikor megpróbáljuk közvetlenül megragadni, mert minden, amit így megragadunk, valami létezővé válik – egy tárggyá, amelyet tudásunk vagy értékeink rendjébe helyezünk, amelyet kategorizálunk vagy elemzünk, amelyet mérceként használhatunk, vagy amelynek nevet adhatunk és továbbadhatunk. Ez egyik sem a Lét, de mindez azért van, mert kapcsolatban állunk a Léttel. Ez a nyitott horizont, amelyben a létező találkozik velünk. A Lét kérdése nem valamiféle legfelsőbb létezőt keres, amelyet valaha Istennek neveztek; ehelyett ez a kérdés azt a távolságot hivatott megteremteni, amely lehetővé teszi, hogy megtapasztaljuk ezt a viszonyt. Ez a tapasztalat azonban átalakít minket. Az ember felfedezi, hogy a világhoz való viszonyában „szabad”; egy „szabad tér” nyílt meg benne.

Az egyik Nietzsche-előadásban van egy sötét utalás, amely egy másik változata felé vezet minket Heidegger létkérdésének: „Amint az ember hagyja, hogy a Lét kötelezze őt a róla alkotott nézetében, önmagán túlra vettetik, úgyhogy mintegy kifeszül önmaga és a Lét között, és önmagán kívül van. Az efféle önmagán túli felemelkedés és a Lét felé való vonzódás az erosz” (N I, 226).[449]

Heidegger *Beitrage zur Philosophie* (Hozzájárulások a filozófiához) című műve, amelyet 1936 és 1938 között írt, és eredetileg nem szántak publikálásra, ennek a filozófiai Erósznak az egységes dokumentumát alkotja. Heidegger azt kívánja, hogy „önmagán túlra” legyen „szállítva”. Mi által? Saját gondolkodásának gyakorlatai által. Hová? Nehéz megmondani, ha ki akarjuk zárni a keresztény Nyugat Istenéről alkotott elképzeléseket. És mégis, a *Hozzájárulások* folyamatosan utalnak Istenre, jóllehet olyan Istenre, amely ebben a formában ismeretlen a hagyomány számára. Ő a Létről való gondolkodásból fakad. Az az Isten, akiről úgy tartják, hogy a Semmiből teremtette a Létet, Heideggernél maga is a Semmiből születik. Őt az eksztatikus gondolat hozza létre.

A *Hozzájárulások*-ban látjuk, ahogy Heidegger átlép abba a „másik állapotba” a fogalmak delíriumával és mondatok litániájával. A *Hozzájárulások* egy laboratórium Istenről való új beszédmód feltalálására. Ez egy napló, amelyben Heidegger feljegyzi kísérleteit, hogy felfedezze, lehetséges-e pozitív tanítás nélküli vallást létrehozni.

Heidegger kezdetben a vallásalapítás klasszikus modelljét követi – egy új isten megalkotása a bálványok alkonya megrendezésével kezdődik. A hamis isteneknek el kell tűnniük, a teret meg kell tisztítani. Ennek érdekében Heidegger kifejleszti immár jól ismert kritikáját a modern gondolkodásról. Ez a kritika arra a megállapításra vezet, hogy Isten is az értelem vagy a képzelet eldobható tárgyává vált. Amint az istenről alkotott eszmék elhalványultak a modern korban, helyüket helyettesítő eszmék vették át a legfőbb értékről, a *prima causa*-ról vagy a történelem

---

[449] M. Heidegger, Nietzsche, ford. D. F. Krell, 1. kötet, 194. oldal.

értelméről. Mindez el kellett, hogy tűnjön, mert a létező rendjéhez tartozott, de a létezőnek „össze kell omlania és el kell buknia", mielőtt a Lét *(das Seyn)* megjelenhetne.

Ezek a létre vonatkozó gondolkodási gyakorlatok tehát egy felismerésből indulnak ki. Pontosan úgy, ahogyan Meister Eckhart és Jakob Böhme szerették volna megtapasztalni az ő Istenüket, Heidegger a saját valóságával töltötte meg az üres szívet.

Milyen Isten érkezik tehát Heidegger kiürített gondolkodásába? Óvatosan fedi fel titkát. „Legyen bátorságunk a közvetlen szóhoz" – írja. „A Lét az Istenítés reszketése" *(Das Seyn ist die Erzitterung des Gotterns)* (GA 65, 239).

Szavak, újdonsült, frissen kitalált szavak. Jelenthet-e bármit is Heidegger általuk? Több száz oldalon keresztül próbál jelentést adni nekik. Egy Isten vagy egy Lét, akár *Sein akár Seyn formában írjuk,* nehezen fogja tudni felfedni magát, ha nem engedjük, hogy „valamiként" fedje fel magát. A gondolat vizualizálása bizonyára azzal kezdődik, hogy „mi valami", de éppen ez az, amit a Lét gondolkodásában tilosnak tartanak. Még a zsidó vallásban is, amely tiltja a képeket, Isten legalább valami, ami önmagának mondja: „Én vagyok, aki vagyok." Heidegger Lét-je azonban nem transzcendentális „Én-lét". Nem valami, ami a *Dasein-nal szemben áll, hanem valami*, ami abban megy végbe. Hogy elkerülje a szubsztanciális Isten gondolatát, Heidegger a „Istenedésről" (*Godding*) beszél, mint olyan történésről, ami remegésre késztet bennünket – tehát nem Isten vagy istenek, hanem „Istenedés". Amikor az Istenedés megtörténik velünk, nemcsak remegünk, hanem egész hangulatvilágot élünk át – „rettenést, visszafogottságot, szelídséget, ujjongást, áhítatot". Ebből az „alaphangulatok ércéről" meríti az „eredeti gondolkodás" gondolatait és mondatait. „Ha az alaphangulat nem ébred fel, minden erőltetett fogalmi fecsegés és szószalmák marad" (GA 65, 21).

Heidegger oldalról oldalra tölti meg a Létre vonatkozó gondolataival, de mivel ezek az alapvető hangulatok – ahogyan maga Heidegger is hangsúlyozza – ritkák és pillanatnyiak, mondatai túl gyakran nem a hangulatból fakadnak, hanem inkább igyekeznek megteremteni azt. Ez a lényege annak a litániának, amellyel Heidegger, a katolikus hitehagyott, túlságosan is jól ismeri magát. A *Hozzájárulások* az ő rózsafüzére. Innen erednek az ismétlődő formulák, a monoton mantrák, amelyek monotonoknak csak annak tűnnek, akit nem érintenek meg vagy nem „alakítanak át". A lényeg az átalakító erő, és ebben a mondatokból álló verklinek létfontosságú szerepe van. Mi mások is ezek a folytonosan ismételgetett mondatok, mint olyan mondatok, amelyek többé már semmit sem állítanak, s amelyekben így a csend elterjedhet. Heidegger ezt a „csend elérésének" *(Erschweigung) nevezi a „filozófia logikájának", feltéve*, hogy a filozófia közel akar kerülni a Léthez (GA 65, 78). Ezért nem kell meglepődni, amikor Nietzsche-előadásainak egyikében Heidegger Zarathustra példáján keresztül megmutatja, hogy a „tan", annak, akit nem ragad magával, „puszta dalocskává, üres fecsegéssé" válik (N I, 310)[450]. Kétségtelen, hogy itt önmagát védi. A „puszta dalocska" az ékesszóló „csend elérésének" módszere.

Bevezető jegyzeteiben a *Hozzájárulásokhoz* Heidegger így fogalmaz: „Itt nincs leírás és nincs magyarázat; itt az állítás nem szembesül azzal, amit állítani kell, hanem maga az, ami a Lét lényege *[die Wesung des Seyns]*" (GA 65, 4). Heideggernél a *Seyn* éppen úgy szólal meg,

[450] Uo. 55.

ahogyan a világszellem Hegelnél – merész állítás, amelyet ilyen nyíltan csak ezekben a titkos jegyzetekben mond ki.

De hogyan szól a *Seyn*? Ez az áhítatos litánia, ez az állítások mormolása, ez a „*Seyn igazságának fúgája", az „esszenciájának reszketése*", és a „legistenibb Isten istenítésének bensőséges, nyugodt szelídsége" (GA 65, 4) – ez az egész metafizikai dadaizmus szemantikai tartalmát tekintve: Semmi. Ez persze nem feltétlenül rossz állítás egy olyan Istenről, aki visszavonul, és akit a gondolat éppen ebben a visszavonulásban próbál követni. Heidegger *Hozzájárulásai,* amennyiben közvetlenül a Létre vonatkoznak, egyfajta gondolkodás tükrei, amely visszavonulási tünetektől szenved. (A Heidegger-iskola egyébként már nem küszködik ezzel a problémával. Általában kiszáradt.)

Amíg Heidegger a filozófiai hagyományt dekonstruktálja, gondolatai – még a *Hozzájárulásokban* is – pontosak és találóak, ami természetesen azért lehetséges, mert valós tárgyat érintenek. *De az üresség,* amely ezt követi, és amelynek követnie is kell a dekonstrukciót, üres marad. Nincs új beteljesedés.

Ez nem számítana annyira, ha Heidegger vissza tudna esni a hitre. De ő megpróbálja a beteljesítő eseményt a gondolkodásból előállítani. Már nem tartja magát az 1927-es marburgi előadásában, a „Fenomenológia és teológia" címűben képviselt álláspontjához. Akkor, jó lutheránus módra, szigorúan elválasztotta a gondolkodást és a hitet. A hit akkor Isten ember életébe behatoló, el nem rendelhető eseménye volt. A gondolkodás legfeljebb a behatolás pontját tudta meghatározni. Maga Isten eseménye nem volt a gondolkodás tárgya.

Mégis, a *Hozzájárulásokban* Heidegger éppen annak a nagyratörő vállalkozásnak szenteli magát, hogy a gondolkodáson keresztül tapasztalja meg az isteni jelenlétét. Ám mivel az isteni nem ölt semmilyen világos alakot a gondolkodásban, Heideggernek be kell érnie a rövid kijelentéssel: „A közelség a legutolsó Istenhez a csend általi elrejtettség *[Verschweigung]"* (GA 65, 12). És, mint Keresztelő János, egy eljövendő Istenre mutat, és önmagát „előfutár-ként", vag „ideiglenesként" *(ein Vorläufiger) írja le.* A Godot-ra várva már Heidegger *Hozzájárulásaiban elkezdődött.*

Az eseményről (*On Happening*) a *Beitrage zur Philosophie alcíme.*

Szigorúan véve két „eseménnyel" foglalkozik. Az első a modern kor eseménye,

az ideológiák, a technika, a szervezetek, a „manipuláció" kora – röviden „a beteljesült értelmetlenség kora." Ez a Lét feledésének végzetes összefonódása, amelynek előfeltételei egészen Platónig visszanyúlnak. A második esemény – a modern kor vége, a fordulópont – Heidegger Létről való gondolkodásában bontakozik ki. Az első eseményről beszél, mert úgy hiszi, hogy legalább részben sikerült kibújnia alóla. A másik eseményből beszél; ez egy új korszakot készít elő, de közben egy magányos ember eseménye, ezért próbálkozik Heidegger egy alliteráló szólánccal, amelynek egyes szavai saját alkotásai, kezdve az *esemény (Ereignis)* szótól a *magány (Einsamkeit) szóig – „az esemény mindig az Eseményt [Er-eignis] jelenti mint kisajátítást [Er-eignung]*, döntést *[Ent-scheidung],* választ *[Ent-gegnung],* letételt *[Ent-setzung]*, visszavonást *[Ent-zug],* egyszerűséget *[Einfachheit]*, egyediséget *[Einzigkeit]*, magányt *[Einsamkeit]"* (GA 65, 471). A Létről való magányos gondolkodásával Heidegger egy istent próbál „elfogni." „Az *esemény [Er-eignis] és annak egyesítése [Erfü-gung] az idő-tér szakadékába az a háló*, amelyben az utolsó Isten felakasztja magát [vagy elfogja *magát – hängt* vagy *fängt* – mindkét olvasat lehetséges a kézirat alapján], hogy széttépje, és hagyja, hogy

egyediségében véget érjen, isteniként és különösként, a legfurcsábbként mindabban, ami van" (GA 65, 263).

Heidegger természetesen tisztában volt a nyelvezetének furcsaságával, sőt, értelmetlenségével is. Carl Friedrich von Weizsäcker egyszer elmesélte neki a zsidó anekdotát egy férfiról, aki állandóan egy kocsmában ül. Amikor megkérdezik tőle, miért teszi ezt, így felel: „Hát, a feleségem miatt." „Mi van a feleségeddel?" „Ó, ő csak beszél és beszél és beszél..." „És miről beszél?" „Azt már nem mondja." Amikor Heidegger meghallotta a történetet, csak ennyit mondott: „Igen, hát így van ez."[451]

Így van ez a *Hozzájárulásokkal* (*Contributions) is.* Egészükben szigorúan strukturáltak, jóllehet részleteikben tartalmaznak aforisztikus és töredékes szakaszokat. A „strukturálásra" Heidegger az „illeszkedés" *(fugen) szót használja.* Az egész egy „fúga" akar lenni. Egy fúga két fő szólamra; ezek a két „történés", amelyek harmonikusan és ellenpontszerűen szólnak, végül pedig a kitisztult *(gelichtet)* Lét unisonójában oldódnak fel. A szakaszok sorrendje az odavezető út benyomását kelti. Az „előretekintés" az egész utat belátja a bozótostól a tisztásig. Az „összhang" a Létet mint szubsztantívumot ragadja meg a létfeledés állapotában – vagyis a jelenben. Az „átmenet" elmeséli, hogyan hangzottak fel újra és újra a Lét visszhangjai és sejtései a nyugati metafizikában. Az „ugrás" azon elmélkedéseket tartalmazza, hogy az evidenciákhoz és megszokott gondolkodáshoz ragaszkodó dolgokat félre kell vetni, mielőtt a döntő lépést – amely nem lépés, hanem kockázatos ugrás – meg lehetne tenni. Az „alapozásban" Heidegger főként a *Lét és idő* Dasein-*elemzésével foglalkozik, egy önértelmezéssel, amely* a művet ahhoz a pillanathoz köti, amikor az ugrás megtörtént, és az ember ismét megpróbál kapaszkodót találni. A „Jövendők" (*Die Zu-Künftigen*) és az „Utolsó Isten" (*Der letzte Gott*) szakaszaiban bizonyos fajta felemelkedés megy végbe. A záró szakaszban, a „Létben" (*Das Seyn*), az egész ismét felülről tekintve jelenik meg, hogy felmérhessük, meddig jutottunk és milyen magasra kapaszkodtunk. „Milyen csúcsokat kell megmásznunk, hogy szabad rálátásunk legyen az emberre lényegi szorongattatásában *[Wesensnot]?"* (GA 65, 491).

Heidegger eközben felismerte, hogy a nemzeti szocializmus képtelen volt bármit is megváltoztatni ezen az „alapvető nyomorúságon". Épp ellenkezőleg – a modern kor „manipulációjának" és teljes mozgósításának része volt. Amit kínált, az „a legsekélyesebb szentimentalizmus" és „az élményben való részegség" *(Erlebnistrunkenholdigkeit)* (GA 65, 67). Ez a kritika azonban az egész korszakra vonatkozik. A nemzeti szocializmust ellenző szellemi és gyakorlati tendenciák Heidegger létgondolkodásának szempontjából hasonlóképp elutasításra kerülnek. Az egész hamis. Mindegy, hogy a különböző ideológiák az „Én"-t vagy a „Mi"-t, a proletariátust vagy a népet támogatják, hogy a felvilágosodás humanizmusát vagy a hagyományos kereszténységet mint értéket kívánják fenntartani, hogy nemzetinek, internacionalistának, forradalminak vagy konzervatívnak tűnnek – ezek a különbségek semmit sem érnek, mert minden esetben arról van szó, hogy „az alany (ember)" emeli magát „a létező középpontjába" (GA 65, 443). Az ember önszabályozását Heidegger „liberalizmusnak" nevezi; így az etnikai biológia és a rasszizmus is nevezhető nála „biológiai liberalizmusnak". A létgondolkodás éjszakájában politikai szempontból minden macska szürke. A tisztás csak

[451] C. F. von Weizsäcker, Négy évtized, 244.

Heidegger körül létezik. „Heidegger szemben az egész világgal – így látja magát a *Hozzájárulások párbeszédében.”*

Érdekes, hogy Heidegger nemcsak a Létre vonatkozó gondolkodás eseményéből „kiindulva” filozofál, hanem – talán még gyakrabban – „önmagáról” is, mintha egy lét-történeti tényről lenne szó. Képzeletbeli színpadán önmagát látja, amint a „kereső, megőrző, őrző” szerepét játssza (GA 65, 17). Úgy tekint magára, mint aki azok köréhez tartozik, „akik a legnagyobb bátorságot a magányhoz hívják elő, hogy gondolkodjanak a *Seyn nemességén”* (GA 65, 11).

Ő elmerül azokban a fantáziákban, hogy a Létről való gondolkodás miként hatolhatna fokozatosan a társadalom testébe egy liga létrehozásán keresztül. Ez a liga legbelsőbb köreiben „azokból a kevés egyénből állna, akik előre kijelölik a lét területeinek helyét és pillanatait.” A tágabb kört „azok a számosabb ligatagok” képviselnék, „akiket magával ragad a nagy „egyén” karizmája, és akik a „létező újjáteremtésének” szolgálatába állnak.” Végül ott vannak „azok a számosak, akik egymás felé irányulnak”: akik közös történelmi eredet által egyesülve, készségesen hagyják magukat beilleszteni az új rendbe. Ez az „átalakulás” teljes csendben kell, hogy végbemenjen, távol a „világtörténelmi” felfordulások zajától, amelyek Heidegger számára nem is felfordulások (GA 65, 96). Heidegger számára ez egy „autentikus” történelem, amely rejtettségben bontakozik ki, és amelynek tanúja és szerzője ő maga, egy és ugyanazon időben.

Hiába keresnénk konkrét víziót az új rendre vonatkozóan a *Hozzájárulások című művében.* Heidegger a metaforába menekül. „A nagy filozófiák” – mondja –, „amelyek lelki otthont adnak a népnek, olyanok, mint a magasba nyúló hegyek. Megadják az országnak azt, ami a legmagasabb, és jelzik annak ősi szikláját. Tájékozódási pontként állnak, és mindig meghatározzák a látóhatár terjedelmét” (GA 65, 187).

Ha Heidegger álma az, hogy filozófiájával „hegyláncok között hegyként” álljon; ha reméli, hogy „valami lényegeset” ér el annak érdekében, hogy a síkságon élők a filozófiája „magasba törése” alapján tudjanak tájékozódni, akkor ez azt mutatja, hogy még ha Heidegger politikai hatalmi mámorából ki is józanodott, a filozófiája még mindig át van itatva a hatalom eszméivel. Innen erednek megkövülést idéző képei is. Az 1920-as években egészen más metaforákat használt; akkor még a megkövült gondolati építményt akarta „feloldani”. Most hagyja, hogy az magasba tornyosuljon. Most saját filozófiáját küldi fel a „*Seyn hegyei” közé.*

Szigorúan véve ez ellentmond annak a filozófiai felfogásnak, amelyet Heidegger 1933 előtt kialakított. Akkoriban a gondolkodás szabad – jóllehet véges – mozgékonyságával foglalkozott, amely a világban-való-lét tényéből emelkedik ki, hogy egy időre megvilágítsa a *Dasein-t, majd vele együtt ismét eltűnjön* – a gondolkodás mint esemény, amely éppoly esetleges, mint maga a *Dasein*. Most azonban hegyi metaforái világosan jelzik, hogy Heidegger önmagát és filozófiáját egy maradandó világba kívánja bevésni, részesévé akar válni valaminek, ami a véletlenszerű létezése és a történelmi helyzet fölé magasodik. Ez a fenséges felé való hajlam ellentmond végességfilozófiájának. A tisztás folyamata epifánia-eseménnyé válik, amely magában foglal egy szférát, amelyet korábban „öröknek” vagy „transzcendentálisnak” neveztek. A magányos filozófus, aki nap mint nap a művein dolgozik, nem akar egyedül maradni a gondolataival. Kapcsolatot keres – immár nem politikai mozgalommal, hanem a Lét történetének vagy a Lét végzetének baljós szellemével. A Lét képzeletbeli arénájában nagy és maradandó dolgok történnek, és Heidegger ezek közepette áll.

Amíg így a nagyra és az egészre tekint, önmagát tükrözve abban, filozófiai figyelme nem marad saját személyes életére vagy valódi cselekedeteire. Nem veti alá magát önvizsgálatnak, ami valaha magasra értékelt filozófiai gyakorlat volt – vagy legalábbis nem a *Hozzájárulásaiban.* Figyelembe veszi a „Lét feledésének" átfogó baját, de saját esetlegességét észre sem veszi. Saját vakfoltjában marad. Reméli, hogy fényt hoz a világ állapotába a Lét kérdésével, de saját önmagához való viszonya továbbra is homályban marad.

Heidegger mindig is elkerülte, hogy a Lét kérdését saját *Dasein-jára alkalmazza.* Bár 1935. július 1-jén Jaspersnek írt levelében elismerte, hogy „két cöveket", s ráadásul nagyon kínosakat, hord a húsában – „származásának hitével való konfliktus és rektori tisztségének kudarca" –, a *Hozzájárulások* megmutatják ügyességét abban, hogy önmagát elkerülje saját történelmi drámájának főszereplőjeként. Habermas ezt a módszert „lényegítéssel való absztrakciónak" nevezte – találó meghatározás. Származási hitének elvesztését korszakos végzetté értelmezi és emeli, míg rektori kudarcát tiszteletre méltó vereséggé változtatja a modern kor őrületével szembeni küzdelemben.

Vajon a Lét történetének színpadán álló gondolkodó úgy véli, hogy az erkölcsi önvizsgálat alatta van? Talán ez még mindig katolikus gyökereinek öröksége, az a tény, hogy a protestáns lelkiismeret-furdalás számára ismeretlen. Kétségtelen, hogy ahhoz, hogy meg tudja tartani az egész fogalmát és saját gondolkodását, elválasztja azt a pusztán személyestől. Így képes furcsa közönnyel figyelni, ahogy az a mozgalom, amely egykor akkora lelkesedéssel töltötte el, még a közvetlen környezetében is olyan következményekhez vezet, amelyeket számára már nem lehet elfogadni. Csak fel kell idézni Hannah Arendt, Elisabeth Blochmann vagy Edmund Husserl sorsát.

A második világháború 1945-ös befejezése után Hannah Arendt és Karl Jaspers levelezésükben egyetértettek abban, hogy Heidegger nyilvánvalóan olyan ember volt, akinek erkölcsi érzékenysége nem érte el gondolkodásának szenvedélyét. Jaspers ezt írta: „Lehet-e egy tisztátalan lélekként – vagyis olyan lélekként, amely nincs tudatában saját tisztátalanságának, és nem próbál folyamatosan megszabadulni tőle, hanem gondolkodás nélkül tovább él a szennyben – meglátni a legtisztábbat képmutatás nélkül? … Különös, hogy tud valamiről, amit manapság az emberek alig vesznek észre" (1949. szeptember 9., BwAJ, 177). Hannah Arendt így válaszolt: „Amit te tisztátalanságnak nevezel, én jellemtelenségnek hívnám, de abban az értelemben, hogy szó szerint nincs neki, és nem is különösebben rossz. És mégis olyan mélységben és szenvedéllyel él, amelyet nem lehet könnyen elfelejteni" (1949. szeptember 29., BwAJ, 178).

Az erkölcsi reflexió hiánya azonban nem csupán jellembeli sajátosság, hanem filozófiai probléma is, mivel a gondolkodásból hiányzik az a higgadtság, amely Heidegger gyakran emlegetett „végességét" komolyan veszi. Részben arról van szó, hogy az ember bűnössé teheti magát, és hogy az ilyen esetleges bűnt *Dasein számára kihívásként fogadja el.* A *Hozzájárulások* műben nincs helye a tiszteletreméltó filozófiai önreflexió és önvizsgálat fegyelmének. Ennek következtében elmarad az „autentikus lét" eszménye – a *Dasein* önmaga számára való átláthatósága. Heidegger híres hallgatása egyúttal belső elrejtőzés is, majdnem egyfajta önmaga elleni megátalkodottság – és ugyanakkor hozzájárulás a Lét feledéséhez.

Egy kétértelmű módon suhan át rajta Heidegger gondolatának ereje. Egyrészt figyelmen kívül hagyja a gondolkodó teljesen hétköznapi személyét, másrészt pedig felülmúlja a gondolkodót.

Heidegger – Georg Picht visszaemlékezése szerint – „telve volt a lét tudatával, mintha csak megbízást kapott volna a gondolkodásra”[452]. Időnként úgy érezte, „fenyegeti az, amit magának kell végiggondolnia”. Egy másik kortárs tanú, Hans A. Fischer-Barnicol, aki a háború után ismerkedett meg Heideggerrel, így emlékezik: „Úgy tűnt számomra, mintha ennek az idős embernek a gondolkodása uralná őt, mint egy médiumot. Az szólalt meg belőle.”[453] Hermann Heidegger, a fia, megerősíti ezt a benyomást. Azt mesélte, hogy apja néha így szólt hozzá: „Bennem gondolkodik. Nem tudok ellenállni neki.”

Heidegger hasonló kifejezéseket használt leveleiben Elisabeth Blochmannhoz. 1938. április 12-én magányáról írt neki. Nem panaszkodott miatta, hanem elfogadta annak külső következményeként, hogy őt a „gondolkodás sorsa” jelölte meg, és ezáltal ki is emelte. „A magány nem abból ered, és nem is abból áll, hogy nem érkezik meg valaki, aki hozzátartozik, hanem abból, hogy megérkezik egy másfajta igazság, a meglepő és egyedi teljesség rohama” (BwHB, 91).

Ezt írja akkor, amikor a következő gondolatokat jegyzi fel saját *Hozzájárulásaiban:* „A *Seyn Isten veszélye*, amelyben egyedül önmagára talál. De miért Isten? Honnan a veszély? Mert a szakadék rejtve van? Mert ő a meghaladó, és a meghaladottak ezért bizonyos értelemben a magasabbak. Honnan a meghaladás, a szakadék, az alap, a Lét? Miben áll az isteniség lényege az istenekben? Miért a *Seyn?* Az istenek miatt? Miért az istenek? A *Seyn* miatt?*”* (GA 65, 508).

A saját mondatai „különösségét” Nietzsche példáját követve küzdi le, amikor a nagy gondolkodók felfedezetlen különösségéhez közelít. „Összességében csak most, a legkülönösebb nagy gondolkodókban tanulom meg megtapasztalni valódi közelségüket. Ez segít abban, hogy az ember saját magában is meglássa a különöset és játékba hozza, mert ez nyilvánvalóan minden lényeges dolog eredete, ami sikerül – ha sikerül” (levél Elisabeth Blochmannhoz, 1937. április 14., BwHB, 90).

Egy másik Blochmannhoz írt levelében arról számol be, hogy váltogatja hivatalos tanári tevékenységét – ahol engedményeket kellett tennie az érthetőség érdekében, és így egy idegen „vágányra” került – és a „visszalendülést abba, ami [az övé] és hiteles” (1935. december 20., BwHB, 87). A *Hozzájárulások* bizonyosan e „saját” legbelsőbb szférájához tartoznak. Ugyanakkor, ahogy mostanra világossá vált, ez nem a gondolkodónak önmagával való találkozása volt, hanem valami egészen más – ez nem a Létről való gondolkodás volt, hanem a Lét általi gondolkodás. A Lét veszi át az irányítást felette, és általa gondolkodik. Ez egy kvázi-mediális létmód.

Heidegger gyötri magát, de van benne boldogság is. Jelentőségteljes, hogy a *Hozzájárulásokban* gyakrabban esik szó a „ujjongásról”, mint más írásaiban. A Lét „ujjongásban” is találkozik velünk. Szorongás, unalom és ujjongás – ez a *Hozzájárulásokban* a Lét megtapasztalásának szent hármassága. Az ujjongásban a *Dasein* azzá az éggé válik, ahová a világ és a dolgok mennek, amikor feltárulnak saját, csodálkozást keltő „Ez”-ükben.

Ahhoz, hogy megőrizze a *Dasein „nyitott helyét”,* a gondolkodásnak vissza kell vonulnia, és biztosítania kell, hogy ezt a nyitottságot ne akadályozzák mindenféle képzelgések. Gondolkodni annyit jelent, mint megtelepedni és „elcsendesedni”. De Heidegger nem talál kiutat a bőbeszédű

---

[452] G. Picht, „A gondolkodás hatalma”, 181.

[453] H. A. Fischer-Barnicol, Tükröződések – Közvetítések, 88.

csend paradoxonából. Ráadásul ott van a nagy gondolkodók hagyománya. Egy egész hegylánc tornyosul a tisztásba. Nem kellene először lekopnia? Munkájában úgy látja, hogy itt egy tömegnyi kiaknázatlan kincs vár rá. Ez történik vele minden „nagy" esetében. Két évtizednyi intenzív foglalkozás után Platónnal az 1930-as évek végén ezt mondta Georg Pichtnek: „Be kell vallanom neked valamit; a platóni gondolkodás szerkezete teljesen homályos számomra."

Egy 1936. június 27-én kelt, Blochmannhoz írt levelében így írja le dilemmáját: „Úgy tűnik, hogy a hagyomány megőrzéséért folytatott küzdelem felőröl bennünket; valami sajátot alkotni és a nagyságot megőrizni – mindkettőt egyszerre tenni emberfeletti erő. És mégis, az a megőrzés nem elég erős, ha nem fakad új megszerzésből. Nincs kiút ebből a körből, és így történik, hogy az ember saját munkája egy időben fontosnak tűnik, majd nem sokkal utána teljesen közömbösnek és ügyetlennek" (BwHB, 89).

Jaspersnek írt leveleiben hangsúlyozza ezt a bénázó érzést. 1936. május 16-án, az utolsó levelében, mielőtt egy évtizedre megszakította volna a kapcsolatot, azt írta, hogy a nagy filozófusokkal szemben az ember „saját vergődése [nagyon jelentéktelenné válik, és csupán szükségmegoldásként szolgál]" (BwHJ, 161).

Leveleiben Blochmannhoz, és különösen a *Contributions című művében,* Heidegger egy másik hangulatot is megmutat – olykor euforikus – a nagy eredmények és munkája jelentőségének érzését. Ezekben a pillanatokbanúgy érzi, hogy „egy másik igazság elérkezése" történt meg benne.

19

HEIDEGGER MEGFIGYELÉS ALATT

„A külső ügyek nyomása enyhül” – írta Heidegger Elisabeth Blochmannnak 1937. április 14-én (BwHB, 90). Mik voltak ezek a külső ügyek? A göttingeni tanszéket, amelyet korábban Georg Misch, Dilthey kényszerűen nyugdíjazott veje töltött be, újra be kellett tölteni. 1935 júliusában a filozófiai kar javaslati listáján első helyre Heidegger nevét írták. A dékán által aláírt értékelés szerint Heideggerrel „egyszersmind megtiszteltetés lenne köszönteni a kortárs német filozófia egyik első alakját … és egy gondolkodót, aki kész a nemzetiszocialista világnézet irányában dolgozni.”[454]

Időközben azonban az Oktatási Minisztérium tudomást szerzett arról, hogy Heidegger, miközben továbbra is támogatja a nemzetiszocializmust bizonyos fontos politikai vonatkozásokban (külpolitika, gazdaság, munkaszolgálat, a vezérelv), korántsem támogatja a nemzetiszocialista világnézetet. Emiatt a minisztérium értesítette a kart, hogy azt javasolja, nevezzék ki a königsbergi Heyse professzort Misch utódjának. A kar erre sietve módosította eredeti javaslatát Heyse javára. Annak ellenére, hogy Heidegger nem érdeklődött a göttingeni áthelyezés iránt, sértve érezte magát. Filozófiai szempontból Heyse egyszerre volt Heidegger epigonja és határozott, politikailag ügyes náci. Ő volt a Kant Társaság elnöke, akit felülről erőltettek a híres, világméretű filozófiai egyesület élére, és ő lett volna a német delegáció vezetője az 1937-es párizsi nemzetközi filozófiai kongresszuson.

A göttingeni sérelem megerősítette Heideggert abban a hitben, hogy már nem áll kegyben azoknál a politikai köröknél, amelyek igazán számítottak. Mindezek ellenére – egészen a végéig – még mindig voltak támogatói a politikai hatalmi apparátusban; más magyarázat nem lehet arra a tényre, hogy még az év vége előtt a berlini minisztérium szándékában állt kinevezni őt a freiburgi filozófiai kar dékánjává. Ez azonban végül nem történt meg, mivel az akkori rektor ellenezte a lépést. Victor Farias szerint: „Rektorsága idején Heidegger elvesztette kollégái bizalmát. Baden tartomány adminisztrációjának is gondjai voltak vele.”[455]

A politikai hatóságok szerették volna kihasználni Heidegger nemzetközi hírnevét, annak ellenére, hogy egyre inkább fenntartásaik voltak a filozófiájával szemben. 1935 októberében felkérték, hogy csatlakozzon ahhoz a bizottsághoz, amely Nietzsche új kiadásának előkészítéséért felelt. Heidegger számos külföldi előadásra kapott meghívást, és nem akadályozták meg abban, hogy elfogadja ezeket. 1936 elején Zürichben tartott előadást, majd még abban az évben Rómában is beszélt; az 1940-es évek elején pedig Spanyolországban, Portugáliában és Olaszországban kellett volna előadásokat tartania. Késznek nyilvánította magát, sőt a témáit is bejelentette, de az időpontokat folyamatosan elhalasztották, mígnem a háború utolsó szakaszában ezek már nem voltak megvalósíthatók.

1936 áprilisának elején Heidegger elfogadta a Római Német Tanulmányok Olasz Intézetének meghívását. Az eredeti terv szerint előadásokat tartott volna Rómában, Padovában és Milánóban.

---

[454] V. Farias, Heidegger és a nácizmus, szerk. J. Margolis és T. Rockmore, 213.

[455] Uo. 234-235.

Heidegger azonban Rómára korlátozta magát, ahol tíz napot töltött, és nagyszámú hallgatóság előtt beszélt „Hölderlin és a költészet természete” címmel. Ekkor találkozott Karl Löwithtel is, aki bár Németországból emigrált, szintén meghívást kapott az olaszoktól egy előadás megtartására.

Emlékirataiban Löwith leírja találkozását egykori tanárával. Előadását követően Heidegger és felesége elkísérte a Löwith-házaspárt a kis lakásukba, és „láthatóan megdöbbent a szegényes berendezésünkön.”[456] Másnap reggel a két házaspár közös kirándulást tett Frascatiba és Tusculumba. Ragyogó nap volt, ám sok feszengéssel. Különösen Elfride tűnt zavarban a Löwithék társaságában. Heidegger a náci pártjelvényét viselte, nyilvánvalóan nem tudatosítva, hogy a horogkereszt helytelenül mutat, amikor Löwith társaságában tölti a napot. Heidegger viselkedése azonban barátságos volt, bár kerülte a Németországban uralkodó viszonyokra való utalást. Löwith ezzel szemben, akit éppen ezek a körülmények kényszerítettek száműzetésbe, szándékosan szóba hozta őket. A beszélgetést a zürichi előadást követő, a svájci sajtóban kibontakozott vitára terelte.

Heinrich Barth, a nagy teológus testvére, így vezette be beszámolóját Heidegger „A műalkotás” című előadásáról a *Neue Zürcher Zeitung* lapban:

> Nyilvánvalóan megtiszteltetésnek kell tekintenünk, hogy Heidegger előadást tart egy demokratikus államban, tekintve, hogy – legalább egy ideig – az új Németország filozófiai szóvivőjének tartották. Sokan azonban még mindig emlékeznek arra, hogy Heidegger a *Lét és idő* című művét „csodálattal és barátsággal” ajánlotta a zsidó Edmund Husserlnek, és hogy Kant-értelmezését örökre összekapcsolta a félig zsidó Max Scheler emlékével. Az előbbit 1927-ben, az utóbbit 1929-ben. A legtöbb ember nem hős – még a filozófusok sem, bár vannak kivételek. Ezért nem is várhatjuk el, hogy valaki az árral szemben ússzon; mégis, a múlt iránti bizonyos kötelezettség növeli a filozófia iránti tiszteletet, amely végső soron nemcsak tudás, hanem egykor bölcsesség is volt.[457]

Emil Staiger, aki akkor még *Privatdozent volt,* dühösen reagált. Szerinte Barth, mivel képtelen volt bármit is kezdeni Heideggerrel, „politikai körözvényt” adott ki, hogy elítélje filozófiáját. Heidegger azonban – írta – „Hegel, Kant, Arisztotelész és Hérakleitosz mellett áll. És ha ezt felismerjük, talán maradhat még sajnálat amiatt, hogy Heidegger valaha is elfogadta azt az alkalmat, ahogyan mindig tragikus, ha a szférák összekeverednek – mégsem fog eltántorítani csodálatunktól, ahogyan a porosz reakciós gondolata sem tántorít el a ’szellem fenomenológiája’ iránti tisztelettől.”[458] Erre Heinrich Barth úgy vágott vissza, hogy „megengedhetetlen a filozófiait és az emberit, a gondolkodást és a Létet szakadékokkal elválasztani.”[459]

Beszélgetésük során Löwith kijelentette Heideggernek, hogy sem Barth politikai támadásával, sem Staiger védelmével nem tud egyetérteni; ő maga „úgy vélte, hogy Heidegger nemzetiszocializmus iránti elköteleződése filozófiájának lényegében rejlik.” Heidegger

---

[456] K. Lowith, Az életem Németországban 1933 előtt és után, ford. E. King, 59.

[457] H. Barth, A műalkotás eredetéről, 265.

[458] E. Staiger, Még egyszer Heidegger, 269.

[459] H. Barth, A műalkotás eredetéről, 265.

„fenntartás nélkül”[460] egyetértett, és rámutatott, hogy az ő „történetiség” fogalma volt politikai elköteleződésének alapja.

„A „történetiség” Heidegger értelmében korlátozott lehetőségek horizontját nyitja meg, amelyen belül a filozófia – ha reméli, hogy „uralni tudja a korát” – mozoghat. Heidegger az 1933-as forradalmat lehetőségnek tekintette arra, hogy kitörjön a modern „machinációk” végzetes összefüggéséből. És bár addigra már kezdte másként látni a dolgokat, Lowithnak még mindig fenntartotta, hogy az új kezdet lehetősége nem veszett el végleg: „csak elég sokáig ki kell tartani.” Ennek ellenére elismerte bizonyos csalódottságát a politikai fejleményekkel kapcsolatban, bár azonnal az „iskolázottakat” és hezitáló hozzáállásukat okolta azért, hogy az új kezdet nem váltotta be korai ígéretét. „Ha ezek az urak nem lettek volna túl kifinomultak ahhoz, hogy részt vegyenek benne, akkor minden másképp lenne; ehelyett most teljesen egyedül vagyok.”[461]

Heideggernek Hitler iránti rajongása azonban továbbra is ugyanolyan erős volt. Mint oly sok más német, minden rosszra készen állt a kifogással: „Ez soha nem történne meg, ha a Vezér tudná.” Karl Löwith csalódott volt, de ugyanakkor Heidegger reakcióját tipikusnak tartotta: „Semmi sem könnyebb a németeknek, mint radikálisnak lenni, ha eszmékről van szó, és közömbösnek lenni a tényekkel szemben. Képesek minden egyes tényt figyelmen kívül hagyni, hogy annál eltökéltebben ragaszkodjanak az egészről alkotott elképzelésükhöz, és elválasszák a ‘tényeket’ a ‘személyektől’.”[462]

Heidegger egész fogalma azonban, párhuzamosan a mindennapi politikától való egyre fokozódó elzárkózásával, még inkább elszakadt a konkrét történelemtől. Ez jól látszik római előadásában, amely Hölderlint úgy mutatja be, mint aki a „istenek hívogatása” és a „nép hangja” között egy „kivetett – kitaszított abba a köztes világba az istenek és ember között” (EH, 47). Ez az „istenek éjszakája”; elmenekültek, és még nem tértek vissza. Ez egy „szükséggel teli idő”, amely megköveteli – és ez Heidegger előadásának következtetése –, hogy Hölderlin mellett maradjunk e „éjszaka semmiségében”, „mert nem mindig képes egy gyenge, egy törékeny edény megtartani őket, / Csak időnként bírja fajunk elviselni az istenek teljes erejét. / És onnantól egész életünk csak álom róluk.”[463]

Heidegger Rómában tett tartózkodása után írt levele Karl Jaspersnek valamennyire érzékelteti azoknak a napoknak a hangulatát, különösen azt, hogy Heidegger filozófusként miként érezte magát Hölderlin közelségében, mint „költő egy szükséggel teli időben”. „Valójában csodálatos állapotnak kellene tekintenünk, hogy a ’filozófia’ nem bír megbecsüléssel, mert most a mi feladatunk csendesen, feltűnés nélkül harcolni a filozófiáért” (1936. május 16., BwHJ, 162).[464]

A Hölderlin-előadásra adott német reakciók, amelyet a római közönség olyan áhítattal hallgatott, ráébresztették Heideggert, hogy már nem élvezte a hatalmon lévők támogatását. Egy bizonyos dr. Konitzer a Hitlerjugend folyóiratában, a *Wille und Macht* (Akarat és Hatalom)

---

[460] K. Lowith, Az életem Németországban, 60.

[461] Uo. 60.

[462] Uo. 61.

[463] F. Hölderlin, Versek és töredékek, fordította M. Hamburger, 249.

[464] Idézve H. Ott, Martin Heidegger, ford. A. Blunden, 267.

hasábjain megjegyezte, hogy „ifjúságunk sokkal inkább képes megérteni Hölderlint, mint Heidegger professzort."[465] Aki Hölderlin „az istenek éjszakájához" próbált hangolódni, az Heidegger, erősen ingerülten reagált: „A híres úrnak a *Wille und Macht-ban tett kijelentése,* miszerint az én Hölderlinhez való hozzáállásom teljesen idegen a mi ifjúságunk számára, világosan mutatja, hogy az ilyen németektől nem sokat várhatunk. Egy volt SS-vezető, aki ismeri a marburgi társasági életet, tájékoztatott arról, hogy dr. K. még 1933-ban is szociáldemokrata volt. Most azonban nagy hal a *Völkischer Beobachter-nél."*[466]

Nem volt olyan ártalmatlan, mint a Hitlerjugend folyóiratában megjelent kritika, az a másik folyamat, amely Heidegger római visszatérése után kezdődött. Május 14-én a Nemzetiszocialista Egyetemi Tanárok Szakszervezete Münchenben megkeresést kapott Alfred Rosenberg hivatalától, hogy „milyen véleményt alkotnak Martin Heidegger freiburgi professzor jelleméről."[467]

Hugo Ott kutatta ennek a folyamatnak a hátterét. Nyilvánvalóan bizalmatlanság ütötte fel a fejét Rosenberg irodájában; kétségtelen, hogy Iaensch és Krieck véleményei hatásosak voltak. Gondot okozott az a pletyka is, hogy Heidegger rendszeres előadásokat tart a beuroni kolostorban. Felmerült a gyanú, hogy Heidegger jezsuita felforgatásban vesz részt. Rosenberg irodájának vizsgálódása azt állította, hogy „filozófiája szorosan kapcsolódik a skolasztikához, így valamiféle rejtély, miért képes Heidegger időnként még a nemzetiszocialistákra is ilyen hatást gyakorolni".[468]

Ez a titkos klerikalizmus iránti gyanakvás éppen abban a pillanatban jelent meg, amikor Heidegger a doktori és habilitációs eljárások során (például Max Müller esetében) hivatalos értékeléseiben kifejezte meggyőződését, miszerint a „keresztény" filozófia végső soron „fából vaskarika és félreértés."

Legyen bárhogy is, az Egyetemi Tanárok Szakszervezete által Heideggerről szolgáltatott információ olyan volt, hogy Rosenberg irodája 1936. május 29-én úgy döntött, hogy a Heidegger-dossziét továbbítja a Birodalmi Központi Biztonsági Hivatal Tudományi Osztályának, aminek következtében utasításokat adtak ki Heidegger megfigyelésére. A *Tények és gondolatok* című műben Heidegger beszámol arról, hogy 1937 nyári szemeszterében egy dr. Hanke nevű személy jelent meg szemináriumán Berlinből, egy „nagyon tehetséges és érdeklődő" ember. Miután egy ideig részt vett a szeminárium munkájában, személyes beszélgetést kért Heideggertől. Itt, jegyzi fel Heidegger, „bevallotta nekem, hogy már nem titkolhatja előlem, miszerint dr. Scheel megbízásából dolgozik, aki akkoriban a titkosszolgálat délnyugati regionális részlegének vezetője volt" (R, 41).[469]

Ha figyelembe vesszük, hogy Heidegger tisztában volt vele, hogy megfigyelés alatt áll, akkor a biológiára és a rasszizmusra vonatkozó kritikája a Nietzsche-előadásaiban nyilvánvalóan bizonyos személyes bátorság jele volt. Ezt a hallgatók is érezték, akik akkoriban részt vettek

---

[465] Idézve V. Farias: Heidegger és a nácizmus, 237. oldal.

[466] Uo.

[467] Idézi: H. Ott, Martin Heidegger, 268.

[468] Uo.

[469] Uo. 269.

ezeken az előadásokon. Annál inkább meglepte őket, hogy Heidegger – más professzoroknál is hangsúlyosabban – ragaszkodott a Hitler-köszöntéshez.

Fontos párthatóságok – írja Heidegger a *Tények és gondolatok* című művében – a harmincas évek közepe óta igyekeztek akadályozni és „eltávolítani" filozófiai munkásságát. Így egyes kormányzati hivatalok megpróbálták kizárni őt az 1937-es párizsi Nemzetközi Descartes-kongresszuson való részvételből. A kongresszus francia szervezői azonban közbeléptek, és csak ezután hívták meg az utolsó pillanatban, hogy a német delegáció tagja legyen. „Az egész ügyet úgy intézték, hogy lehetetlenné tették számomra, hogy a német delegációval Párizsba menjek" (R, 43).

Victor Farias azonban olyan dokumentumokat fedezett fel a Berlini Dokumentációs Központban és a potsdami levéltárakban, amelyekből kiderül, hogy Heidegger már 1935 nyarán Párizsban járt, hogy előkészítse a német részvételt a kongresszuson. Heidegger különös jelentőséget tulajdonított ennek az eseménynek; hiszen Descartes volt annak a modern filozófiai irányzatnak az alapítója, amelynek az ő filozófiája ellene mondott. A párizsi kongresszus ezért óhatatlanul vonzotta őt, mint a nagy szellemi erőpróba színterét. Készen állt e kihívás elé nézni. Azokat az eszméket akarta kifejteni, amelyeket később, 1939. június 9-én, „A modern világkép megalapozása a metafizika által" címmel adott elő, és amelyek *Zeit des Weltbildes* (A világkép kora) cím alatt jelentek meg.

Heidegger ezért vágyott Párizsba menni, és eleinte hiába várta, hogy a német hatóságok hivatalosan is kiküldjék oda. De a német meghívás túl későn érkezett, túl későn Heidegger számára. Farias felfedezett egy levelet, amelyet Heidegger 1937. július 14-én írt a freiburgi egyetem rektorának, amelyben megmagyarázta, miért nem hajlandó már ilyen rövid határidővel csatlakozni a német delegációhoz:

> A meghívót körülbelül másfél évvel ezelőtt küldte nekem a konferencia elnöke. Továbbítottam az Oktatási Minisztériumnak, jelezve, hogy ez a Descartes évfordulójára összpontosító konferencia tudatos támadás a tudomány uralkodó liberális-demokratikus felfogása részéről, és ezért erős és hatékony német delegációval kell készülnünk… Mivel javaslatomra nem érkezett válasz, a későbbi, Párizsból érkező meghívókat már nem küldtem tovább a minisztériumnak. Számomra nem a francia vezetők e témára vonatkozó kívánságai a fontosak, hanem kizárólag a német hatóságok kezdeti szándéka, hogy ott legyek-e vagy sem a német delegáció részeként.[470]

Heidegger nyilvánvalóan sértve érezte magát amiatt, hogy a német hatóságok nem vették fel vele azonnal a kapcsolatot a kongresszus stratégiai előkészületei és a delegáció összeállítása ügyében. Valószínűleg arra számított, hogy őt küldik Párizsba a delegáció vezetőjeként. Azonban 1936 közepén a kormány és a párt illetékesei Heysét nevezték ki a német delegáció vezetőjének. Heyse 1936 augusztusában készített egy feljegyzést, amelyben jellemezte a kongresszus célját. Azt írta, úgy tűnik, Descartes racionalizmusát azonosítani kívánják magával a filozófia fogalmával. Ennek következményeként „a jelenlegi német filozófiai akarat" ki lenne zárva, és úgy lenne bemutatva, mint „az európai nagy hagyományok teljes tagadása, a naturalista partikularizmus kifejezése, a racionális gondolkodás tagadása". Az esemény stratégiai célja Németország szellemi elszigetelése, valamint Franciaország szerepének megerősítése lett volna,

---

[470] V. Farias, Heidegger és a nácizmus, 246–247.

mint Európa szellemi vezetője.[471] Ezt valami rendkívül hatékony módon kellett ellensúlyozni. A delegációnak többet kellett tudnia tenni annál, mint hogy „képviselje a nemzetiszocialista német szellemi akaratot és elismertesse azt"; nem csupán erős védelemre volt szükség, hanem támadásba is kellett tudni átmenni. Heyse szerint a lényeg „egy német szellemi áttörés kísérlete volt az európai térben". Sajnos azonban az új Németországban nagyon kevés filozófus volt, aki egyáltalán képes lett volna részt venni a harcban a német filozófia „nemzetközi státuszáért". Heyse javasolt listáján Heidegger, Carl Schmitt és Alfred Baeumler szerepelt.

A javaslatokat elfogadták, és Heyse 1937 tavaszán megkereste Heideggert, aki azonban ekkor már visszautasította a részvételt. Legalább némi kellemetlenségtől megmenekült, mivel a delegációt nemcsak ideológiai, hanem faji alapon is választották ki. Husserlt, akit a kongresszus szervezői főelőadás megtartására szemeltek ki, mint „nem árja", nem engedték, hogy elfogadja a meghívást. A német hatóságok helyesen feltételezték, hogy Husserl részvétele teljesen elhomályosítaná a hivatalos delegációt; attól tartottak, hogy a Husserlnek szóló rendkívüli ovációk a német delegáció elleni demonstrációként hatnának.

Párizsban a küldöttség katonás magatartást tanúsított – néhány professzor még a pártegyenruhát is viselte. Egy francia újság meglepetését fejezte ki amiatt, hogy a korábbi nemzetközi filozófiai kongresszusokhoz képest a német oldalon nyilvánvalóan nem voltak „egyének", csupán a kollektív szellem képviselői. Az a tény, hogy „a költők és gondolkodók országa" immár zárt alakzatban küldi előre filozófusait, meglehetősen nyugtalanítónak tűnt.

Heidegger otthon maradt, és a német–francia megértéshez való saját hozzájárulásán dolgozott. „A vita útjai" volt a címe annak az esszéjének, amely a német és a francia szellem közötti vitáról szólt, és az *Alemannenland című kötetben jelent meg.* Ezt a kötetet Franz Kerber, Freiburg főpolgármestere és a náci *Der Alemanne folyóirat korábbi főszerkesztője adta ki. A kiadvány abban az időben látott napvilágot,* amikor Hitler a Rajna-vidéki bevonulása után a Franciaországgal való megértést propagálta. Heidegger esszéje azonban nem ilyen múló propagandacélokra készült. Heinrich Petzet szerint szívesen olvasta fel ezt a „számára nagyon fontosnak tűnő"[472] szöveget baráti körének, és később a *Denkerfahrungen* (Gondolati tapasztalatok) című kötetében is helyet kapott.

Az esszé témája a francia és német nemzetek közötti megértés. Heidegger nem foglalkozik geopolitikai, gazdasági vagy katonai konfliktusokkal és vitákkal. A „világ jelen órája" a „történelmet formáló nyugati nemzeteket" sokkal nagyobb feladattal bízta meg – a „Nyugat megmentésével". Ezt a megmentést nem lehet elérni különböző gondolkodásmódok vagy nemzeti kultúrák összeolvasztásával vagy összekeverésével, hanem csakis úgy, hogy minden nemzet emlékezik arra, ami rá jellemző, és ezen az alapon járul hozzá a nyugati identitás megmentéséhez. Franciaországban a kartezianizmus volt meghatározó, a racionális uralom víziója a *res extensa felett.* Németországban ezzel szemben a történeti gondolkodás fejlődött erőteljesebben. E szembeállítás jelentősége – amely önmagában nem volt különösebben eredeti – abban rejlett, hogy Heidegger ezt a görögök által megteremtett nyugati ősjelenetben még szét nem vált vagy eldöntetlen irányzatok végső különválásaként értelmezte. Platón Lénye és Hérakleitosz Változása, más szóval: racionalizmus és történetiség, akkoriban még vitázva, de

---

[471] Uo. 247.

[472] H. W. Petzet, Egy csillaghoz menni, 47.

együttműködve működtek a polisz közös terében, és így olyan szellemi identitást hoztak létre, amely képes volt szembeszállni azzal az „ázsiaival", amely úgy ostromolta Görögországot, mint ahogy az óceán ostromol egy szigetet.

Mi tehát az „ázsiai" a „világ jelen órájában"? Heidegger ezt nem fejti ki kifejezetten, de előadásának logikájából ez rajzolódik ki: a mai kor „ázsiai"-ja nem valami „barbár", hanem a modern szellem felszabadult formája Észak-Amerikában és Oroszországban. Mivel azonban a francia karteziánizmus e modern szellem legújabb eredete, minden francia–német együttműködés a Nyugat megmentéséért jellegzetes aszimmetriával lesz megjelölve. A francia racionalizmusnak a német történetiség iskoláját kell kijárnia, különösen Heidegger létgondolkodásának iskoláját. Csak egy ilyen gondolkodás perspektívájából tudja a racionalizmus legyőzni tárgyilagosságának tévképzetét, és megnyílni a Lét történetének gazdagsága felé. Következésképp a német szellemnek nincs szüksége a francia szellemre ugyanolyan mértékben, mint fordítva. Heidegger barátságos megjegyzései tehát arra utalnak, hogy a francia szellem időközben nyilván felismerte, mi hiányzik belőle – egy Hegel, egy Schelling, egy Hölderlin. De segítség kéznél van.

Nincs semmi jele annak, hogy Heidegger olvasta volna Julien Benda, a francia kantiánus, *La trahison des clercs* (Az értelmiség árulása) című filozófiai röpiratát. Ez az írás, amely 1927-es megjelenésekor azonnal feltűnést keltett Franciaországban, olvasható úgy is, mint egy előre megfogalmazott francia válasz Heidegger tárgyalási ajánlatára. Benda számára az értelmiség árulása abban a pillanatban kezdődik, amikor átadják magukat a történelem sodró homokjának, amikor a valódi egyetemes szellemi értékeket – az igazságot, az igazságosságot és a szabadságot – feláldozzák az ösztönök, a „népszellem", az intézmények és más irracionális erők hatalmának. A *clercs,* vagyis a filozófiai és irodalmi értelmiségiek, akiket Benda világi klerikusoknak nevez, feladata volt megőrizni ezeket az egyetemes értékeket a kor politikai szellemének behatolásától. Ki más tehette volna, hiszen a „laikusok" szükségszerűen bele voltak keveredve a világi konfliktusokba és szenvedélyekbe? Egy szigorú humanista racionalizmus áll itt ellen a romantikus „népszellem" szirénhangjának. Benda szerint a kanti halál óta a német szellemtől semmit sem lehet tanulni – csak inteni lehet ellene. Benda Renan egyik mondatát idézi, amely mintha Heideggernek válaszolna: „Az ember nem tartozik sem a nyelvéhez, sem a fajtájához; egyedül önmagához tartozik, mert szabad, vagyis erkölcsi lény."[473]

Julien Benda meg van győződve arról, hogy bárki, aki száműzi az emberi szellemet univerzális otthonából, és a nemzetek közötti vita tárgyává teszi, hamarosan azon kapja magát, hogy a „kultúrák háborúját" sürgetők között van. Ez azonban bizonyosan nem az, amit Heidegger akar. Ő a maga módján szeretné feltárni a gyümölcsöző szomszédság lehetőségét. Ez magában foglalná „az egymásra figyelés kitartó akaratát és a saját küldetéshez szükséges csendes bátorságot" (D, 21). Ez azonban semmit sem változtat azon a tényen, hogy a „vitákhoz vezető utaknak" el kell jutniuk addig a pontig, ahol döntés születhet arról, hogy a Lét melyik viszonya áll inkább összhangban a Lét nyitottságával – a cartes-i racionalitás vagy a történetiség. „A legnehezebb feladat – egy döntési terület biztosítása – elkerülése" (D, 20) nem lehetőség. Világos, hogy Heidegger úgy látja, gondolkodása alkalmas erre a feladatra. A filozófiát érintő

[473] J. Benda, Az értelmiség árulása, ford. R. Aldington, 64.

német–francia megértés érdekében nem félúton kellene találkozni, hanem a Todtnauberg magaslatain.

Három évvel később, a Hitler által kirobbantott háború teljes erővel dúl. 1940 nyarán Franciaország vereséget szenved. És abban az évben, a nyári szemeszterben Heidegger Nietzsche európai nihilizmusról szóló előadásában a francia kapitulációra utal, és ezzel meglepő következtetésre jut:

> Ma tanúi vagyunk a történelem egy titokzatos törvényének, amely kimondja, hogy eljön a nap, amikor egy nép már nem felel meg annak a metafizikának, amely saját történelméből született; ez a nap pontosan akkor érkezik el, amikor ez a metafizika abszolúttá változik… Nem elég, ha az ember birtokol tankokat, repülőgépeket és kommunikációs eszközöket; és nem elég az sem, ha rendelkezésére állnak olyan emberek, akik ezeket képesek működtetni… Szükség van egy olyan emberiségre, amely a legmélyéig, teljes egészében megfelel a *modern* technológia egyedi alapvető lényegének és metafizikai igazságának; vagyis olyanra, amely hagyja, hogy teljesen uralja a technológia lényege, éppen azért, hogy egyes technológiai folyamatokat és lehetőségeket irányítani és működtetni tudjon. Nietzsche metafizikájának értelmében csak az Übermensch (Felettes ember) alkalmas egy abszolút „gépgazdaságra", és fordítva, ehhez szüksége van a föld feletti abszolút uralom intézményére. (N II, 165–166)[474]

Ez azt jelenti, hogy Németország bizonyult kartézianusabbnak, mint a kartézianus Franciaország. Németország sikeresebb volt Franciaországnál Descartes álmának megvalósításában a *res extensa* feletti uralomról, vagyis a természet technológiai ellenőrzésében. Csak Németország hajtotta végre a „teljes mozgósítást" (N II, 21), a teljes társadalom és az egyén technológiai és szervezeti igazodását. Itt minden következtetést levontak a modern metafizikából, amely szerint a „Lét" csak „bemutatott Lét", és végső soron „biztosított Lét". Németország győztes lett, mert „emberfeletti módon" anyagiasította a modern kor baját. A franciák a varázsló inasai. Elindítottak egy folyamatot, amely már nem volt „erejükön belül". Csak Hitler totalitárius Németországában formálódott meg az az „emberi anyag", amely „felér" a modern technológiához. Ott az emberek maguk is nyilvánvalóan rakétákká váltak. Később Heidegger borzalom és lenyűgözöttség keverékével számolt be arról, hogyan jelentkezett egyik japán tanítványa egy kamikaze pilótamisszióra.

Még 1935-ben is, a metafizikai előadásában, Oroszország és Amerika voltak a „felszabadult technológia reménytelen őrjöngésének" élvonalbeli hatalmai (EM, 28); most azonban Heidegger Németországot tartja az élen járónak. Nem lehet nem észrevenni a csendes elégedettség hangját e helyzet kapcsán. Ez Heinrich Mann *Der Untertan* (*A alattvaló*) című művét idézi, amelyben Diederich Hessling, akit mélyen megsért egy kemény hadnagy, elégedetten jegyzi meg: „Sehol máshol nem találsz ilyen embert!" Németország győzedelmes – jelenti ki Heidegger –, mert hatékonyabban adja át magát a technológia „csínytevésének", mint a többiek, és mégis: a Lét feledése által acélossá vált következmény ilyen formában sehol máshol nem található meg.

Heidegger fiai, Iorg és Hermann, behívót kaptak, és 1940-től a fronton voltak. Az előadó- és szemináriumi termeket fiatal háborús sebesültek, lábadozó szabadságon lévő katonák és idősebb férfiak töltötték meg. A női hallgatók aránya növekedett. Egyre több jelentés érkezett a harcokban elesett vagy az ütközetekben eltűnt férfiakról.

---

[474] M. Heidegger, Nietzsche, ford. D. F. Krell, 4. kötet, 116–117. oldal.

Szeptember 26-án Heidegger levelet írt egy volt diákja édesanyjának, aki a harcokban esett el: „Számunkra, akik itt maradtunk, nehéz lépés annak felismerése, hogy a sok fiatal német közül, akik ma még valódi lélekkel és tiszteletteljes szívvel áldozzák életüket, mindegyikük a legszebb sorsot élheti meg."[475]

Miféle „legszebb sorsot" élnek át tehát azok, akik meghaltak? Az, hogy Heidegger emlékezik rájuk? A legtöbb halottat csak néhány barát ismerte, de Heidegger állítása szerint, ha megőrződnek a filozófus emlékezetében, akkor „újra felébresztik a német legbelsőbb küldetését a szellem és a szív hűsége iránt." Ettől nyer vajon értelmet a háború? Nem írta-e Heidegger Nietzsche-előadásaiban, hogy a háború a „hatalomakarat" kifejeződése, a Létre való feledékenység mellett?

Ezt ismétli Heidegger újra és újra az előadásaiban. Ráadásul azt állítja, hogy a jelen történelmi pillanatban a filozófia – „az emberi erőforrások cinikus felhasználása a hatalomra törő akarat abszolút megerősítésének szolgálatában" (N II, 333)[476] – azzal fenyeget, hogy teljesen feleslegessé válik. Mint a „kultúra struktúrája" eltűnik a nyilvános gépezetből, mivel nem más, mint „a Lét általi megszólítottság" (GA 54, 179). Most azonban nincs idő semmiféle ilyen megszólítottságra. A háború egyik következménye, hogy Németországban a „költők és gondolkodók nemzetéhez tartozás" hitét úgy tartják, hogy „legyőzték és maguk mögött hagyták" (GA 54, 179). Hogyan lehet akkor egy ilyen háborúért hozott áldozat mégis értelmes?

Erre Heidegger nézőpontjából két válasz adható. Az első a jól ismert felelet, miszerint az élet teljesítményének hitelessége nem az általános helyzet erkölcsi jellegétől függ, hanem kizárólag attól a „hozzáállástól", amelyet az ember felvesz. Ebben az értelemben Heidegger a halott diákja édesanyjának írt levelében dicséri a „belső tüzet" és a „lényeg iránti tiszteletet" – bármit is jelentsen ez a konkrét esetben. Maga Heidegger sem tudja ezt, mivel nincs tisztában a fiatalember halálának tényleges körülményeivel.

A második válasz az, hogy az áldozat annyiban jelentős, amennyiben maga a háború jelentős. Heidegger ítélete azonban ebben a kérdésben ingadozik. Egyrészt a háborút az epochális hatalomakarat kifejeződéseként érti – anélkül, hogy bárhol is elismerné a hitleri Németország egyedüli felelősségét –, és így teljes egészében a modern kor értelmetlen, teljes mozgósításaként fogja fel. Ebből a szempontból bármilyen áldozat szükségszerűen értelmetlen lenne. Amerika háborúba lépésével azonban számára megváltozik a helyzet. 1942 nyarán tartott Hölderlin-előadásában ezt mondja: „Ma már tudjuk, hogy az amerikanizmus angolszász világa el van szánva Európa, és így a hazánk, s így a Nyugat eredetének elpusztítására" (GA 53, 68).

De hol létezik még ez a „Nyugati"? Hivatalos Németország már nem lehet a helye, mert ott, ahogy Heidegger újra meg újra hangsúlyozza, a „gépgazdaság" és az ember puszta anyaggá való lealacsonyodása győzedelmeskedett.

De bizonyára megmarad a „nem hivatalos", a képzeletbeli Németország, amelyben Hölderlin hitt. Az a Németország, amelynek nyelve megőrzi a filozófiai szellemet, ahogyan azt egyedül az ókori Görögország tette. 1943-as Hérakleitosz-előadásában Martin Heidegger így szól: „A bolygó lángokban áll. Az ember lényege kificamodott. Csak a németektől, feltéve, hogy felfedezik és megőrzik a 'németet', származhat világtörténelmi tudat" (GA 55, 123). Ez a hiteles

---

[475] Idézve R. Mehring: Heidegger örökségsorsa, 91.

[476] M. Heidegger, Nietzsche, 3. kötet, 250. oldal.

nyugati Németország, amelyet mindenfelől elárulnak – vajon végső soron nem csupán Heidegger filozófiájában él?

Ez a helyzet akkor is, ha Heidegger nem kíván semmiféle kapcsolatot a „lázadó küldetéstudattal" (GA 54, 114). A háború utolsó hónapjaiban filozófiája teljes egészében a nagy alapítók—Hölderlin, Parmenidész, Hérakleitosz—„emlékezetére" fordul. Heidegger gondolkodása és a külső események közötti szakadék egyre szélesebbé válik. Miközben az események a katasztrofális végkifejlet felé sodródnak, és a Hitler-rezsim bűnei a zsidók meggyilkolásával borzalmas tetőpontjukra érnek, Heidegger egyre mélyebben merül el a „kezdetekben". „A kezdetek rejtett szelleme a Nyugaton nem fog még csak egy megvető pillantást sem vetni erre a kezdet nélküli önpusztítási folyamatra, hanem a kezdetek nyugalmának higgadtságával fogja várni nagy pillanatát" (GA 53, 68).

1933-mal ellentétben azonban Heidegger már nem várja ezeket a kezdeteket egy nagy társadalmi-politikai eseménytől. A „nagy pillanat" a magányos költészet és gondolkodás pillanata. Ez egyelőre nem talál, sőt, nem is keres „támaszt" semmilyen politikai vagy társadalmi mozgalomban. „A lényegi gondolkodás figyeli a kiszámíthatatlan lassú jeleit" – írta Heidegger 1943-ban a *Mi a metafizika?* (WM, 51) új utószavában. Ez a fajta gondolkodás nem hoz semmilyen „sikert". Csak a remény marad, hogy esetleg itt-ott fellobbanhat egy hasonló gondolkodás, amelynek nyomán titkos testvériség keletkezik azokból, akik kilépnek a jelenlegi világi játszmából. A „világi játszma" *(Weltspiel)* kifejezést Heidegger először 1941-ben, egy előadásban használta a nagy nyomorúság jellemzésére. A kortárs világi játszma csak „munkásokat és katonákat" ismer. Két módja van a „normalitásból" való menekülésnek. Az egyiket Heidegger – utalva Ernst Jüngerre – kalandvágyként írja le: „Ki csodálkozhat azon, hogy abban az időben, amikor a korábbi világ teljesen szétesik, felmerül a gondolat, hogy most már csak a veszélyben való gyönyörködés, a 'kaland' az a mód, ahogyan az ember bizonyossá teszi magának a valóságot?" (GA 51, 36). A kalandor a Lét feledését rikító színekkel és életerővel ruházza fel. Beleveti magát a modern kor gépezetébe, még ha az szét is akarja zúzni. Magasabbra emeli a tétet, hogy több izgalmat nyerjen a játszmából.

A világjáték sorsszerű összefonódásának ellenálló másik módja a szemlélődő gondolkodás „sürgető" jellege. Régen ezt meditációnak nevezték, a *vita contemplativa* – kifejezéseket azonban Heidegger saját programjában elutasítja. Heidegger ezt a „sürgetést" a egyszerű élethez közelíti. Ha – mondja Herakleitosz-előadásában – a modern embert mindentől megfosztanánk, ami szórakoztatja és leköti: „a mozitól, a rádiótól, az újságtól, a színháztól, a hangversenyektől, a bokszmeccsektől, az utazástól" (GA 55, 84), akkor belehalna az ürességbe, mivel „az egyszerű dolgok" már nem vonzzák. A szemlélődő gondolkodásban azonban az üresség „a Létre emlékezés" lehetőségévé válik (GA 55, 84). A háború csúcspontján – „lángokban áll a bolygó" – Heidegger újra ráhangolódik a háború utáni filozófiájának nagy témájára: a derűs elcsendesedésre.

Az, hogy a háború közepén ilyen nyugalmat talált, annak volt köszönhető, hogy képes volt elfordulni a nyomasztó valóságtól. A *Mi a metafizika?* (1943) negyedik kiadásához írt, fent idézett utószóban Heidegger a következő homályos mondatot írja: „A lét valószínűleg *[nyugaton] létezik a létező nélkül*" (WM, 46). A kibontakozó pokol évében Heidegger messze a létező *(das Seiende) fölé emelkedett,* olyannyira, hogy számára a Lét most már olyasmivé vált, ami korábban nem volt – a létezőtől független hivatkozási paraméterré. Az 1949-es kiadásban

azonban ezt a szélsőséget visszavonta; a „valószínűleg” helyére a „soha” került, így a szédületétől megfosztott mondat így szólt: „A Lét soha nem létezik *[nyugaton]* a létező nélkül.”

Az a mód, ahogyan a Lét jelen van ebben a boldogtalan időben, Heidegger egy Hölderlin-esszéjében úgy van megfogalmazva, mint a „tátongó káosz” (GA 4, 62). A szakadék feltátongott, a föld remeg.

Ezzel szemben Heidegger, ugyanakkor, Hölderlinből kiindulva, megformálja saját himnuszát sváb szülőföldjéhez: „Svábföld, az anya, közel él „a ház tűzhelyéhez”. A tűzhely őrzi a tűz mindig megmentett izzását, amelyik, amikor fellobban, megnyitja a levegőt és a fényt a Derű felé... Ezért van az, hogy az embernek, ha kénytelen, nehezére esik elhagyni a közelség helyét.” (GA 4,23).

20

HEIDEGGER A NÁCITALANÍTÁSI BIZOTTSÁG ELŐTT: ELTILTOTTÁK AZ EGYETEMI OKTATÁSTÓL

November 27-én éjjel brit és amerikai bombázórajok pusztították el Freiburg városát. Nem sokkal korábban Martin Heidegger elindult Breisachba egy Volkssturm (Népfelkelő) egységgel. Szándékuk az volt, hogy megakadályozzák a francia hadsereget abban, hogy elérje a Rajna keleti partját, de már túl késő volt. A Volkssturm tagjai, köztük Heidegger, visszatértek.

Heidegger Hitlertől 1944. október 18-án kiadott rendelet alapján került besorozásra, amely minden 16 és 60 év közötti férfi behívását elrendelte, tartalékszolgálati munkakörökre való tekintet nélkül. Az egyetlen szempont a munkára való alkalmasság volt. Mivel Heidegger munkaképes volt, katonai szolgálatra is alkalmasnak találták. Mégsem hívták be minden kollégáját; a toborzás a helyi párthatóságok kezében volt. Nagy volt a zűrzavar. A filozófiai kar tagjai ezért igyekeztek elérni Heidegger felmentését. Nevükben Eugen Fischer, aki korábban hírhedt igazgatója volt a berlini Kaiser Wilhelm Euganikai Intézetnek, és ekkor Freiburgban emeritus professzorként működött, levelet írt az Egyetemi Tanárok Szövetségének vezetőjéhez, Kurt Scheelhez. Fischer azt kérte, hogy Heideggert mentsék fel a Volkssturmból, és így zárta sorait: „Ha ebben a legsúlyosabb órában, szembenézve azzal a ténnyel, hogy az ellenség Német Elzászban alig ötven kilométerre van a városunktól, e kéréssel fordulunk Önökhöz, akkor ezzel kinyilvánítjuk bizalmunkat a német tudomány jövőjében.” Mire Scheel három héttel később válaszolt – „A zavaros helyzet miatt nem tudtam tenni semmit Heideggerért” –, az ügy már magától rendeződött. Heidegger visszatért a Volkssturmból, és szabadságot kapott az egyetemtől, hogy rendezhesse kéziratait, és biztonságba helyezhesse őket Messkirch közelében. Mielőtt elhagyta volna a bombák sújtotta, az szövetségesek bevonulására váró Freiburgot, felkereste a filozófus Georg Pichtet és feleségét, a később híressé vált zongoraművészt, Edith Picht-Axenfeldet. Heidegger még egyszer hallani akarta őt játszani. Frau Picht Schubert posztumusz B-dúr szonátáját adta elő. Heidegger Pichtre nézett, és azt mondta: „Ezt nem tudjuk megtenni a filozófiával.”[477] Azon az 1944. decemberi éjszakán Heidegger a Picht vendégkönyvébe ezt írta: „A lesüllyedés más, mint a vég. Minden lesüllyedés egy felemelkedésben talál menedéket.”

Mi az, ami „véget ér” vagy „aláhanyatlik” körülötte? Heidegger vendégkönyvi bejegyzése nyitva hagyja ezt a kérdést. De hat hónappal később, Rudolf Stadelmannnak – a „fegyverhordozójának” a tudományos tábor napjaiból, aki addigra már Tübingen dékánja volt – írott levelében Heidegger megválaszolja: „Most mindenki pusztulásra és hanyatlásra gondol. De mi, németek, nem mehetünk veszendőbe, mert még fel sem támadtunk, és még át kell vészelnünk az éjszakát.”[478]

---

[477] G. Picht, „A gondolkodás hatalma”, 205.

[478] Idézve H. Ott: Martin Heidegger, fordította A. Blunden, 16. oldal.

Azon a hat hónapon át, Freiburgból való menekülése és a városba való visszatérése között – amely időközben francia megszállás alá került – Heidegger idilli, pásztori életet élt. Testvérével, Fritzzel együtt töltötte a telet Messkirchben, kéziratait rendezgetve. Amikor eljött a tavasz, megérkezett az egész filozófiai kar, vagy ami megmaradt belőle. Freiburgban úgy döntöttek, hogy az egyetem egyes részlegeit kitelepítik a városból, és a Messkirch közelében fekvő Beuron fölötti Wildenstein-kastélyt választották biztonságos menedékhelynek. Tíz professzor és harminc hallgató – többségében nők – érkezett 1945 márciusában, könyvekkel megpakolva, gyalogosan vagy kerékpáron, miután átvágtak a Fekete-erdőn és a Felső-Duna vidékén, hogy a kastélyban – a Fürstenberg-család birtokán – és a közeli Leibertingenben találjanak szállást. A Messkirchből a Wildenstein-kastélyhoz vezető túra gyakori volt Heidegger ifjúkorában, és most is megtette, hogy egy kis szemináriumot tartson a kastély kocsmájában, miközben a völgyben a francia csapatok Sigmaringen felé nyomultak, ahová a kollaboráns Vichy-kormány maradványai menekültek. Május végén elkezdődött a szénakaszálás. A professzorok és diákok is segítettek, élelmiszerben kapták meg a fizetséget. Freiburgból alig csordogáltak hírek. Csak annyit lehetett tudni, hogy a város megszállás alatt áll. Szerencsére nem volt harc Freiburgért. Lent a völgyben, a beuroni kolostorban katonai kórházat rendeztek be; minden nap érkeztek a sebesültek. És fenn a sziklán, ahol valaha rablólovagok családja lakott, Kant *A tiszta ész kritikája*, a középkori történelem és Hölderlin művei kerültek tanulmányozásra – mindenekelőtt Hölderlin. Az „Ister” himnuszában Hölderlin a Felső-Dunát dicsőítette:

> De ezt Isternek hívják.
> Szép az ő lakhelye. Oszlopain a lomb ég
> és mozgolódik ...

Heidegger ezt a verset már sokszor értelmezte korábban, és most ismét megtette. Hölderlin időközben a személyes genealógiájának részévé vált. 1942-es „Ister” előadásához – amint azt már megfigyeltük – hozzáfűzte a megjegyzést (amely nem szerepel a szerkesztett kötetben): „Talán elkerülhetetlen volt, hogy a költő Hölderlin váljon meghatározó hatássá annak a kritikai gondolkodásában, akinek a nagyapja éppen akkor született, amikor az „Ister” himnusz … [meg]íródott – született, a feljegyzések szerint, ‘in ovili’-ban (vagyis egy juhakolban, egy tanyán), amely a folyó partjához közel, a Felső-Duna völgyében, a magas sziklák alatt fekszik. A költői diskurzus rejtett történetében semmi sem véletlen. Minden sorsszerű.”[479]

A Wildenstein kastélyból látni lehet a Duna-parti ősi házat, amelyhez a juhakol tartozott, és ahol Heidegger nagyapja született.

Ez a szokatlan nyári szemeszter június 24-én egy kastélybeli bulival zárult. A környékbeliek meg voltak hívva, és étellel érkeztek. **A** kastély udvarán színház és tánc volt. Három nappal később, Szász-Meiningeni Bernhard herceg közeli vadászházában Heideggernek újabb jelentős fellépése volt – az utolsó hosszú évekig. Egy rövid zongorakoncert vezette be az eseményt. Heidegger egy Hölderlin-idézetről beszélt: „Minden gondolatunk a szellem dolgaira összpontosul. Szegénnyé lettünk, hogy gazdaggá válhassunk.”[480]

---

[479] Uo. 14.

[480] Uo. 305.

A megszállt Freiburgban a francia katonai kormányzat megkezdte az első intézkedéseket a lakások rekvirálására. „Heideggert a városban nácinak tekintik (rektorsága miatt)”[481] – ez a rövid feljegyzés az ideiglenes *Oberbürgermeister* irataiban már elég volt ahhoz, hogy Heidegger Rotebuck 47. szám alatti házát már május közepén felvegyék a „feketelistára”. Ekkor még nem dőlt el, hogy ez csak a katonák elszállásolását jelenti-e, vagy a Heidegger családnak el is kell hagynia otthonát. Még az is fenyegetett, hogy a könyvtárát lefoglalják. Elfride Heidegger, aki az első hetekben egyedül volt kénytelen a hatóságokkal a nehéz tárgyalásokat folytatni, tiltakozást nyújtott be, és kérte, hogy a döntést halasszák el férje hazatéréséig.

Még Heidegger visszatérése előtt értesítette az ideiglenes *Oberburgetmeister*, hogy a lakáshiány legsúlyosabb problémáinak megoldása érdekében a katonai kormány úgy határozott, hogy „elsősorban a volt párttagok otthonait kell igénybe venni”[482], és Heidegger kétségtelenül párttag volt.

Amikor Heidegger július elején visszatért Wildensteinből, helyzete drámaian megváltozott. Miután a kastélyban és az erdész vadászházában tisztelettel hallgatták, szinte egyik napról a másikra a vádlott szerepében találta magát Freiburgban. A hatóságok azt sugallták, hogy akár könyvtár nélkül is meglesz, mivel többé nem folytathatja hivatását. Július 16-án Heidegger levelet fogalmazott meg az *Oberbürgermeister*-nek – ez volt az önigazolás első vázlata, amelyet az elkövetkező évek során ír majd meg teljesen.

> A leghatározottabban tiltakozni kívánok ezen támadás ellen, amely személyemet és munkámat érinti. Miért kellett engem kiválasztani büntetésre és rágalmazásra az egész város, sőt az egész világ szeme láttára – nemcsak azáltal, hogy ilyen módon lefoglalták az otthonomat, hanem azzal is, hogy megfosztottak a munkahelyemtől? Soha nem töltöttem be semmilyen tisztséget a Párton belül, és soha nem voltam aktív sem a Pártban, sem annak bármely szervezetében. Ha vannak, akik az én rektori tisztségemet politikailag kifogásolhatónak tartják, akkor ragaszkodom ahhoz, hogy lehetőséget kapjak megvédeni magam minden vád vagy állítás ellen – bárki is tette azokat –, ami azt jelenti, hogy mindenekelőtt tudnom kell, konkrétan mit róttak fel nekem és hivatalos tevékenységemnek.[483]

Kezdetben csak a ház és a könyvtár ügye volt napirenden. Heidegger egyelőre még a posztján maradt. A francia katonai kormányzat azonban már megkezdte a denácifikációs intézkedéseit. Az egyetem, amely igyekezett ismét önálló testületként működni, próbálta bizonyítani, hogy képes az önmegtisztításra. 1945. május 8-án az egyetemi szenátus döntött egy belső kérdőív és egy kritériumlista összeállításáról, amely az egyetem tagjainak politikai múltját volt hivatott megítélni. Ez csupán a jelentősebb tevékenységekre terjedt ki. Három kategóriát irányoztak elő: a Biztonsági Szolgálat számára végzett munka (feljelentések), pártfunkcionáriusi munka, valamint magasabb szintű adminisztratív és képviseleti tisztségek viselése (rektori, dékáni posztok). Hogy Heideggernek is számot kell adnia saját múltjáról, az így az egyetem számára is magától értetődő volt.

---

[481] Uo. 313.

[482] Uo. 314.

[483] Uo. 315.

A francia katonai kormányzat még nem ismerte el az egyetemet önálló testületként, ezért megtagadta, hogy a denácifikációs eljárást az egyetemre bízza. A francia összekötő tiszt létrehozott egy bizottságot, amely az egyetemet képviselte a katonai kormánnyal szemben, és felelős volt a vizsgálat lefolytatásáért. Ezt a denácifikációs bizottságot, ahogy nevezték, Constantin von Dietze, Gerhard Ritter és Adolf Lampe professzorok alkották. Ez a három ember részt vett a július 20-i összeesküvésben, és éppen akkor szabadultak a fogságból. Hozzájuk csatlakozott még Artur Allgeier teológus és Friedrich Oehlkers botanikus, Karl Jaspers barátja, akihez hasonlóan zsidó nőt vett feleségül – emiatt az elmúlt években nagy félelemben élt. Heideggernek először e bizottság előtt kellett számot adnia tetteiről 1945. július 23-án. A bizottság hozzáállása Heideggerhez összességében barátságos volt. Gerhard Ritter például tanúsította, hogy Heideggerrel való bensőséges ismeretsége alapján tudja, hogy Heidegger a Röhm-puccs óta titkos ellenfele volt a nemzetiszocializmusnak. A bizottság tagjai közül egyedül Adolf Lampe ellenezte határozottan Heidegger rehabilitációját. Lampe, aki közgazdász volt, Heidegger rektorsága idején szenvedett, mivel Heidegger politikai megbízhatatlanságra hivatkozva ellenezte Lampe ideiglenes megbízatásának meghosszabbítását.

Az első, július 23-i meghallgatástól kezdve Heidegger felismerte, hogy főként Lampe ellen kell irányítania a védelmét. Emiatt két nappal későbbre személyes beszélgetést kért vele. Erről a beszélgetésről Lampe teljes jegyzőkönyvet készített a bizottság számára. A jegyzőkönyv szerint Lampe, hogy elkerülje a „kellemetlen helyzetet" és tisztázza magát az elfogultság gyanúja alól, rögtön kijelentette, hogy az 1934-es események, amennyiben őt érintették, nem játszottak szerepet ítéletében. Ezután megismételte a bizottság vádjait: először is, az egyetemi hallgatósághoz intézett rektori felhívások, amelyek teljes mértékben a náci propaganda stílusában íródtak; másodszor Heidegger formailag is hajthatatlanul alkalmazta a vezérelvet; harmadszor pedig a tanári kar tagjaihoz intézett rektori körlevelek, amelyek tartalmát Lampe szerint úgy kellett értékelni, mint „a függetlenség fájdalmas korlátozását, amelyet egyetemi tanároktól elvárni és megőrizni kellene."[484] Heidegger nemzetközi hírneve csak tovább növelte hibáinak súlyát, és „jelentős támogatást jelentett a nemzetiszocializmus akkor különösen veszélyes fejlődéséhez." Válaszában Lampe felé Heidegger előadta azt a védelmi vonalat, amelyhez az elkövetkező évek során – egészen a *Spiegel-interjúig* – ragaszkodott. Támogatta a nemzetiszocializmust, mert remélte, hogy az a társadalmi konfliktusok kiegyenlítéséhez vezet egy új közösségi érzés alapján. Emellett meg kellett állítani a kommunizmus előretörését. „A legnagyobb vonakodással" engedte magát rektorrá választani, és az első évben is csak azért maradt hivatalban, hogy „valami rosszabbat" (például a pártfunkcionárius Aly megválasztását) elhárítson. Kollégái azonban már akkor sem értették meg tetteit, és ezért nem támogatták őt kellőképpen. A harmincas évek közepétől pedig nyilvánosan – különösen Nietzsche-előadásaiban – bírálta a nemzetiszocializmus hatalmi gondolkodását, amire a párt úgy reagált, hogy kémeket küldött az előadásaira, és nehézségeket okozott művei megjelentetésében.

Lampe felháborodott Heidegger bűntudatának teljes hiánya miatt, és „személyes felelősséget" követelt. Aki olyan mértékben állt ki a vezérelv mellett, mint Heidegger, az nem mentheti fel magát azzal, hogy „intrikákról" vagy támogatás hiányáról beszél. Ami Heidegger későbbi rendszerkritikáját illeti, Lampe nem tudta azt „kárpótlásnak" tekinteni; ezt csakis „nyílt kritikával

---

[484] Idézve: B. Martin, szerk., Martin Heidegger és a „Harmadik Birodalom," 187.

lehetett volna elérni, összhangban rektori határozottságával, vállalva az ebből fakadó személyes veszélyeket is."[485]

Heidegger önvédelmét a félelem motiválta. Hasonlóan vádolt kollégákat, köztük Hugo Friedrich freiburgi romanisztika-professzort már letartóztatták a franciák. Félt, hogy ugyanez a sors várhat rá is. Félt a házáért és a könyvtáráért. A szakadékba tekintett – nem a saját politikai hibáinak szakadékába, hanem a társadalmi lealacsonyodásába és a munkalehetőség elvesztéséébe. Lampe-nak azt mondta, hogy a bizottság negatív szavazata „kiközösített személlyé" tenné. Ennek következtében mindent megtett, hogy megvédje és igazolja magát.

Heidegger tehát nem érzett bűntudatot. Valójában nem is érzett ilyesmit. A helyzetet, ahogyan ő látta, így lehetett összefoglalni: rövid ideig elkötelezte magát a nemzetiszocialista forradalom mellett, mert azt metafizikai forradalomnak tekintette. Amikor a forradalom nem váltotta be az ígéreteit – hogy ezek az ígéretek pontosan mik voltak számára, azt sosem árulta el –, visszavonult, és filozófiai munkáját folytatta, függetlenül a párt jó- vagy rosszallásától. Kritikusi távolságtartását a rendszertől nem titkolta, hanem nyíltan hirdette előadásaiban. E tekintetben kevésbé volt felelős a rendszerért, mint a tudósok túlnyomó többsége, akik alkalmazkodtak, és akik közül senkitől sem követeltek most számadást. Mi köze volt neki a rendszer bűneihez? Heideggert valójában meglepte, hogy egyáltalán igazolnia kellett magát. Mint később, 1950. április 8-án Jaspersnek bevallotta, „szégyent" érzett amiatt, hogy rövid ideig együttműködött – ezt elismerte. De ez a szégyen csak egy tévedés, egy „megtévesztettség" miatti szégyen volt. Amit ő maga remélt – egy új kezdetet, megújulást –, az az ő szemszögéből kevés kapcsolatban állt azzal, ami végül a valóságban történt. Az, hogy filozófiailag motivált politikai elköteleződése után ismét elválasztotta a politika és a filozófia szféráit, számára a filozófiai nézőpontjai tisztaságának visszanyerését jelentette. Úgy hitte, hogy a saját gondolkodásának útja, amelyet nyilvánosan is képviselt, rehabilitálta őt. Ezért nem érzett bűntudatot, sem jogi, sem valószínűleg erkölcsi értelemben.

Lampe szavazata ellenére a denácifikációs bizottság 1945 augusztusában nagyon enyhe ítéletre jutott Heidegger politikai magatartásával kapcsolatban. A bizottság megállapította, hogy bár eleinte „a nemzetiszocialista forradalom szolgálatába állt", ezzel „nagymértékben hozzájárult ahhoz, hogy e forradalom az iskolázott németek szemében igazolást nyerjen, és megnehezítette, hogy a német tudomány és tudományosság megőrizze függetlenségét a politikai felfordulás közepette"[486], 1934 óta már nem volt náci. A bizottság ajánlása az volt, hogy Heideggert idő előtt nyugdíjazzák, de ne bocsássák el. Megtarthatta oktatási jogait, de ki kellett zárni az egyetemi adminisztrációban való részvételből.

Az egyetemi szenátus azonban – és még nem a francia katonai kormány – ellenezte ezt az enyhe ajánlást, azzal érvelve, hogy ha Heidegger gyakorlatilag érintetlenül megússza, akkor nem lenne alap az oktatói testület más, vádlott tagjai ellen eljárni. Ezért a bizottságot utasították, hogy vizsgálja felül Heidegger ügyét.

Addig Heidegger védelme teljes rehabilitációra törekedett. Tagja akart lenni az oktatói karnak minden jogával és kötelességével együtt. Most azonban észrevette, hogy az egyetem, hogy megőrizze hitelességét a katonai kormánnyal szemben, nyilvánvalóan kész volt példát statuálni

---

[485] Uo. 188.

[486] Idézve H. Ott, Martin Heidegger, 327.

az ő ügyén. A helyzet egyre rosszabbá vált számára. Ezért jelezte, hogy kész elfogadni az emeritus státuszt. Csak a tanítási jogát és – mondani sem kell – a nyugdíját akarta megtartani. Azt javasolta, hogy kérjék ki Karl Jaspers szakvéleményét; arra számított, hogy ez majd felmenti őt. Karl Jaspers véleménye azonban, amelyet az 1945-ös karácsonyi ünnepek alatt fogalmazott meg (és amelyet Hugo Ott fedezett fel újra), épp az ellenkező hatást váltotta ki.

Jaspers eleinte úgy érezte, teljesen el kell utasítania; később azonban kötelességének tekintette, különösen mivel éppen abban a téli félévben tartott egy előadást a bűn újraértékelésének szükségességéről. Ha Heidegger tudott volna erről az előadásról, valószínűleg nem kérte volna Jasperst szakvéleményre. Jaspers nyilvánvalóan részben Heideggerre gondolt, amikor ezt mondta:

> Sok értelmiségi, akik 1933-ban mellé álltak, abban reménykedve, hogy vezető befolyásra tesznek szert, és akik nyilvánosan ideológiailag is támogatták az új hatalmat – majd később félre lettek állítva és elvesztették lelkesedésüket –, most úgy érzik, hogy a nácik alatt szenvedtek, és ezért hívták őket arra, ami utánuk következett. Ők magukat anti-náciknak tekintik. Ezekben az években végig létezett egy ideológia ezeknek az értelmiségi náciknak a körében: szellemi ügyekben – állításuk szerint – ők gátlások nélkül kimondták az igazságot, megőrizték a német szellem hagyományát, megakadályozták a pusztítást, és részletekben pozitív dolgokat értek el… Bárki, aki érett emberként 1933-ban olyan belső meggyőződést vallott, amely nemcsak politikai tévedésben gyökerezett, hanem a nemzetiszocializmus által felerősített élettapasztalatban is, most nem válhat tisztává, csak egy olyan újraolvadás által, amelynek mélyebbnek kell lennie, mint bármely másnak.[487]

A Jaspers és Heidegger közötti kapcsolatok 1936 nyarán megszakadtak. Utolsó, 1936. május 16-án kelt levelében – amelyre Heidegger nem válaszolt – Jaspers elismerte, hogy megkapta Heidegger Hölderlinről szóló esszéjét, a következő szavakkal: „Meg fogod érteni és helyeselni fogod… hallgatásomat. A lelkem elnémult; mert ebben a világban nem maradok egy »tisztelet nélküli« filozófiával, ahogy magadról írod, és mégis… de a szavak cserbenhagynak” (BwHJ, 162).

Jaspers-t 1937-ben elmozdították állásából, és megtiltották számára, hogy tanítson és publikáljon. Heidegger erre egyetlen szóval sem reagált. Az ezt követő években Gertrud Jaspers, aki zsidó volt, bármelyik pillanatban számított a deportálásra. Erre az eshetőségre a házaspár mindig mérgező kapszulákat hordott magánál.

A náci uralom korai éveiben Jaspers önmagát hibáztatta amiatt, hogy nem volt kellően nyitott Heidegger felé, és nem kérte számon politikai fejlődését. Egy, 1948. március 1-jén kelt, de soha el nem küldött levelében megmagyarázta, miért nem tette ezt. „Nem tettem, mert nem bíztam senkiben, aki ebben a terrort államban nem bizonyította egyértelműen, hogy valódi barátom. Követtem Spinoza óvatosságát és Platón tanácsát: ilyen időkben fedezéket keresni, mint esőviharban… 1933 óta szenvedtem emiatt veled kapcsolatban, mígnem – ahogy az események során gyakran történik – ez a szenvedés az 1930-as években szinte teljesen eltűnt a sokkal szörnyűbb dolgok súlya alatt. Csak egy távoli emlék és időnként visszatérő csodálkozás maradt” (BwHJ, 167).

---

[487] K. Jaspers, A bűnösség kérdése, 46.

Az a tény, hogy Heidegger 1945 végén, nehézségei közepette közvetve hozzá fordult, csalódást jelentett Jaspers számára; remélte, hogy Heideggertől közvetlenül a felszabadulás után kap majd egy magyarázó szót. Semmi sem érkezett azonban, még akkor sem, amikor 1945 őszén Jaspers elküldött Heideggernek egy példányt a *Wandlung* (Átalakulás) című folyóiratból, amelynek társszerkesztője volt.

1948-as (el nem küldött) levelében Jaspers a következőképpen kommentálja az 1945-ös szakvéleményét: „Ezeknek a megfigyeléseknek a hűvös tárgyilagosságában nem érzékelheted, mi van a szívemben. A levelemet azzal a szándékkal írtam, hogy hagyjam érvényesülni az elkerülhetetlent, és segítsek számodra a lehető legjobbat elérni egy veszélyes helyzetben, hogy folytathasd a munkádat" (BwHJ, 167).

Az a „elkerülhetetlen", amit Jaspers érvényre akart juttatni, a következő volt: beszámolt arról, hogy Heidegger feljelentette Eduard Baumgartent, ugyanakkor lehetővé tette zsidó asszisztense, Dr. Brock számára, hogy Angliában letelepedjen jó ajánlások és személyes támogatása révén. Ami Heidegger antiszemitizmusát illeti – a bizottság kifejezetten megkérdezte erről Japerst –, Jaspers arra a következtetésre jutott, hogy Heidegger az 1920-as évek óta nem volt antiszemita, bár „bizonyos összefüggésekben", amint a Baumgarten-ügy is bizonyítja, mégis hagyta magát sodortatni.

A szenátus döntése szempontjából Jaspers nyilatkozatának legfontosabb része ez volt:

> Jelen helyzetünkben a fiatalabb generáció oktatását a legnagyobb felelősséggel és gondossággal kell kezelni. A teljes akadémiai szabadság kell, hogy legyen a végső célunk, de ezt nem lehet egyik napról a másikra elérni. Heidegger gondolkodásmódja, amely számomra alapvetően nem szabad, diktatórikus és kommunikációképtelen, jelenleg rendkívül káros hatással lenne a diákokra. Úgy vélem, maga a gondolkodásmód fontosabb, mint a politikai ítéletek tényleges tartalma, amelyek agresszivitása könnyen más irányokba terelhető. Amíg nem történik benne valódi újjászületés, és amíg ez nem lesz nyilvánvaló, úgy gondolom, teljesen helytelen lenne egy ilyen tanárt rászabadítani a mai fiatalokra, akik pszichológiailag rendkívül sérülékenyek. Először is a fiatalokat meg kell tanítani önállóan gondolkodni.[488]

Jaspers szakértői véleménye nem veszteget időt Heidegger nyílt nemzetiszocialista elköteleződésének értékelésére, de filozófiai gondolkodásmódját károsnak ítéli Németország szükséges politikai és erkölcsi újjáépítése szempontjából.

Ezen értékelés alapján a szenátus 1946. január 19-én úgy határozott, hogy javasolja a francia katonai kormánynak Heidegger tanítási engedélyének megvonását és tisztségéből való elbocsátását csökkentett nyugdíjjal. 1946 végén a katonai kormány elfogadta ezt a javaslatot, sőt még szigorította is, amikor elrendelte Heidegger nyugdíjának 1947-től történő megszüntetését. Ezt a döntést azonban 1947 májusában visszavonták.

Ez a kemény bánásmód, ahogyan korábban is említettem, a hangulatváltozást követte az egyetemen és a francia megszálló hatóságok körében. Még kora ősszel is Heidegger enyhe lezárásra számíthatott volna az eljárásban. A francia katonai kormányzat akkor még többé-kevésbé kedvezően viszonyult Heideggerhez, annak ellenére, hogy jóváhagyták az otthona

---

[488] Idézve H. Ott, Martin Heidegger, 339.

igénybevételét. *„Disponibile" minősítést kapott, ami azt jelentette*, hogy nem volt komolyan terhelő bizonyíték ellene, és hamarosan visszahelyezhették volna az állásába.

Ami azonban leginkább aggasztotta Heidegger rehabilitációjának ellenzőit, azok a hírek és pletykák voltak, amelyek szerint francia értelmiségiek valóságos zarándoklatot tettek Freiburgba és Todtnaubergbe. A szóbeszéd szerint 1945 októberében még egy találkozóra is sor került Heidegger és Sartre között. Úgy hírlik, Heideggert hivatalosan felkérték, hogy kommentálja a német helyzetet a francia újságokban. Hamarosan látni fogjuk, mi az igazság ezek mögött a történetek mögött; mindenesetre a pletykák elérték hatásukat. Heidegger ellenfelei, különösen Adolf Lampe, novemberben sikerrel jártak követelésükkel az eljárás folytatására és egy szigorúbb ítéletre. Lampe azzal érvelt, hogy ha Heidegger úgy vélte, „hogy éppen ő hivatott most a megvilágosodás és az iránymutatás szavait kimondani", akkor vagy felelőtlenül tagadta saját bűnének súlyát, „amikor brutális erővel a Nemzetiszocializmus útjára taszította egyetemünket", vagy pedig „megdöbbentően vak volt a valóságra."[489] Mindezek fényében bizonyára kívánatos volt végleg kivonni ezt a filozófust a működésből.

Így alakult ki az a helyzet, hogy az egyetem és a francia katonai kormányzat éppen akkor lépett fel sokkal keményebben Heidegger ellen, amikor második nagy karrierje kezdődött a francia kulturális színtéren.

Heidegger hatása Franciaországban az 1930-as évek elején kezdett érvényesülni egy olyan szellemi áramlat kapcsán, amelyet már az 1920-as évek végén Jean Wahl és Gabriel Marcel „egzisztencializmusnak" nevezett el. 1929-ben új Kierkegaard-fordítás jelent meg Franciaországban, és ebben az összefüggésben Jean Wahl a létezés fogalmát így határozta meg: „Létezni annyit jelent, mint választani; szenvedélyesnek lenni; folyamatosan válni; magányosnak és szubjektívnek lenni; végtelenül törődni önmagunkkal; tudni, hogy bűnösök vagyunk; Isten előtt állni."[490]

Két gondolat állt az 1930-as évek Franciaországában kibontakozó „új gondolkodás" középpontjában, mindkettő éles ellentétben a kartezianizmussal. Az első az egzisztencia gondolata volt, amelyet fizikai, véges, széttöredezett és teljesen gyökértelen létként értettek. Sem a karteziánus racionalitás, sem a bergsoni intuíció nem vezet nagy biztonsághoz. A valóság elvesztette tömör, garantált jelentését; az ember lehetőségek közé vettetve találja magát, amelyek közül választania kell – emiatt pedig bűnössé is válhat. Az egzisztencia gondolata tehát véget vet a világ panlogizmusáról szőtt fantáziáknak.

A létezés gondolata összekapcsolódott a véletlenszerűség gondolatával is. Az egyén önmagát a szó szoros értelmében a véletlen megtestesüléseként tapasztalja. Számára kijelöltek egy meghatározott testet, és ezzel együtt egy meghatározott helyet a térben és az időben. Ezek felett nincs szabad döntése, így a legtöbb dolog felett sincs. A dolgok mindig, akaratától függetlenül, vele kezdődtek, még mielőtt ő bármit is kezdhetett volna önmagával. A véletlenszerűség azt jelenti, hogy ami van, az ugyanúgy nem is lehetne. Az ember többé nem lehet biztos semmiféle magasabb szándékban, és ha mégis hisz egyben, akkor egy Kierkegaard-i szakadékon kell átlépnie.

---

[489] Uo. 331.

[490] Idézve B. Waldenfels: Fenomenológia Franciaországban, 14.

A feltételes lét gondolata kezdettől fogva magában hordozta a radikálisan felfogott szabadság gondolatát is. A lét keresztény értelmezése szerint a szabadság azt a lehetőséget jelenti, amely az emberben veleszületetten ott van: hogy Isten és az abszolútum ellen dönthessen, és elszakadhasson tőle. A nem-keresztény értelemben felfogott lét számára pedig ez a szabadság azt jelenti, hogy a semmibe van kivetve.

A francia egzisztencializmus kialakulásában – amely ellen a fent idézett Julien Benda szót emelt –, ahol a Lét misztikája, a kegyelem döntéselvűsége, az abszurditás és a nihilizmus egy közös, antikarteziánus talajon találkoztak, egy további szellemi áramlat is szerepet játszott: a fenomenológia. Az 1920-as évektől kezdve Franciaországban felfedezték Husserlt és Schelert.

Ha az egzisztencializmus kételkedik abban, hogy az emberi életnek és kultúrának eleve adott, garantált, értelmes koherenciája van, akkor a fenomenológiai módszer egyfajta boldog tudatosság kialakítására kínál lehetőséget a világ különálló dolgai iránt. **Franciaországban** a fenomenológia annak művészetévé válik, hogy magából a figyelemből nyerjünk olyan élvezetet, amely kárpótol azért, hogy az értelmes egész széthullott. Még egy abszurd világban is lehetővé teszi a fenomenológia a megismerés boldogságát. Camus *Sziszüphosz mítosza című művében fogalmazta meg ezt a kapcsolatot a fenomenológia iránti szenvedély és az abszurd világ szenvedései között.* Ami Husserl gondolkodását vonzóvá tette számára, az az volt, hogy lemondott minden magyarázó, egységesítő elvről, és a világot szabálytalan sokféleségében írta le. „A gondolkodás újratanulni látni, a tudatot irányítani, minden képből kiváltságos helyet alkotni.”[491]

Amikor Raymond Aron, aki Németországban tanult, és ott ismerkedett meg a fenomenológiával, beszámolt fenomenológiai „élményeiről” barátjának, Jean-Paul Sartre-nak az 1930-as évek elején, Sartre teljesen felvillanyozódott. Tehát létezik egy filozófia, amely lehetővé teszi, hogy mindenről filozofáljunk, erről a csészéről, erről a kanálról, amivel kavarok, a székről, a pincérről, aki felveszi a rendelésemet? A fenomenológiáról szóló híresztelés – akkor még nem volt több puszta híresztelésnél – arra késztette Sartre-ot, hogy 1930-ban Berlinbe utazzon, és ott Husserlt tanulmányozza, s a fenomenológiáról így szóljon: „Évszázadok óta nem éreztünk a filozófiában ennyire realista áramlatot. A fenomenológusok visszavetették az embert a világba; teljes teret adtak az ember kínjainak és szenvedéseinek, valamint lázadásainak is.”[492]

Ebben az egzisztencialista és fenomenológiai jelenetben Heidegger filozófiája az 1930-as évek elejétől kezdett hatást gyakorolni. 1931-ben Heidegger előadásai, a „Az értelem lényege” és a „Mi a metafizika?” megjelentek francia filozófiai folyóiratokban. Ezek voltak az első fordítások. Ezt 1938-ban egy válogatás követte, amely a *Lét és idő két fejezetét* (a Gondoskodásról és a Halálról), egy fejezetet a Kant-könyvből, valamint a „Hölderlin és a költészet természete” című esszét tartalmazta. Heidegger titkos hírnevét azonban a párizsi értelmiség körében nem annyira ezeknek a szűkös fordításoknak, mint inkább a legendás Hegel-előadásoknak köszönhette, amelyeket az orosz emigráns Alekszandr Kozsev tartott 1934 és 1938 között.

Roger Caillois azóta Kojeve „teljes generáció feletti, abszolút kivételes szellemi fölényére” hivatkozott. Bataille beszámolt róla, hogy minden találkozás Kojeve-vel „összetörte, eltiporta,

---

[491] A. Camus, Sziszüphosz mítosza, ford. J. O'Brien, 44.

[492] J.-P. Sartre, Az Ego transzcendenciája, ford. F. Williams és R. Kirkpatrick, 105.

tízszer egymás után megölte, és a földre szegezve hagyta". Raymond Aron számára Kojeve azon három valóban kiemelkedő elme közé tartozott (Sartre-ral és Eric Weil-lel együtt), akikkel élete során találkozott.

Alekszandr Vlagyimirovics Kozsevnyikov – ez volt az eredeti neve – az orosz magas arisztokráciából származott, és az Októberi Forradalom után 1920-ban Németországba menekült. A megélhetését családi ékszereinek maradékából fedezte, amelyeket kicsempészett az országból. Volt néhány festménye is a nagybátyjától, Vaszilij Kandinszkijtól, amelyekre könnyen lehetett pénzt felvenni. Heidelbergen tanult Jaspersnél, ahol a doktoriját is megszerezte, és ezekben az években filozófiai naplót vezetett a „nemlét filozófiája" témájában. Barátja, Alekszandr Koyre, egy másik orosz emigráns, az 1930-as évek elején Párizsba vitte. Kozsev akkor ismerkedett meg vele, amikor szerelmi viszonyt kezdett Koyre sógornőjével, majd megszöktette a lányt. A család Koyre-t bízta meg azzal, hogy visszaszerezze a fiatal nőt a csábítótól. De Koyre annyira lenyűgözte Kozsev az első találkozásukkor, hogy így vallott: „A lány teljesen jól döntött. Kozsev sokkal jobb, mint a bátyám."[493]

Kojeve pénzügyi nehézségekkel küzdött. Pénzét a La vache qui rit sajtgyártó részvényeibe fektette, és elveszítette azt a tőzsde összeomlásakor. Ezért kapva kapott a lehetőségen, hogy Hegelről tartson előadásokat az École pratique des Hautes Études intézményben.

Kojeve, az európai filozófia egyfajta Nabokovja, úgy mutatta be Hegelt, ahogy korábban soha – szinte megkülönböztethetetlenül Heideggertől. Mindenki ismerte Hegel tételét, miszerint „a valóság ésszerű". Hegelt racionalistának tartották. És most Kojeve azt bizonyította, hogy Hegel semmi mást nem tett, mint feltárta az ész ésszerűtlen eredetét – az elismerésért folytatott küzdelmeiben. Az Én elvárja a Másiktól, hogy az Elismerje a Létét – így. Kojeve felveszi Heidegger „gondoskodás" fogalmát, és Hegelből kiindulva „az elismerésért való gondoskodássá" alakítja. A történelem valósága, amely ebből az elismerésért való gondoskodásból fakad, az ember halálig tartó küzdelme sokszor nevetséges tétért – az ember kockáztatja az életét, hogy kijavítson egy határvonalat, megvédjen egy zászlót, elégtételt vegyen egy sértésért, és így tovább. Hegelt nem kell a feje tetejére állítani; már eleve a lábán áll, és átgázol a történelem sarában. Az ész magjában a véletlen rejlik, és ezek a véletlenek azok, amelyek gyakran olyan véresen ütköznek össze. Ez a történelem.

Hegelből, és még kifejezettebben Heideggerből kiindulva, Kojeve felteszi a kérdést: „Mi minden Lét értelme?" Válasza Heideggerrel együtt: „Az Idő." Az idő azonban nem valóságos ugyanabban az értelemben, mint a dolgok, amelyek maguk is öregszenek és megvan a maguk ideje. Egyedül az ember tapasztalja meg, hogyan lesz valami, ami egy kicsivel később már nincs, és hogyan lép be a Létbe valami, ami még nincs. Az ember a nyitott hely a Létben, az aréna, ahol a Lét Semmivé, a Semmi pedig Létté válik.

Kojeve előadásainak legizgalmasabb részei a halálról és a semmiről szólnak. Kojeve kijelenti, hogy a valóság teljessége magában foglalja az „emberi vagy beszélő valóságot"[494], ami azt jelenti, hogy „ember nélkül a Lét néma lenne; létezne ugyan, de nem lenne az Igazi." Ez a „valóságot feltáró diskurzus" (Kojeve) azonban feltételezi, hogy bár az ember a Lét szoros összefüggéséhez tartozik, ugyanakkor el is van vágva attól. Csak ezért tévedhet. Kojeve Hegel

---

[493] Idézi M. Lilla a „A filozófia vége" című műben, 19. oldal.

[494] A. Kojeve, Hegel, 152.

értelmében így fogalmazza meg: az ember „a tévedés, amely fenntartja magát a *Dasein-ban,* amely kitart a valóságban."[495] Ezután Heidegger értelmében értelmezi ezt az állítást: „Ezért lehet azt mondani, hogy a tévedő ember a Semmi, amely a Létben nihilál (*[nichtend]).*" Kojeve szerint az emberi valóság alapja és forrása „a Semmi"; ez úgy nyilvánul meg és tárul fel, mint „egy tagadó vagy alkotó cselekvés, amely szabad és öntudatos."[496]

Összegzésképpen Kojeve ismét Hegelt idézi: „Az ember ez az éjszaka, az üres Semmi, amely mindent magában foglal egyszerűségében, a végtelen számú eszme gazdagsága … Ez az éjszaka, a természet belső oldala, amely itt létezik – tiszta Önmagában … Ez az éjszaka akkor érzékelhető, amikor az ember szemébe nézünk – egy éjszakába, amely rémisztővé válik; a világ éjszakája lebeg előttünk."[497] E mondatok fogalmazzák meg az átmenetet a *Lét és idő*-től a *Lét és semmi-hez.*

Sartre nem vett részt Kojeve előadásain, de megszerezte az előadásjegyzeteket. 1933-34 telén Berlinben tartózkodott, ahol Husserlt és Heideggert tanulmányozta, és annyira elmélyedt a filozófiájukban, hogy alig vett tudomást a náci rezsimről.

Ami lenyűgözte őt a fenomenológiában, először is az volt, hogy figyelmet fordított a dolgok hatalmas, csábító, ugyanakkor félelmetes jelenlétére; ez újra visszavezette a „önmagában-valóság" makacs rejtvényéhez. Másodszor, ezzel szemben, érzékennyé tette a tudat belső gazdagsága iránt; előhívott egy teljes világot a „magáért-valóságból". Harmadszor pedig úgy tűnt, bár homályosan, hogy magában hordozza az ígéretet, miszerint valamiképp fel tudja oldani ennek a kettős ontológiának – a „önmagában-valóság" és a „magáért-valóság" – belső feszültségét.

A természetes dolgok „önmagukban-léte", amelyek elsöprő, jelentést elutasító jelenlétükben kínálják fel magukat a fenomenológiai hozzáállás számára, lenyűgözően lett leírva Sartre által az 1930-as évek végén, *Undor című regényében.* Ez a leírás hamarosan a véletlenszerűség-élmény klasszikus példájává vált: „Az imént a városi parkban voltam. A gesztenyefa gyökere belemélyedt a földbe, közvetlenül a padom alatt. Már nem emlékeztem rá, hogy ez egy gyökér. A szavak eltűntek, és velük együtt a dolgok jelentése, a használatuk módja, azok a gyenge tájékozódási pontok, amelyeket az emberek felrajzoltak a felszínükre. Ültem, kissé meghajolva, lehajtott fejjel, egyedül szemben azzal a fekete, csomós tömeggel, ami teljesen nyers volt, és félelmet keltett bennem. És akkor jött a felismerés."[498] Mi volt ez a megvilágosodás? Roquentin, az elbeszélő, a dolgokat minden kontextus nélkül látja, és a tudat által adott jelentés nélkül ott állnak meztelenül. Obszcén módon terülnek el előtte, „bevallva neki a létezésüket." A létezés itt a puszta jelenlétet és a véletlenszerűséget jelenti. „A lényeg a véletlenszerűség… semmilyen szükségszerű létező nem magyarázhatja meg a létet: a véletlenszerűség nem illúzió, nem látszat, amely eloszlatható; abszolút, és következésképp tökéletesen önkényes. Minden önkényes: ez a park, ez a város, és én magam. Amikor ezt felismeri az ember, kifordul a gyomra."[499]

---

[495] Uo. 151.

[496] Uo. 267.

[497] Uo. 268.

[498] J.-P. Sartre, Undor, ford. R. Baldick, 182.

[499] Uo. 188.

A parkban szerzett élmény szembesít egy Lénnyel, amely áttör a racionális diskurzuson. A jelenet egy irodalmi elrendezés, amelyben Kojeve kijelentését – „ember nélkül a Lét néma lenne; ott volna, de nem lenne az Igazi" – vizuálisan tesztelik. Az elbeszélő úgy tapasztalja meg önmagát, mint egy dolgot a dolgok között, egy nehéz, áthatolhatatlan Valamit, és ez félelemmel hajtja vissza a tudat világába, a „magáért-való" világába, hogy ott megtapasztalja a Lét hiányát. „Az ember az a lény, amely által a semmi belép a világba" – mondja Sartre a *Lét és Semmi című műben,* Kojeve és Heidegger megfogalmazásait továbbfejlesztve.[500]

Sartre úgy tekintett 1943-ban megjelent nagy filozófiai művére, mint Heidegger által megkezdett alapvető ontológia folytatására. Amit Heidegger *Dasein*-nek nevez, azt Sartre – Hegel–Kojeve terminológiájával – „önmagáért-valónak" nevezi. Az ember az a létező, aki nem nyugszik meg kérdés nélkül a Létben, hanem aki mindig először, egy bizonytalan helyzetben, meg kell hogy állapítsa, fel kell hogy térképezze, választania kell, milyen viszonyban áll a Léttel. Az ember valós, mégis előbb önmagát kell megvalósítania. Belépett a világba, de mindig újra és újra a világba kell hoznia önmagát. A tudat mint tudatos Lét Sartre szerint mindig egyúttal a Lét hiánya is. Az ember sohasem lesz képes önmagában megnyugodni, mint egy isten vagy mint egy kő. Jellemzője a transzcendencia. Ez a transzcendencia természetesen nem valamiféle érzékfeletti ideák birodalmát jelenti Sartre számára; sokkal inkább öntranszcendenciát: azt a mozgást, amelyben az Én folyton kicsúszik önmagából, mindig önmaga előtt jár, törődik, reflektál, mások tekintetét befogadja. Ezekben az elemzésekben Heidegger „lét-egzisztenciáléinak" – a „bele-vetettségnek", a „tervezettségnek" és a „gondnak" – tanítása könnyen felismerhető, csak Sartre még lenyűgözőbb képességgel írja le ezeket a jelenségeket. Sartre követi Heidegger téziseit *Dasein* időbeliségéről is. Az embernek ugyanis kiváltságos hozzáférése van az időhöz, amely nem engedi, hogy a létezés önmagában maradjon. A „kiváltságos hozzáférés" azt jelenti, hogy az ember nincs úgy „benne" az időben, mint hal a vízben, hanem hogy ő maga valósítja meg az időt, ő „idővé teszi" azt. Ez a tudat ideje – mondja Sartre – „a semmi, amely úgy csúszik bele egy totalitásba, mint azt széttörő erjedés."[501]

Ez tulajdonképpen a fenomenológiai elemzés zseniális folytatása, amely a *Dasein (Lét és idő) tárgyalásából indul ki,* és amely erőteljesen a Heideggernél némiképp háttérbe szorult *együttlét* területét helyezi a középpontba. Igaz, Sartre terminológiai váltást hajt végre, amely komoly félreértésekhez és néhány álvitához vezet, és amely később arra készteti Heideggert, hogy – miután eleinte egyetértett vele – eltávolodjon Sartre-tól. Ennek oka, hogy Sartre a „létezés" kifejezést a hagyományos karteziánus értelemben használja. A létezés azt jelenti, hogy valami empirikusan jelen van, szemben pusztán gondolt rendeltetésével. Sartre tehát a kifejezést Heidegger „kéznél-lét" („being-at-hand") értelmében használja. Az, hogy az ember „létezik," kezdetben egyszerűen azt jelenti, hogy kéznél van, és sorsának része, hogy viszonyt alakítson ki saját kéznél-létéhez. Valamit kezdenie kell vele, ki kell térképeznie önmagát, és így tovább. Ebben az értelemben mondja Sartre 1946-os *Az egzisztencializmus és humanizmus* című előadásában, hogy a lét megelőzi a lényeget. Heidegger „egzisztencia" fogalma azonban a *Lét és idő* 347. oldalán nem ezt a tiszta kéznél-létet, ezt a fakticitást jelenti, hanem az egzisztencia átmeneti jelentését, az önmagához való viszonyt: azt, hogy az ember nem egyszerűen él, hanem

---

[500] J.-P. Sartre, A lét és a semmi, ford. H. E. Barnes, 24.

[501] Uo. 287.

„vezetnie” kell az életét. Ez az önviszony az, amivel Sartre is foglalkozik, bár ő ezt a jelenséget „önmagáért-valónak” („for-itself”) nevezi. Heideggerhez hasonlóan Sartre is megpróbálja meghaladni az emberre vonatkozó kéznél-lét metafizikáját, csakhogy más terminológiát használ. Heideggerhez hasonlóan Sartre is rámutat, hogy az emberről szóló diskurzus mindig kiteszi magát az önelanyagtalanítás *(Selbstverdinglichung) kockázatának.* Az ember nem a Lét zárt szférájába van bezárva, hanem eksztatikus lény. Ezért tekinti Sartre filozófiáját a szabadság fenomenológiájának – ahogyan Heidegger is úgy látja, hogy az ember igazságra való képessége a szabadságában gyökerezik. Heidegger 1935-ös metafizikai előadásaiban azt mondta: az igazság: szabadság. Semmi több.

Sartre *A lét és a semmi* című művét a náci megszállás alatt álló Franciaországban írta és adta ki. A finomságok hálóján belül egy teljes antitotalitárius filozófiát bont ki. A totalitárius gondolkodás számára az ember egy tárgy. Egy fasiszta – mondja Sartre az *Antiszemita és zsidó* című művében – olyan valaki, aki „kérlelhetetlen szikla, vad özönvíz, pusztító villámcsapás akar lenni – bármi, csak ne emberi lény.” Sartre filozófiája az embernek próbálja visszaadni méltóságát azzal*,* hogy felfedezteti vele szabadságát, mint azt az elemet, amelyben minden szilárd Lét feloldódik. Ebben az értelemben a könyv a Semmi apoteózisa, a Semmi azonban úgy értendő, mint a megsemmisítés teremtő ereje. Ami számít, az az, hogy nemet mondjunk mindenre, ami megtagad minket.

1945 őszén Sartre hírneve messze túlnyúlt Franciaország határain, és Heidegger hírneve éppen akkoriban készült betörni Franciaországba. Heidegger francia látogatókat fogadott, köztük a fiatal Alain Resnais-t, aki később filmproducer lett, valamint Frederic de Towarnickit.

Towarnicki, a Rajnai Hadosztály fiatal katonája és a francia hadsereg kulturális tisztje, elolvasta a *Mi a metafizika? című művet, és elhatározta*, hogy felkeresi Heideggert Freiburgban. Merész terve támadt: találkozót szeretett volna közvetíteni Heidegger és Sartre között. Towarnicki beszélt Heidegger közeli ismerőseivel, akik biztosították afelől, hogy Heidegger megvédte a zsidó egyetemi tanárokat. Ezt jelentette Sartre-nak, aki ennek hatására feladta eredeti ellenállását egy ilyen találkozóval szemben. Heidegger viszont megkérte Towarnickit, hogy segítsen neki újjáépíteni kapcsolatait Franciaországgal. Egy Emile Brehiernek, a Sorbonne filozófiaprofesszorának küldött levelére nem érkezett válasz. Heidegger bevallotta, hogy Sartre munkásságát nem ismeri, azon kívül, hogy néhány róla szóló cikket olvasott. Towarnicki ezért kölcsönadta neki a *Lét és Semmi francia példányát,* amelyet Heidegger azonnal olvasni kezdett. Towarnicki beszámolója szerint Heidegger a beszélgetésekben nagyra értékelte Sartre előadásmódját. Kifejezetten elragadta azok a részek, amelyekben Sartre a síelésről filozofált. Sartre példaként hozta fel, hogy a „technikák” alapvetően meghatározzák a világ megtapasztalását: egy savoyai, aki a francia módszerrel síel, egészen másként érzékeli a hegyoldalakat, mint egy norvég. „Valójában attól függően, hogy valaki a norvég módszert alkalmazza, amely a lankásabb lejtőkön előnyösebb, vagy a francia módszert, amely meredekebb lejtőkön jobb, ugyanaz a lejtő meredekebbnek vagy enyhébbnek fog tűnni.”[502] A síelésről filozofálni olyasmi volt, amit Heidegger egyszer maga is fontolóra vett – ahogy Hermann Morchen beszámol róla a marburgi évekből –, de végül nem volt bátorsága ilyen gondolatokat nyomtatásban is megjelentetni.

---

[502] Uo. 513.

Heidegger érdeklődött Sartre megismerése iránt. Természetesen remélte, hogy ez segíthet az ügyében is, amelyet akkoriban a nácitlanítási bizottság vizsgált. Towarnicki így megszerezte Heidegger és Sartre beleegyezését, hogy találkozzanak Baden-Badenben; még Camust is megpróbálta rávenni, hogy csatlakozzon a kezdeményezéshez, de Camus visszautasította Heidegger rektorsága miatt.

Végül a találkozó nem jött létre. Először nem voltak utazási engedélyek, aztán nem volt hely a vonaton. Legalábbis ezt jelentette Towarnicki, amikor 1993-ban kiadta Heideggernek Sartre-hoz írt levelének francia fordítását, amely 1945. október 28-án született, a kihagyott lehetőség után. Ennek a levélnek egy példányát nemrég fedezte fel Hugo Ott.

Heidegger ezt mondta Sartre olvasásáról: „Itt találkoztam először egy független gondolkodóval, aki az alapoktól kezdve megélte azt a területet, amelyből én gondolkodom. A te munkád olyan azonnali megértését mutatja az én filozófiámnak, amilyennel korábban soha nem találkoztam."[503] Heidegger kifejezetten elfogadta Sartre „egymásért-való létre" helyezett hangsúlyát, valamint Sartre kritikáját a *Lét és idő* „halálmagyarázatára*" vonatkozóan.* Sartre azt kifogásolta, hogy Heidegger „a halál felé való önkivetítése" elfedi a halál botrányát, abszurditását és teljes esetlegességét. Azt állította, hogy a halál nem érhet el mást, mint hogy „megfossza az életet minden jelentéstől". [504]Ám ezek a különbségek nem akadályozták meg Heideggert abban – ahogy Sartre-nak írta –, hogy „veled együtt óhajtsam a gondolkodást visszahozni egy olyan pontra, ahonnan történelmi alapeseményként lehet megélni, és a mai embert visszavezetni a Léthez való eredeti viszonyba". Várta a baden-badeni találkozót, és sajnálta, hogy nem valósult meg. De talán – gondolta – a kérdést sokkal intenzívebben és alaposabban kellene megközelíteni. „Nagyszerű lenne, ha a tél folyamán el tudnál jönni hozzánk. Közösen filozofálhatnánk a kis síkunyhónkban, onnan pedig síkirándulásokat tehetnénk a Fekete-erdőben." Heidegger nagyívű javaslattal zárja levelét, felvázolva a Lét-gondolkodás Dioszkuroinak képét, akik közül az egyik a semmiből, a másik pedig a Létből közelíti meg a kérdést. „A feladat most az, hogy a világ pillanatát a legnagyobb komolysággal ragadjuk meg, és szavakba öntsük, túl minden pártkongresszuson, divatirányzaton, akadémiai vonalon, hogy végre felébredjen a döntő tapasztalat: mennyire szakadékszerűen mély lényegi semmiben rejlik a Lét gazdagsága."

Az, hogy Heidegger komolyan gondolta Sartre iránti tiszteletadását, sőt szinte csodálatát, és hogy ezért nagy elvárásai voltak a vele való találkozással kapcsolatban, kiderül egy 1945. október 5-i keltezésű személyes feljegyzésből, amely a Kant-könyvének függelékében jelent meg. A feljegyzés, amelyet általában figyelmen kívül hagytak, így szól: „Hatás Sartre-ra döntő; csak onnan érthető meg a *Lét és idő*" (K, 251).

Sartre síkunyhóba tervezett látogatása nem valósult meg. Csak 1952-ben találkozott a két férfi személyesen, Freiburgban. Az ezt megelőző években azonban Heidegger megírta nyilvános kritikáját Sartre egzisztencializmusáról, amelyet a *Levél a humanizmusról* (*Über den Humanismus*) című írásában fogalmazott meg. Erről később még lesz szó.

---

[503] Frankfurter Allgemeine Zeitung, 1994. január 19., 27 (lásd még: 1993. november 30.).

[504] J.-P. Sartre, A lét és a semmi, 544.

Ez a Németország és Franciaország közötti filozófiai határátlépés kezdetben nem segítette Heidegger védelmét; épp ellenkezőleg, korai rehabilitációjának ellenzői, ha lehet, még inkább megriadtak tőle.

1945 végén, amikor Heidegger felismerte, hogy ügye rosszul áll, és remélte, hogy Jaspers véleménye felmenti majd, egy másik, korai éveiből származó barátjához is fordult – Conrad Groberhez, Freiburg érsekéhez és ifjúságának lelki mentorához. A náci uralom kezdetén Grober a „nemzeti fellendülés" egyik leglelkesebb támogatója volt, és kulcsszerepet játszott a Konkordátum megkötésében. Később azonban Grober irányt váltott, és konzervatív egyházi álláspontból a politikai és ideológiai alkalmazkodás ellenzőjévé vált. Ennek eredményeként 1945-ben tekintélyével tudott fellépni a francia katonai kormányzat felé. Heidegger abban reménykedett, hogy Grober segíthet neki, ezért 1945 decemberében felkereste hivatalos rezidenciáján. Max Muller szerint a következő jelenet játszódhatott le Grober előszobájában. Az érsek húga belépett, és a széles sváb dialektusban – amelyet Heidegger is beszélt fiatalkorában – így szólt: „No hát, Martin újra meglátogatott minket! Tizenkét évig nem mutatkozott." Heidegger némi zavarral így felelt: „Marie, ezért keményen megfizettem. Most vége számomra."[505] Karácsony táján Grober levelet fogalmazott a francia katonai kormánynak. Ez a dokumentum nem került elő, ám egyértelmű, hogy Grober megpróbálta befolyását latba vetni Heidegger egyetemi visszatérése érdekében, mivel az érsekhez írt, a katonai kormány egyik tisztviselőjétől származó levélben ez állt: „Nehéz lesz Heideggert visszahelyezni az Egyetemre, ha a rektor ellene szavaz. Mindazonáltal megteszek mindent, amit tudok, mivel Ön ajánlja az illetőt."[506] Grober erőfeszítései azonban nem bizonyultak elegendőnek az egyetem ellenállásával szemben. Heidegger látogatása mindazonáltal mély megelégedéssel töltötte el Grobert. A helyi politikai helyzetről szóló, 1946. március 8-án kelt jelentésében, amelyet XII. Pius pápa egyik munkatársának címzett, így írt:

> A filozófus Martin Heidegger, honfitársam és volt tanítványom, nyugalmazott státuszt kapott, és nem tarthat előadásokat. Jelenleg a badeni Haus Baden szanatóriumban tartózkodik Badenweilerben, és egyre inkább visszahúzódóvá válik, amint azt tegnap megtudtam Gebsattel professzortól. Nagy vigaszt jelentett számomra, amikor szerencsétlensége kezdetén eljött hozzám, és igen épületes módon viselkedett. Elmondtam neki az igazságot, és könnyekkel a szemében hallgatta. Nem fogom megszakítani vele a kapcsolatot, mert reménykedem benne, hogy lelki színeváltozás megy végbe benne.[507]

Heideggernek valójában fizikai és szellemi összeomlása volt 1946 tavaszán, és pszichoszomatikus kezelést kapott Victor Baron von Gebsatteltől, aki a Biswanger-iskola orvosa és pszichológusa volt, a *Dasein*-analízis képviselője. Ez egy pszichoanalitikai módszer, amelyet Heidegger filozófiája inspirált, és amelynek gyakorlói közé tartozott későbbi barátja, Medard Boss is.

---

[505] M. Muller, Martin Heidegger, 212.

[506] Idézve H. Ott, Martin Heidegger, 344.

[507] Uo. 347.

Heidegger saját beszámolója az összeomlásáról és a szanatóriumi tartózkodásáról homályos. Petzetnek azt mondta, hogy az „inkvizíciós meghallgatáson” omlott össze 1945 decemberében – bár valószínűbb, hogy ez 1946 februárjában történt. Ezután Kurt Beringer, az orvosi kar dékánja, eljött, és elvitte őt Dr. Gebsattelhez. „És mit tett ő? Elvitt egy túrára az erdőn keresztül, a hóban. Ennyi volt. De emberi melegséget és barátságot mutatott. Három héttel később ismét egészséges emberként tértem vissza.”[508]

Heidegger ismét jól volt, de egy ideig magányosnak kellett lennie. Sokan, akik politikailag feddhetetlennek akartak tűnni, bölcsnek látták, ha elkerülik őt. Robert Heiss, Heidegger egyik barátja a freiburgi karon, 1946 júliusában ezt írta Jaspersnek: „Nyilvánvalóvá vált, hogy Heidegger úr valamiféle száműzetésbe vonul; mondhatni, hogy aratja, amit vetett.”[509]

Mit is aratott akkor? 1933-as elköteleződéséért felelnie kellett. Mégis, filozófiai aratása ismét bőségesnek bizonyult.

---

[508] Uo. 319.

[509] Uo. 343.

21

MIT TESZÜNK, AMIKOR GONDOLKODUNK?

Mit is csinálunk valójában, amikor gondolkodunk? Azért gondolkodunk, hogy felkészüljünk a cselekvésre, majd később megvizsgáljuk azt. Ebben a kettős értelemben gondolunk rá. Mindkét esetben a gondolkodás a cselekvéshez kapcsolódik, de önmagában valami más. Mivel azonban a cselekvéshez kapcsolódik, jelentését a cselekvésben nyeri el, és abban teljesedik ki – mi másért gondolkodnánk?

De vajon nem képzelhetünk-e el olyan gondolkodást, amelynek célja maga a gondolkodás? Amely nem törekszik semmiféle, önmagán kívüli hatásra? Gondolkodást, amely önmagában teljesedik ki? Amely kissé hátborzongató módon ragad magával, s mikor véget ér, az ember meglepetten megdörzsöli a szemét, majd – megkönnyebbülve, vagy talán kissé kelletlenül – visszatér az úgynevezett tények talajára. A német író, E. T. A. Hoffmann meséli egy valóságközpontú pedáns történetét, aki egy szimfónia meghallgatása után mélyen meghatódott szomszédjához fordult: „És mondja, uram, ez mit bizonyít számunkra?” Vajon létezik olyan gondolkodás, amelynél ez a kérdés ostobán hangzana?

Melyik kérdés tűnne ostobának? Heidegger meg van győződve arról, hogy az ő gondolkodása pontosan ilyen. „A gondolkodás nem hoz tudást, mint a tudományok, … nem termel használható gyakorlati bölcsességet, … nem old meg kozmikus rejtélyeket, … nem ruház fel minket közvetlenül a cselekvés képességével” (WHD, 161).[510] Mi ez a hajlam, amely a gondolkodás képességünket többre használja, mint puszta cselekvésre?

1946-os *Az emberiességről című esszéjében* Heidegger egy Arisztotelész által mesélt anekdotát idéz Hérakleitoszról. Idegenek keresték fel Hérakleitoszt, hogy megtudják, hogyan él egy gondolkodó, és hogyan néz ki, amikor gondolkodik. De őt a kemence mellett melegedve találták. „Megtorpantak, meglepődve, főként mert, miközben haboztak, ő biztatta őket, hogy jöjjenek be, ezekkel a szavakkal: »Az istenek itt is jelen vannak«” (OH, 45).

Heidegger ezt az anekdotát a gondolkodás kérdésére vonatkozó információként olvassa.

Ebben a „jelentéktelen helyzetben” egy ember fázik, és a kemencénél melegszik. Az, hogy az istenek „itt is” jelen vannak, azt jelenti, hogy nemcsak különleges helyeken vagy tevékenységekben vannak jelen, hanem a mindennapi helyzetekben is – de csak akkor, ha a mindennapi helyzet különösen átgondolt. Valamiről gondolkodni annyit jelent, mint visszaadni a méltóságát. Az istenek a pékségben azért és addig vannak jelen, amíg Hérakleitosz bevonja őket a diskurzusba. Ez a diskurzusba vonás Heidegger számára a gondolkodást jelenti. A Lét kikerül rejtettségéből, és a diskurzus megnyíló terében létrejön a „Van”. Ez a gondolkodás első aspektusa. Hérakleitosz, miközben a kemencénél melegszik, más módon is melegít – a vendégeket is, a diskurzuson keresztül. Ez megnyílik és hívja be az idegeneket. A gondolkodás második aspektusa: kommunikáció, amelynek célja, hogy a diskurzus által megossza a megnyílt helyzetet másokkal.

Amikor Heidegger a *Humanizmus kérdésében* a gondolkodásról elmélkedik, személyes helyzete egy száműzött emberéhez hasonlít. *Kétségtelen,* hogy a Hérakleitosz-anekdota azért

---

[510] M. Heidegger, Mi az, amit gondolkodásnak nevezünk?, ford. F.D. Wieck és J. G. Gray, 159.

jutott eszébe, mert saját körülményeire emlékeztette. Ő is szegényes, nélkülöző életet élt. Ő is örült volna egy sütőkályhának, hogy melegen tartsa magát. Freiburgban nem volt tüzelő; a todtnaubergi kunyhó, ahol a környéken lehetett volna fát vágni, felújításra szorult. Már nem volt alkalmas a téli tartózkodásra, és hiányoztak a szükséges anyagok a helyreállításhoz. Heidegger ennek ellenére tavasztól késő őszig oda vonult vissza. Freiburgi otthonában túl szűknek bizonyult az élet a beszállásolt emberek miatt. Ráadásul a Fekete-erdőben bőségesebbek voltak az élelmiszerkészletek. A környékbeli parasztok is segítőkészek voltak.

Sok minden nyomasztotta: szégyenletes eltávolítása az egyetemről; várakozás két fia hazatérésére, akik még mindig orosz fogságban voltak. Mégis, borús körülményei ellenére Heidegger filozófiája megőrizte a háború utolsó éveinek különösen nyugodt alaphangját.

Az ellene hozott intézkedésekre adott reakciója nagyon különbözött például Carl Schmittétől. Schmitt, a „Harmadik Birodalom udvari ügyvédje", aki sokkal mélyebben be volt ágyazva a bűnös rendszerbe, sokkal súlyosabban szenvedett. Ő is elveszítette állását, elkobozták a könyvtárát, és egy évig internálták (1945 szeptemberétől 1946 októberéig), majd ismét őrizetbe vették a nürnbergi háborús bűnök perei kapcsán (1947 áprilisától májusáig). Végül hivatalos vádirat nem készült, és Schmitt visszavonulhatott szülővárosába, Plettenbergbe. Amikor kiengedték a fogságból, emlékezetes párbeszéd zajlott közte és Robert Kempner, az ügyészség képviselője között. Kempner: „Mit fog most csinálni?" Schmitt: „A hallgatás biztonságába vonulok." De ez nem volt megnyugvó hallgatás. Ahogy Schmitt *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947–1951* (1947–1951 közötti feljegyzések) mutatja, szüntelenül önigazolásán dolgozott; zavarba ejtő könnyhullatással siratta sorsát, mint egy „üldözött vad". Úgy látta magát, mint Jónás próféta, akit a leviatán gyomrából vetett ki a tenger. Dühösen szidta a „nürnbergi vádlókat", és gúnyosan megjegyezte: „Az emberiség elleni bűnöket a németek követik el. Az emberiségért elkövetett bűnöket a németek ellen követik el. Ez az egész különbség." Különös megvetéssel viseltetett azok iránt, akik részt vettek a „bűnbánó prédikátorok verekedésének látványában". Nem volt hajlandó alávetni magát a nácitlanítási eljárásnak, mondván: „Ha valaki gyónni akar, menjen a paphoz!" A nyilvánosság előtt a hősies hallgatás magatartását választotta, miközben feljegyzéseiben panaszkodott, hogy hangja nem talál visszhangra, így „torok nélkül" kénytelen kiáltani. De, írta, sokkal jobb a gyötörtekhez tartozni, mint az „önkínzókhoz."

Heidegger sem tartozott a „önmarcangolók" közé. Inkább úgy tekintett magára, mint a „hegyi bölcsre", aki széles perspektívákban és panorámákban írta le a modern kor bajait, amelyek közé a nemzetiszocializmus bűnei is beletartoztak, de nem kaptak különös hangsúlyt. Ebben a tekintetben Heidegger szintén másként viselkedett, mint Alfred Baeumler, aki (emlékirataiban) azt írta: „Nyilvánosan bűnösnek vallani magam méltatlannak és értelmetlennek tűnik számomra", ugyanakkor belső világában sokkal kritikusbban ítélte meg önmagát. Baeumler saját magában diagnosztizált egy hajlamot, hogy a bonyolult és ellentmondásos történelem nehézségeit inkább elkerülje, és helyette a „nemzet, vezér, faj, történelmi küldetés" abszolút ideáit válassza. Ahelyett, hogy valódi *„közelséget a dolgokhoz"* keresett volna, a *„távoli kilátások"* kerekedtek felül, és erőszakot tettek a valóságon.[511] Ez a németek „Nyugattól való lemaradásának (világtalanságának)"[512] tükre volt, amit Baeumler máshol „elvontságnak a

[511] A. Baeumler, „Hitler és a nemzetiszocializmus", 172.

[512] Uo. 160.

meghatározhatatlanba”[513] nevezett. A politikában a magasztos iránti vágyat ellen kell állással fogadni. Önmagának józanító kezelést írt elő, amely végül elvezette a demokrácia megbecsüléséhez. A demokrácia volt az „antimagasztos”: hiányzott belőle a jövő nagy perspektívája, és „teljesen jelen volt”; benne nem volt bizonyosság a történelmi küldetésekben, csak az élet „valószínűségekkel”.[514] Németország katasztrófájának, valamint saját személyes összeomlásának hatására Baeumler nekivágott annak a (számára) nehéz leckének, hogy politikáról metafizika nélkül gondolkodjon.

Heidegger gondolkodása sem nem volt annyira önsajnáló és agresszíven önfejű, mint Carl Schmitté, sem pedig olyan politikai és önkritikus, mint Alfred Baeumleré. Az első, a gondolkodását bemutató, 1945 utáni publikált dokumentum az *Über den Humanismus* (Az emberiességről) című esszé volt, amelyet 1946-ban írt nyílt levélként Jean Beaufret-nek, Heidegger fő franciaországi apostolának a háború utáni filozófiai színtéren. Beaufret, saját beszámolója szerint, először 1944. június 4-én tapasztalta meg igazán Heideggert, azon a napon, amikor a szövetségesek partra szálltak Normandiában; először értette meg őt. Ez számára olyan boldog pillanat volt, hogy teljesen elhomályosította Franciaország közelgő felszabadulása felett érzett örömét. Amikor a franciák bevonultak Freiburgba, Beaufret egy tiszt segítségével küldött Heideggernek egy lelkes levelet: „Igen, Önnel együtt maga a filozófia az, amely határozottan megszabadítja magát minden közhelytől, és megőrzi lényegi méltóságát.”[515] Heidegger ezután meghívta Beaufret-t látogatóba. Ez a látogatás 1946 szeptemberében valósult meg, és intenzív, életre szóló barátságuk kezdetét jelentette. Az új kapcsolat első eredménye az *Az emberiességről című írás lett.* Beaufret azt kérdezte Heideggertől: „Miként lehet a ‘humanizmus’ szónak visszaadni az értelmét?”

Heidegger készséggel felvetette a kérdést, annál is inkább, mert ez alkalmat adott neki, hogy válaszoljon Sartre néhány hónappal korábban megjelent, mindenhol – még Németországban is – tárgyalt esszéjére, az *Egzisztencializmus és humanizmus*-ra. Bár személyes találkozó nem jött létre közöttük, Heidegger vágyott a Sartre-ral való eszmecserére. Sartre 1945. október 29-én tartott előadása, amely az esszé alapjául szolgált, egyik napról a másikra európai kultfigurává tette őt. Hatalmas tömeg töltötte meg a Salledes Centraux-t, abban a várakozásban, hogy aznap este kihirdetik az egzisztencialista enciklikát. És így is történt: „lökdösődés, ütéseket, összetört székeket, ájulásokat. A jegypénztárat szétverték, jegyeket nem lehetett árulni.”[516] Sartre-nek tizenöt percébe telt, mire átverekedte magát a pódiumig. Ebben a „túlforrósodott, túlzsúfolt, túlizgatott teremben”[517] aztán, zsebre dugott kézzel, ráérősen kezdett magyarázni, mondatai pedig azonnal véglegesnek és érvényesnek hatottak. A szorosan összepréselt, lökdösött, félig fulladozó közönség joggal hihette, hogy olyan mondatokat hall, amelyeket ezután örökké idézni fognak. Az előadás után alig telt el nap, Franciaországon kívül is, hogy Sartre-t és az egzisztencializmust ne említették vagy idézték volna. Pedig néhány hónappal korábban Sartre

---

[513] Uo.

[514] Uo. 174.

[515] Idézve J. Altweg szerk., „Heidegger Franciaországban – és vissza” 33.

[516] A. Cohen-Solal, Sartre: Egy élet, 413.

[517] Uo.

még azt mondta: „Egzisztencializmus? Nem tudom, mi az. Az én filozófiám a létezés filozófiája.” De 1945 decemberére már forgalomban voltak az egzisztencializmus első népszerű breviáriumai. Most pedig a válasz a „Mi az egzisztencializmus?” kérdésre ez lett: „Vállald elköteleződésed, ragadd magaddal az emberiséget, teremtsd újra önmagad újra és újra, kizárólag tetteid által.”

Sartre frappáns megfogalmazása, miszerint „a lét megelőzi a lényeget”, különösen a romba dőlt Németországban érintette meg azokat, akik a katasztrófa romjai között találtak újra egymásra, miközben ráébredtek, hogy épphogy megúszták a pusztulást. Bárki, aki megmentette a létét, újrakezdhette. Ebben az értelemben vált ismertté Sartre filozófiailag kifinomult mondása a háború utáni Németországban. Amikor Erich Kästner író és költő 1946 vége felé visszatért a fogságból a romokban heverő Drezdába, egy riportban így fogalmazott: a legtöbb dolog jelentéktelenné vált. „Ebben a sötét Németországban az ember érzi, hogy a lényeg alkotja a létet.”[518]

Legendás előadásában, 1945. október 29-én Sartre arra a kérdésre válaszolt, hogy mi lesz a humanizmus sorsa egy olyan korban, amely épp most tanúja volt a barbárság túlkapásainak. Sartre válasza az volt, hogy azok a humanista értékek, amelyekre állítólag támaszkodhatunk, mert szilárdan gyökereznek civilizációnkban, valójában nem léteznek. Csak akkor léteznek, ha mi, a döntés helyzetében, újra feltaláljuk őket, és hagyjuk, hogy valósággá váljanak. Az egzisztencializmus ezzel a szabadsággal és az ahhoz kapcsolódó felelősséggel szembesíti az embert. Az egzisztencializmus tehát nem a valóságból való menekülés, a pesszimizmus, a csendes beletörődés, az önzés vagy a kétségbeesés filozófiája. Ez a filozófia az elköteleződésé. Sartre meglepő megfogalmazásokat vezet be, amelyek hamar ismertté válnak egész Európában: „Az egzisztencializmus az ember tettei által határozza meg őt. Azt mondja neki, hogy a remény csak a cselekvésben rejlik, és hogy egyedül a cselekvés az, ami lehetővé teszi számára, hogy éljen. Az ember elkötelezi magát az élete mellett, és ezzel megrajzolja saját képét, amelyen túl nincs semmi. Egyedül vagyunk, mentségek nélkül. Ezt értem azon, amikor azt mondom, hogy az ember arra van ítélve, hogy szabad legyen.”[519]

Franciaországban, csakúgy mint Németországban, a humanizmus problémája – a probléma, hogy a barbárság és árulás évei után miként lehetne újjáéleszteni vagy megújítani – 1945 után ismét időszerűvé vált. Ezért érezte Sartre, majd kicsivel később Heidegger is úgy, hogy foglalkoznia kell vele. Sartre-nak meg kellett védenie magát az ellen a váddal szemben, hogy a civilizáció értékei – szolidaritás, igazság, szabadság – történelmi pillanatban mutatták meg törékenységüket, és ő tovább gyengítette az erkölcsi normákat azzal, hogy az egyénre bízta azok érvényességének eldöntését. Sartre azzal érvelt, hogy ha Istent eltávolítottuk, akkor valakinek ki kell találnia ezeket az értékeket. A dolgokkal szembe kell nézni úgy, ahogy vannak. A felvilágosodás már rég eloszlatta a naivitást: felébredtünk egy álomból, üres égbolt alatt találjuk magunkat, és többé nem támaszkodhatunk a közösségre. Így nem marad más választás, mint létrehozni az értékeket, és tetteinkkel, egyénenként megvédeni azok érvényességét, felülről jövő áldás vagy Isten, a népszellem vagy valamiféle univerzális emberi eszme túláradó felhatalmazása nélkül. Az *a tény, hogy mindenkinek magának kell „megalkotnia” az „emberiséget”, azt jelenti,*

---

[518] Idézve H. Glaser: A Német Szövetségi Köztársaság kis kultúrtörténete, 19. oldal.

[519] A. Cohen-Solal, Sartre: Egy élet, 251.

hogy „nincs eleve értelme az életnek”[520]. *Az egyénen múlik*, hogy tettein keresztül milyen értékeket választva ad értelmet életének.[521] Az „emberi közösség” lehetősége ezen az egzisztencialista egyéni választáson alapul. Minden ilyen cselekedet egy vázlat, egy „meghaladás” aktusa. Sartre szerint az ember nem önmagában nyugszik, mint egy kész valóságban; önmagából ki van taszítva, és újra meg újra meg kell valósítania önmagát. Amit megvalósít, az a transzcendenciája – nem mint valami Túlvilág, hanem mint annak a lehetőségeknek a lényege, amelyek felé az ember önmagát meghaladhatja.[522] A transzcendencia nem olyasmi, amiben meg lehetne pihenni; ez az ember körüli nyugtalanság szíve. Az egzisztencializmus ezért a humanizmus egyik formája, „mert emlékeztetjük az embert arra, hogy nincs törvényhozó rajta kívül; hogy ő maga, így elhagyatva, saját magának kell döntenie; továbbá azért is, mert megmutatjuk, hogy az ember nem úgy valósítja meg önmagát mint igazán emberit, ha önmagába fordul, hanem mindig úgy, ha önmagán túl keres egy célt, amely a felszabadulás vagy valamilyen konkrét megvalósítás.”[523]

E nézettel szemben Gabriel Marcel – egy keresztény humanista, aki magába olvasztotta az egzisztencializmus elemeit, és Németországban Sartre mellett vált ismertté – azt állította, hogy Sartre transzcendenciája üres maradt. Ez nemcsak filozófiai problémát jelentett, hanem az embert is kiszolgáltatta a társadalmi-politikai katasztrófáknak. A *Der Monat folyóiratban megjelent* „Mi a szabad ember?” (1950. szeptember) című esszéjében így kérdezett: „Hogyan lehetséges, hogy a szabadságtalanság meg tudott szilárdulni a fasizmus és a sztálinizmus totalitárius rendszereiben?” Szerinte ez a szabadságtalanság azért diadalmaskodhatott, mert a szekularizáció nem hagyott mást maga után, mint a belvilági célok megvalósítását. Ennek következtében az ember teljesen és fenntartás nélkül kiszolgáltatta magát a világnak, így felemelő, világot meghaladó szándékaival nem tudott egyebet kezdeni, mint hogy a belvilági célokat abszolútként hirdesse és bálványokká tegye. Az Isten, aki az embert szabadon hagyta a valóság tekintetében, így az ember saját készítésű bálványává válik, amely rabszolgasorba taszít. Marcel beszél „a fajimádatról és az osztályimádatról”.[524] Marcel tézise szerint „az ember csak addig lehet szabad, és maradhat szabad, amíg kapcsolatban marad a transzcendenciával”[525], s ez a transzcendencia a világ extatikus elidegenedésének pillanataiban tapasztalható meg. A „teremtő leleményesség”, amelyről Marcel ugyanolyan lelkesedéssel beszél, mint Sartre, nem csupán az emberi civilizációt hozza létre; lendülete ennél is messzebbre visz: többé nemcsak élni akar, hanem többre vágyik, mint az élet. Csak akkor őrizhetjük meg az emberi világ emberi mivoltát, ha két világ polgárai maradunk.

Gabriel Marcel tulajdonképpen emlékeztet minket a vallás egy alapvető tézisére.

---

[520] J.-P. Sartre, Egzisztencializmus és humanizmus, ford. P. Mairet, 54.

[521] Uo.

[522] Uo. 55.

[523] Uo. 55-56.

[524] Der Monat, 24. szám (1950): 502.

[525] Uo. 502.

A transzcendencia az a kapcsolat, amely megszabadítja az embereket attól, hogy mindent egymásért kelljen lenniük. Ezáltal abbahagyhatják, hogy létük hiányát egymásra hárítsák, és hogy egymást tegyék felelőssé, amikor idegennek érzik magukat a világban. Már nem kell annyira szorongva küzdeniük identitásukért, mert most már hihetik, hogy Isten valóban ismeri őket. Ez a transzcendencia így segít az embernek belépni a világba azáltal, hogy életben tartja, sőt, megszenteli az idegenség érzését. Megakadályozza a teljes beolvadást, emlékeztetve az embert, hogy csupán vendég, korlátozott tartózkodási engedéllyel. Ezért elvárja tőle, hogy elismerje saját tehetetlenségét, végességét, esendőségét és bűnre való képességét. Ugyanakkor ez az elismerés olyan, amellyel az ember együtt tud élni, és ebben az értelemben a lelki válasz a megvalósíthatóság határaira.

Marcel számára Sartre nem lehet helyes abban az állításában, hogy nincs más univerzum, mint az emberi egoé. Ha ez így lenne, akkor a világ pokol lenne. Az ember számára nem elég, ha meghaladja önmagát; önmagát valami felé kell és lehet is meghaladnia, ami ő maga nem, és amivé soha nem válhat. Nem szabad arra törekednie, hogy megvalósítsa önmagát; segíteni kell neki, hogy újra felfedezze azt a dimenziót, amelyben fejlődhet.

Németországban, azokban az első háború utáni években, Reinhold Schneider és Romano Guardini keresztény humanizmusa Marcelével hasonló irányvonalon érvelt. Reinhold Schneider 1938 óta Freiburgban élt. A náci rezsim vége felé hazaárulással vádolták. Vallásos elmélkedéseit, szonettjeit és elbeszéléseit magánmásolatokban, ezrek példányában terjesztette, amelyek még a frontvonalban harcoló katonákhoz is eljutottak. Ezekben az írásokban Schneider megpróbált vallásos lelkiismeretet ébreszteni a barbársággal szemben. Ezt a gondolkodásmódjának alapvető aspektusát 1945 után is megtartotta. Vajon igaz-e – teszi fel a kérdést *Das Unzerstörbare* (Az Elpusztíthatatlan) című esszéjében –, hogy senki sem felelős a kollektív bűnökért? Kérdésére így felel: a politikai hatalom birtokosait nem lehet felmenteni a felelősség alól, ugyanakkor minden felelősséget sem lehet rájuk hárítani, csak azért, hogy az egyén megmeneküljön az önvizsgálattól. Az ilyen önvizsgálat kényelmes tudáshoz vezethetne, hogy mindannyian bűnösök vagyunk, és ha komolyan végezzük, feltárja, mennyire szükségünk van a bűn tapasztalatára. Mi lesz – kérdezi Schneider – az emberek iránti bűnösséggel, ha az emberi közösség bűnös útra lép? Akkor az ilyen bűnösség megszűnik létezni. Ha a bűn a bűnözés társadalmasításában eltűnik, akkor már csak az Isten előtti bűn marad. Csak az Istenhez való viszony mentheti meg az embert önmagától. Ezt a tanulságot Schneider a nemzetiszocializmus katasztrófájából vonta le. De az Istenhez való viszony nem olyasmi, amit mi „létrehozhatunk". Isten nem a mi „tervünk". Schneider nem tud terápiát javasolni, nincs kéznél politikai koncepciója, csupán a történelembe vetett hite marad, amely talán irgalmas lesz hozzánk. „A történelem Isten hídépítése mérhetetlen szakadékokon át. Át kell mennünk ezen a hídon. De naponta talán csak egy lépésnyivel növekszik… Egy másik, teljesen ismeretlen világba lépünk… A történelemnek nincs megszakítása, de változásai összeomlásoknak tűnnek."[526]

Reinhold Schneiderhez hasonlóan Romano Guardini is meglátta a fényt a bukásban. Guardinit, akit 1946-ban rövid ideig Heidegger tanszékének utódjaként tartottak számon, *1950-ben adta ki széles körben olvasott könyvét, A modern kor vége* címmel, amely az 1947–48-as téli szemeszterben Tübingenben tartott előadásain alapult.

---

[526] R. Schneider, Az Elpusztíthatatlan, 12

A modern kor – Guardini szerint – abból a felfogásból bontakozott ki, amely a természetet védelmező erőnek, az emberi szubjektivitást autonóm személyiségnek, a kultúrát pedig saját törvényeivel rendelkező köztes szférának tekintette. Minden, állította, a természetből, a kultúrából és a szubjektivitásból nyerte jelentését. A modern kor végével, amelynek tanúi voltak az ő idejében, ezek az eszmék elhalványulnak. A természet elveszíti védelmező erejét, ismeretlenné és veszélyessé válik. A „tömegember" kiszorítja az egyént, és a régi hit a kultúrában elhal a kulturális fásultságban. A totalitárius rendszerek egyszerre kifejeződései és válaszai ennek a válságnak, amely egyben megnyitja egy új kezdet lehetőségét is. Az embernek nyilván előbb el kell veszítenie természeti és kulturális gazdagságát, hogy ebben a „szegénységben" újra felfedezhesse önmagát mint „meztelen" embert Isten előtt. Talán a „szekularizáció ködei" eloszlanak, és a történelem új napja kezdődik.

Aligha állítható, hogy szerény vagy visszafogott humanizmus került volna előtérbe a bukást követő első néhány évben. Bár sok zavar és vita volt a részletek körül, különösen a politikai újjáépítés konkrét kérdéseiben, mégis széles körű hajlam mutatkozott egy nagy, nyugati egészet létrehozni, amely új kezdetet biztosítana. Karl Jaspers *Die Wandlung* (Átalakulás) című folyóiratának előszavában 1945 novemberében ezt írta:

> Az a puszta tény, hogy élünk, jelentéssel kell, hogy bírjon. Szemtől szembe a Semmivel összeszedjük magunkat… Semmiképpen sem veszítettünk el mindent, hacsak kétségbeesett dühünkben el nem tékozoljuk azt, ami túl van a veszteségen – a történelem alapját, számunkra elsősorban a német történelem évezredét, majd a nyugati történelemét, és végül az emberi történelemét összességében. Teljesen nyitottan az ember felé, elmélyedhetünk ezekben az alapokban, legközelebbi és legtávolabbi emlékeinkben.[527]

Sok kortárs számára ezek akkoriban is meglehetősen fennkölt szavak voltak, a német különlegességnek számító, túlzó nyomorúság ismétlései, amelyet Helmuth Plessner már 1935-*ben,* groningeni száműzetése idején diagnosztizált *A német szellem sorsa polgári korszakának végén* című esszéjében, amely 1959-ben *Die verspätete Nation* (A késlekedő nemzet) címen jelent meg. De akkor, egy Németországban, amely vezérét a legvégéig követte, ahol a politikát hű engedelmesség váltotta fel, egy országban, amely megszállási övezetekre oszlott, és a szövetségesek irányították, egy országban, amely örült, hogy felmentik a személyes felelősség alól – honnan is jöhetett volna a politikai gondolkodás, bármiféle gondolkodás, amely nem szökött azonnal túlzottan fennkölt kérdésekbe, egyfajta gondolkodásmód, amely ellensúlyt jelenthetett volna egy olyan szellemmel szemben, amely vagy túl magasra, vagy túl alacsonyra célzott, amely vagy a semmiből, vagy Istentől, bukásból vagy felemelkedésből indult ki?

Dolf Sternberger, Karl Jaspersszel együtt a *Die Wandlung társszerkesztője,* hamarosan kifejezte aggodalmát ezekkel a „magas" szellemi-politikai hangvételű megnyilatkozásokkal kapcsolatban. Veszélyt látott abban, hogy a német szellem régi rossz szokása – miszerint túl nemesnek tartja magát a politikához – fennmaradhat. Tévedésnek tartotta, ha a kultúrát és a szellemet külön szférának tekintjük, elválasztva a politikától, a gazdaságtól, a technológiától és a mindennapi ügyektől. Arra kell törekedni – mondta –, hogy az élet minden területét szellemmel és kultúrával közelítsük meg. Az emberi ügyek ilyen művelése és finomítása jelenti az

---

[527] Idézve H. Glaser (szerk.), Bundesrepublikanisches Lesebuch, 166 és köv. oldal.

emberiséget. „Én szívesen” – mondta 1950-ben a Kulturális Szabadság Kongresszusán – „feláldoznám Németországban a úgynevezett kultúra egy részét, ha cserébe egy kis civilizációt nyernénk. *Kevesebb* köd és homályos, tömeges ideálokból és felsőbbrendű értékekből álló füst, és ehelyett több megbecsülés az iránt, ami közelebb van, a polgári szellem iránt. *Ne engedjük*, hogy a kultúra labirintusába vezessenek minket. Ha meg akarjuk védeni a szabadságot, egyértelműségében, teljességében és oszthatatlanságában kell védenünk, mint politikai, személyes és szellemi szabadságot. Műveljük a szabadságot! És így minden más magától eljön hozzánk.”[528]

Sternberger természetesen felismerte, hogy különösen Németországban a szabadság kultúrájának kérdése szükségszerűen vélemény- és programütközésekhez fog vezetni. Vajon liberális-demokratikus alapon, szocialista vagy kapitalista alapon, vagy valami harmadik úton kell-e ezt megvalósítani? Keresztény értékekre vagy radikális pluralizmusra kell-e építeni? Sternbergernek újra és újra rá kellett mutatnia arra, ami Németországban korántsem számított még magától értetődőnek – hogy az efféle vita a kultúra része, nem pusztán pártközi civakodás, és nem jelenti a Nyugat hanyatlását. Nem maga a vita volt a probléma, hanem az, hogy ismét a „szellem” hitte magát ezek fölé emelkedettnek, és hogy gnosztikus kétségbeesésében, apokaliptikus rögeszméiben és az emberiség alkonyáról szőtt fantáziáiban ismét átadta magát a felemelkedés vagy hanyatlás eszméinek.

Valójában Németország helyzete rendkívül nehéz volt minden olyan gondolkodás számára, amely a globális reflexió csúcsairól ereszkedett le, és a valós helyzet követelményeinek tette ki magát. Például elfogadhatók voltak-e azok a bírói intézkedések, amelyeket a szövetségesek a nürnbergi törvényszékkel és a denácifikációs eljárásokkal gyakoroltak? Nem jelentette ez a saját történelem iránti felelősség feladását? De akkor ki ítélkezhetett volna Németországban? Vajon nem volt eleve kudarcra ítélve a morális politika kísérlete, hiszen a Szovjetunió, egy ugyancsak bűnös totalitárius hatalom, részt vett benne? Hogyan kellett a fasizmus veresége után viselkedni az új, kommunista fenyegetéssel szemben? A háború véget ért, de máris új, fenyegető háborús felhők gyülekeztek. Felszabadulás és katasztrófa – hol kezdődött az egyik, és hol ért véget a másik? Hogyan lehetett demokratikus újjáépítést végrehajtani egy olyan nemzetben, amely egy pillanattal korábban még elsöprő többségében ujjongva éltette a Führert? A kapitalista gazdasági elit, az akadémiai elit – mind támogatták a rendszert. Vajon maradt még bármiféle hagyománya a demokratikus polgári érzéknek? Segíthetett-e a német nevelési idealizmus újjáélesztése? Visszatérés Goethéhez, ahogy Meinecke javasolta – ez lett volna a megoldás? Nem lett volna jobb inkább a piacgazdaság civilizáló hatására támaszkodni? Vajon az áruk, ha ismét bőségesebben elérhetők lesznek, megoldják-e az erkölcsi megtisztulás és az igazságban való élet problémáját? Miért is kellene gyászolni, ha ez visszatartja az embereket a munkától? Nem pusztán apolitikus fantázia volt-e az a gondolat, hogy egy nemzetnek gyászmunkán kell keresztülmennie, az egyéni attitűdök megengedhetetlen kollektív alanyra történő átvitele?

Az adott időszak mindennapi politikáját nem zavarta különösebben ez a kérdésekből álló forgatag, de a nyugati zónák magabiztosan haladtak azon az úton, amely a gyakorlatban sikeresnek bizonyult: a monetáris reform, a nyugati zónák egyesítése, a Szövetségi Köztársaság megalapítása és a Nyugat integrációja a kibontakozó hidegháborúval szemben. Nyugat-

---

[528] Uo.

Németországban nyílt társadalom jött létre, amelyet patriarchális tekintély szelídített meg. Így kezdődött a spirituális tehetetlenség általános helyzetében az Adenauer-állam sikertörténete.

Ebben az összefüggésben árulkodóak Hannah Arendt megfigyelései az 1950-es, első háború utáni németországi látogatásáról. Azt írja le, hogyan küldözgették egymásnak az emberek, akik még mindig a romok között mozogtak, a képeslapokat a templomokról és piacterekről, középületekről és hidakról, amelyek már nem is léteztek. A hangulat az apátia és az ördögien hatékony, kemény munka között ingadozott, apróságokban sürgés-forgás, miközben közöny a közösség politikai sorsa iránt. „A pusztítás valósága, amely minden németet körülvesz, egy borongós, bár nem túl mélyen gyökerező önsajnálatban oldódik fel, amely azonban gyorsan eltűnik, amikor valamelyik széles főútvonalon csúf kis lapos épületek emelkednek, amelyek egy amerikai főutcából származnak."[529] Arendt azt kérdezi: hová lett a németek hazájuk iránti szeretete? Kimásztak a romok alól, panaszkodtak a világ gonoszságára, és amikor éheztek és fáztak, azt mondták: Hát ez az a demokrácia, amit ránk akartok hozni! Az „értelmiségiek" körében sem volt jobb a helyzet. Itt is a valóság elutasítása uralkodott. „Az értelmiségi légkört homályos közhelyek járják át, olyan attitűdök, amelyek jóval a jelen események előtt formálódtak, és most ezekre próbálják alkalmazni; az embert maga alá gyűri a terjedő politikai ostobaság."[530] Arendt szerint ennek az „ostobaságnak" része volt az a fajta német mélység is, amely a háború, Németország pusztulása és a zsidók meggyilkolásának okait nem a náci rezsim tetteiben kereste, hanem „azokban az eseményekben, amelyek Ádám és Éva kiűzéséhez vezettek a Paradicsomból."[531]

A közvetlen háború utáni helyzetben Heidegger *A humanizmusról* című levele tehetetlenség dokumentumának tűnik. Kétségtelen, hogy ez is tartalmazza azt a „hülyeséget" az esszencializálásból, amelyet Hannah Arendt megfigyelt. Igaz, Heidegger nem Ádámban és Évában, és nem is Odüsszeuszban keresi a rossz vég kezdetét – ahogy azt Adorno és Horkheimer egyidejűleg megjelent *A felvilágosodás dialektikája* című művében tette –, hanem a történelem előtti korok szürke ködében, Platónban és követőiben.

Politikailag ez egy nyers szöveg. De Heidegger már nem törekedett arra, hogy meghatározzon egy konkrét politikai irányt. Erről lemondott rektori kudarcát követően. Politikailag Heidegger éppoly elveszett volt, mint Thomas Mann, aki 1949-ben, Goethe évében (születésének kétszázadik évfordulóján) mondott beszédében kifejezetten elutasította a tanácsadói szerepet, egy lefegyverző vallomással: „Ha nem lenne a fantázia menedéke, ha nem lennének azok a játékok, amelyek minden befejezés után új kalandokra és izgalmas kísérletekre, az intenzívebb folytatásra csábítanak, ha nem lenne a feltalálás, az alkotás, a művészet szórakozása – valóban nem tudnám, hogyan éljek, nemhogy tanácsot adjak vagy prédikáljak másoknak."[532]

Ahogy Mann mondta: „Én csak költő vagyok"; úgy Heidegger mondta: „Én csak filozófus vagyok." Szigorúan véve még ezt sem szeretné – ő „csak" egy gondolkodó akar lenni. Vonzódik a gondolkodás csábító kalandjaihoz és izgalmas kísérleteihez; ezek is a „fokozott folytatásra"

---

[529] H. Arendt, „Látogatás Németországban", in: Arendt, Az időben: Politikai esszék, 46.

[530] Uo. 50.

[531] Uo. 45.

[532] T. Mann, „Beszéd a Goethe-évben," in Mann, Az esszéisztikus életmű, 5. kötet, 313. oldal.

csábítanak. Ha nem tudná átadni magát ennek a gondolkodói tevékenységnek, azt kellene mondania, mint Mann: „Valóban nem tudnám, hogyan éljek, nemhogy tanácsot adjak vagy prédikáljak másoknak."

A *Humanizmusról* című levél az ilyen „intenzív folytatás" dokumentuma, és egyben saját ügyében egyfajta mérleg. Mint korának politikai tájékozódási kísérleteibe való beavatkozás, a levél esetlennek tűnhet. Ám mint kísérlet a saját gondolkodásának összegzésére és jelenlegi helyzetének meghatározására, valamint mint egy horizont megnyitása, amely felfedi civilizációnk bizonyos életproblémáit, a mű Heidegger gondolkodási útján egy nagyszerű és rendkívül hatásos dokumentum. Ráadásul Heidegger késői filozófiája már teljes egészében jelen van benne.

Heidegger levele tehát közvetett válasz Sartre-nak, az akkorra már elterjedt egzisztencialista divatnak, valamint az ugyancsak aktuális humanizmus-reneszánsznak. Emlékeztetőül: Beaufret ezt kérdezte – „Milyen módon adható jelentés a 'humanizmus' szónak?"

Sartre kijelentette, hogy az egzisztencializmusa egy új humanizmus, amely a személyes felelősségről és elköteleződésről szól a metafizikai hajléktalanság állapotában. Heidegger pedig most megpróbálja megmagyarázni, miért maga a humanizmus az a probléma, amelynek önmagát tartja megoldásnak, miért kell a gondolkodásnak túllépnie a humanizmuson, és miért van a gondolkodásnak bőven elég dolga akkor is, ha önmagához kötelezi el magát, a gondolkodás ügyéhez.

Heidegger éppen ezen a gondolkodásbeli tevékenységen, az elköteleződésen kezdi elmélkedéseit, hogy onnan jusson el a humanizmus kérdéséhez. Mi tehát a gondolkodás? A magát kínáló válasz a teória és a gyakorlat különbözőségének és egymásutániságának fogalma. Először a reflexió, a modell, a hipotézis, az elméleti terv, majd annak átültetése a gyakorlatba. A gyakorlat így felfogva a valódi cselekvés; az elmélet ehhez képest legfeljebb egyfajta próbacselekvés. Ebben a mintában minden olyan gondolkodás, amely nem kapcsolódik egy külső cselekvéshez, elveszíti méltóságát és értékét; üressé válik. Az efféle gondolkodás és cselekvés összekapcsolása a hasznosság uralmát jelenti. Az a követelés, hogy a gondolkodás köteleződjön el, nyilvánvalóan bizonyos gyakorlati igények – politikai, gazdasági és társadalmi – megvalósításában való hasznosságot jelenti. A gyakorlati hasznosság és a dicséretes elköteleződés bizonyítéka így egyúttal a gondolkodás létezéshez való nyilvános jogosultságának igazolásául is szolgál.

Heidegger félresöpri ezt az elképzelést. Ezt a gondolkodás „technikai értelmezésének" nevezi (DH, 6), amely ősidők óta létezik, és Platón kora óta a gondolkodás egyik nagy kísértése. Ez a félénk út, amelyet az élet gyakorlati elvárásai megfélemlítenek: az ember elveszíti a hitét önmagában, mivel a gondolkodást úgy tekinti, mint a „cselekvés és tett szolgálatába állított reflexió folyamatát" (DH, 6). Heidegger szerint ez a gyakorlati követelmények általi megfélemlítés katasztrofális hatással volt a filozófiára. A gyakorlati sikereket elérő tudományokkal versenyezve a filozófia kínos helyzetbe került, hogy bizonyítania kellett hasznosságát. A filozófia egyenrangú akart lenni azokkal a tudományokkal, amelyek elszakadtak tőle. „A tudomány rangjára kívánt emelkedni" (DH, 6), de nem vette észre, hogy ezzel csak elveszne a tudományok között, vagy nekiütközne azoknak. Nem azért, mintha „felsőbbrendű" vagy magasztos lenne, hanem mert valami közelebbitől kellene kiindulnia, egy olyan tapasztalattól, amely minden tudományos beállítottságot megelőz. Ha eltávolodik ettől a

tapasztalattól, ugyanarra a sorsra jut, mint a vízből kifogott hal. „Hosszú ideje, túlságosan is hosszú ideje, a gondolkodás nincs az elemében” – mondja Heidegger (DH, 7). De hol van akkor ez a gondolkodás újraelhelyezése? Mi az, ami közel áll a gondolkodáshoz?

Teljesen természetes volt, hogy Heidegger a közelség kérdésére a választ a *Lét és idő felé fordulva keresse.* Ott azt próbálta felfedezni, mi az, ami a legközelebbi, az eredeti, a világban magára találó *Dasein* számára. Vizsgálódásának végkövetkeztetése az volt, hogy kezdetben nem kvázi-tudományos hozzáállással tapasztaljuk meg önmagunkat vagy világunkat. A világ ebben az értelemben nem a mi „reprezentációnk”, mert mindenekelőtt a Világban-való-létünket tapasztaljuk meg. Ez a benne-lét döntő és elsődleges. A hangolt benne-lét félelemmel, unalommal, aggodalommal, elfoglaltsággal, kábultsággal, odaadással, eksztázissal teli. Csak e kezdeti benne-lét hátterén történhet meg, hogy önmagunkat kifelé tükrözzük, bizonyos elképzeléseket alkotunk, „tárgyakat” vágunk ki a gondoskodásunk és viszonyulásunk folyamából. Az a tény, hogy van egy „szubjektum”, amely „tárgyakkal” szembesül, nem alapélmény, hanem egy másodlagos, elvont teljesítmény eredménye. Ha az eredeti benne-lét a legközelebbi, ha ebben a közelségben az élet dolgai teljes bőségükben kibontakozhatnak, akkor paradox helyzet áll elő. Mivel a gondolkodás azonnaliságunkat elveszíti, minden olyan gondolkodás, amely a közelségre törekszik, szükségszerűen a saját távolító tendenciája ellen kell, hogy gondoljon. A közvetítésben otthonos gondolkodásnak közel kell kerülnie a közvetlenhez. De ha ezt teszi, nem lesz-e olyan, mint a vízből kiemelt hal? Nem azzal egyenlő ez, hogy a gondolkodás megpróbálja visszavonni a gondolkodás hatásait? Hegel „közvetített közvetlenségének” újjáélesztésével? És vajon egyáltalán lehetséges-e visszagondolni ebbe a közelségbe? Heidegger válasza tömör: a gondolkodás csak akkor végzi el feladatát, ha az a feladat „megtöri” azt. „Az a filozófia, ami a hajótörésről szól” – mondja Heidegger –, „az a ma divatos filozófia, szakadékkal elválik attól, amire valójában szükség van: a hajótörött gondolkodástól” (DH, 34). Ez a megtört gondolkodás nem balsors, sőt, azt mutatja, hogy az ember a helyes úton jár. Hová vezet ez az út? A közelséghez. De mit keres abban a közelségben, amelyről időközben megtanultuk, hogy az az elemi és elsődleges benne-létet jelenti? Ez a hely csak azért vonzó, mert a tudomány „kikerülte”? Aligha olyan fontos a tudomány, hogy bármi, amit elmulaszt, emiatt nemesülne meg. Nem vált-e Heidegger, az akadémiai életet élve, megszállottjává a tudománnyal való eszményi versengésnek? Vajon az ontológiai különbség, amelynek ekkora jelentőséget tulajdonít, nem csupán annak makacs hangsúlyozása, hogy különbözik az akadémiai filozófiától?

Természetesen régóta tudjuk, hogy ez a „közelség” nagy ígéretet hordoz, szent ígéretet, amely valójában messze túlmutat mindazon, ami a tudományos szférában megtalálható. Ez a Lét tapasztalata. A *Lét és idő című műben* Heidegger kijelenti, hogy úton volt e tapasztalat és annak megfogalmazása felé, de nem „jutott át” rajta. A „tudomány” és a „kutatás” (DH, 47) felé irányuló szándéka akadályozta és „félrevezette”. Már akkor sem állt szándékában a tudományos antropológiához hozzájárulni; arra törekedett, hogy a legkérdésesebbet kérdéselje meg, az ember *Dasein-ját, mint nyitott helyet*, amely megnyílt a Létben. A *Dasein úgy értendő, mint az a hely, ahol az, ami (das Seiende)*, érintetté válik, és ezáltal Létként mutatkozik meg, ami azt jelenti, hogy világossá, barátságossá, nyitottá válik – még áthatolhatatlanságában és „visszahúzódásában” is.

Valójában Heidegger a *Dasein* elemzését a Létre irányuló tekintettel végezte; számára a *Dasein az a létező (Seiende)* volt, amely a saját „lét-képességével" törődik. Végül azonban – korábbi szándékával ellentétben – hagyta magát túlságosan is a *Dasein felé sodródni.* Ennyi *Dasein* mellett a Lét kikerült a látótérből. Ez a „létezés" fogalmán keresztül mutatható ki. Amikor Heidegger a *Lét és idő*-ben kijelenti: „A létnek azt a módját, amely felé a *Dasein* valamilyen módon viszonyulhat, és mindig valahogyan viszonyul is, mi 'létezésnek' nevezzük *[Existenz];"*[533] – akkor a Lét fogalma itt saját, megvalósítandó létként bír különös jelentéssel. Ezért beszél Heidegger a „Léthez-való" viszonyról is, szándék és tervezés értelemben. Ez az értelme az „*existentia elsőbbsége az essentia felett"*[534] tételnek is, amelyre Sartre bizonyos joggal hivatkozhat, amikor hangsúlyozza a *Dasein ideiglenes jellegét:* „A létezés megelőzi a lényeget."

De most, hogy ki akarja vezetni eredeti szándékát az akadémiai filozófia fogságából, Heidegger más jelentést tulajdonít a lét fogalmának. Most már nemcsak annak a teremtménynek a Lét-természetét jelenti, aki saját Lét-képességével törődik, hanem a létet is, amelyet Heidegger *most „Ek-szisztenciának" ír:* „A Lét tisztásában való állást nevezem az ember *Ek-szisztenciájának*. Egyedül az ember birtokolja ezt a tulajdonságot." Ez az *Ek-szisztencia* egyszerre jelenti az állhatatosságot és az ekstázist. Mostanra már tisztában vagyunk Heidegger azon hajlamával, amely a 1930-as évek óta jellemzi, hogy idézi Hölderlin levelét, amelyben barátjának, Böhlendorffnak bevallja, hogyan sújtotta őt Apollón mennyköve.

Az „lét" legfeljebb a feloldásig jutott; ezzel szemben az *Ek-sistenz azt jelenti,* hogy nyitottnak lenni különféle eksztatikus élményekre. Heidegger híres *Kehre-je* (fordulat, irányváltás), amely értelmezések lavináját indította el, úgy érthető, **ahogy ő maga szánta**. Első kísérlete során (*A lét és idő-ig)* elakadt a *Dasein-nél;* második kísérletében – vagyis ebben az irányváltásban – már egy olyan Létet céloz meg, amelyet a *Dasein* szólít meg, és amely igényt tart rá. Ez egész sor újraértelmezést von maga után: az egyéni *Dasein-ből származó kapcsolati lehetőségek aktivitása átfordul egy inkább passzív,* megengedő, türelmes magatartásmódba. A *Dasein „belévetettsége" immár „sorssá*" válik; saját ügyeink „gondozása" valami ránk bízott, ránk ruházott dolog „őrzésévé" lesz. A világba való „beleesést" felváltja a világ „rántottsága", ahogy az betüremkedik. És a „tervekben" *(Entwürfe) maga a Lét az,* ami „elveti" *(wirft)* magát a világon keresztül.

A létgondolat, amely közelséget keres, ott talál valamit, amit Nietzsche még mindig, meglehetősen naivan és őrizetlenül, „az igazi érzés pillanatának" nevez.

Válaszolja-e ez tehát a kérdést: Mi a gondolkodás feladata, ha több akar lenni, mint pusztán a cselekvést szolgáló eszköz? Igen, választ ad rá. A gondolkodás belső cselekvés, egy másfajta állapot, amely a *Dasein*-ban a gondolkodás által és annak során tárul fel. A gondolkodás a világban való lét átalakult módja; Heidegger szavaival: „Ez a gondolkodás sem elméleti, sem gyakorlati. Ez a megkülönböztetés előtt történik. Ez a gondolkodás, amennyiben van, a Létre való emlékezés, és semmi más… Az ilyen gondolkodásnak nincs eredménye. Nincs hatása. Természetét egyszerűen azzal elégíti ki, hogy van" (DH, 48). Ezután következik egy mondat,

---

[533] M. Heidegger, Lét és idő, ford. J. Macquarrie és E. Robinson, 32.

[534] Uo. 68.

amelyet meg kell jegyezni, mert magában foglalja Heidegger késői filozófiájának egészét. Ez a fajta gondolkodás – mit tesz? „Hagyni a Létet lenni” (DH, 48).

És mi a helyzet a humanizmussal? Nagyvonalúan figyelmen kívül hagyva azt a tényt, hogy a nemzeti szocializmus nemrégiben oly végzetesen „alulmúlta” a humanizmust, Heidegger most annak „felülmúlásába” kezd. Az ember humanista hivatása – mondja –, akár teonóm, akár autonóm humanizmusként, „még nem vezet el az ember valódi méltóságának megtapasztalásához” (DH, 21). Gondolkodása „a humanizmus ellen” irányul, nem azért, mert a „bestialitást” pártolná, hanem mert a humanizmus „nem értékeli elég magasra az ember *humanitas-át*” (DH, 22). Milyen magasra kellene értékelni? Olyan magasra, mint ahogyan régen Istent értékelték. Az ember, mint a „Lét pásztora”, olyan lény, akiről nem szabad faragott képet készíteni. Mint „meghatározatlan állat” (Nietzsche), mint olyan lény, amely nem rögzíthető objektíven, hanem kapcsolatai teljességében él, az embernek valóban szüksége van erkölcsi kötelékekre, még ha „csak szükségmegoldásként, és csak a jelenre vonatkozóan tartanak is össze” (DH, 43). Ezek a kötelékek tehát valójában nem többek szükségmegoldásoknál; valami előzetesek, amelyekről nem szabad elhinni, hogy a gondolkodás végpontját jelölik. A gondolkodás tovább halad, míg ihletett lendületével el nem éri a valódi „tartósság megtapasztalását”. A Lét igazsága feloldja minden magatartás kényszerét (DH, 51).

Ezen a ponton Heidegger mérföldekre van Sarte-tól, aki így fogalmaz: „Az embernek először újra meg kell találnia önmagát, és meg kell győződnie arról, hogy semmi sem mentheti meg önmagától, még Isten létezésének érvényes bizonyítéka sem.”[535]

Noha Heidegger kijelenti, hogy „a ‘Lét’ nem Isten, és nem is a világ alapja” (DH, 22), ez semmit sem változtat azon a tényen, hogy a Lét megtapasztalása az embert olyan Lét-viszonyra hangolja, amely áhítatos, elmélkedő, hálás, tiszteletteljes és nyugodt. Isten teljes hatásköre, amelyet maga körül kelt, jelen van, kivéve, hogy Heidegger ennél az Istennél még szigorúbb képtilalmat vezet be, mint bármelyik bevett vallás. Heidegger Istene birtokolja a „tisztást”. Őt még nem a „létezőben” *(in dem Seienden) tapasztaljuk meg*, amely a tisztásban feltűnik. Csak akkor találkozunk vele, ha ezt a tisztást kifejezetten megtapasztaljuk, és hálásan elfogadjuk, mint ami lehetővé teszi a láthatóságot.

Bármilyen módon is próbálja az ember megközelíteni a problémát, végül mindig Schelling csodálatos gondolatának újrafogalmazásává válik: a természet az emberben nyitja ki a szemét, és észreveszi, hogy létezik. Az ember mint a Lét önnön láthatóságának helye. „Ember nélkül a Lét néma lenne; jelen volna, de nem volna az Igazi.”[536]

Mi következik ebből? Már tudjuk – semmi sem következik. „Mindez úgy tűnik, mintha semmi sem történt volna a gondolkodó beszéd által” (DH, 52). És mégis, az egész viszony a világhoz megváltozott. Más lelkiállapot van; a világot másként látjuk. Heidegger a hátralévő éveit arra fogja szánni, hogy ezt a nézetet próbára tegye – a technológiával szemben, az építéssel és otthonteremtéssel szemben, a nyelvvel szemben, és – bármilyen finoman – Istennel szemben. Gondolkodása, amelyet többé nem nevez „filozófiának”, arra fog törekedni, hogy hagyja lenni azt, ami hagyja lenni az embert. „Mivel ebben a gondolkodásban van valami egyszerű, amit gondolni kell, rendkívüli nehézséget jelent a hagyományosan filozófiának kínált szemlélet

---

[535] J.-P. Sartre, Három esszé, 36.

[536] A. Kojève. Hegel, 152.

számára. Ám a nehézség nem abban rejlik, hogy valami különösképp mély értelmet keressünk, vagy bonyolult fogalmakat hozzunk létre, hanem abban, ami rejtve marad a visszalépésben" (DH, 33).

22

MARTIN HEIDEGGER, HANNAH ARENDT ÉS KARL JASPERS A HÁBORÚ UTÁN

„A torzítások elviselhetetlenek, és már az a puszta tény, hogy most mindent úgy állít be, mintha az *Lét és idő* értelmezése lenne, azt sugallja, hogy minden ismét torzulva fog kikerülni. Elolvastam az emberellenesség elleni levelet is, ami szintén nagyon kétes és gyakran kétértelmű, de legalábbis az első dolog, ami újra a régi színvonalon van" (BwAJ, 178). Ez volt Hannah Arendt ítélete Heidegger első háború utáni publikációjáról, amelyet Karl Jaspersnek írt levelében fogalmazott meg, 1949. szeptember 29-én keltezve. Arendt a háború késő 1945-ös őszén vette fel újra a kapcsolatot Jaspersszel, Melvin Lasky közvetítésével. Ezt megelőzően Jaspers és Arendt 1938 óta nem hallottak egymásról. Jaspers első, háború utáni levelében azt írta, alig remélte, hogy Arendt még életben van. Hannah így felelt: „Amióta tudom, hogy mindketten épségben átvészeltétek ezt az egész pokoli látványosságot, azóta ismét egy kicsit otthonosabban érzem magam ebben a világban" (BwAJ, 58). Volt benne egyfajta érzés, hogy sértetlenül megúszták. Arendt azt írta, hogy még mindig hontalan, és „semmilyen értelemben nem lettem 'tisztességes'"; továbbra is hitt abban, „hogy ma csak a társadalom peremén lehetséges emberhez méltó lét" (BwAJ, 65). Kissé alábecsülte a helyzetét, hiszen időközben már nevet szerzett magának Amerikában politikai újságíróként. De szerény körülmények között élt New Yorkban – ami azonban nem akadályozta meg abban, hogy havonta három élelmiszercsomagot küldjön Jaspersnek és a feleségének.

Karl Jaspers maga is hirtelen nagyon „tiszteletreméltóvá" vált a háború után. Az, hogy a náci időszakban kitaszították, szinte egyik napról a másikra a nemzet lelkiismeretévé tette – amit ő kezdetben tehernek és képmutatásnak tartott. Bizalmatlan volt e hirtelen hírnévvel szemben; számára ez olyan volt, mintha „egy fikcióban élne" (BwAJ, 70), amelyből megpróbált kiszabadulni, amikor 1946 nyarán elfogadta a svájci Bázeli Egyetem meghívását.

Hannah Arendt azonnal felvette a kapcsolatot Jaspersszel, de Heideggerrel nem így történt. Közvetlenül Németországból való menekülése előtt szemtanúja volt annak, ahogy Heidegger, a rektor, a náci rendszer emberévé vált. És minden, amit később Amerikában hallott róla, azt sugallta, hogy az is maradt. Száműzetésének évei alatt Arendt számára szinte lehetetlen volt megtartani azt az „kitörölhetetlent", ami Heideggerhez kötötte. Hogyan maradhatott volna hű Heideggerhez, akit politikailag azok közé kellett sorolnia, akik őt üldözték, anélkül hogy ellentmondott volna önmagának? Megpróbált elszakadni tőle azzal, hogy leszámolt vele – mígnem első újabb találkozásuk után megkönnyebbülve írhatta: „Az az este és az a [következő] reggel egy egész élet megerősítése."[537]

De először is, az elszámolás, amely megelőzte a találkozót. 1946 elején Arendt esszét publikált a *Partisan Review folyóiratban* „Mi az egzisztencialista filozófia?" címmel. Abban a télben az egzisztencialista módszer már eljutott Amerikába. Sartre éppen akkor ott tartózkodott, és Arendt találkozott vele. Most a közönség számára kellett megmagyaráznia annak a lelki

---

[537] Idézve: E. Ettinger, Hannah Arendt–Martin Heidegger, 69.

hozzáállásnak a szilárd filozófiai alapjait, amelyet addig csak divatos szlogenekből ismertek. Sartre előadásai során az Egyesült Államokban mindig az egzisztencializmus társadalmi elköteleződését hangsúlyozta. Arendt ezzel szemben azt a tételt fejtette ki, hogy a német egzisztencializmusban, Schellingtől Nietzschén át Heideggerig, egyre erősebb lett az a tendencia, hogy az egyéni emberi Ént az igazság helyeként állítsák szembe a hamis társadalmi egésszel. Csak Jaspersnél sikerült ezt a tendenciát meghaladni. Heidegger ezzel szemben, Arendt értelmezésében, az egzisztenciális szolipszizmus csúcsát jelentette. Heideggernél a hiteles Én vette át Isten örökségét. A hétköznapi „világban-való-lét" az eredeti tisztaság elvesztését jelentette. „Ami tehát Heideggernél 'Bukás'-ként jelenik meg, azok mindazon létezési módok, amelyek azon a tényen alapulnak, hogy az ember embertársaival együtt él a világban."[538] Heideggernek ezért hiányzott a *conditio humana.* Az ember lehetett sokféle dolog, de feltehetően soha nem lehetett „hiteles Én". Arendt szerint bárki, aki elutasítja a „Ők" hétköznapi világát, elhagyja az emberi lét talaját. Ami marad, az a saját „semmiséggel" való kacérkodás, amely – sugallja – Heideggert fogékonnyá tette a barbarizmusra. Vajon nem vezetett-e az emberi fogalom filozófiai tagadása végül az emberiség gyakorlati tagadásához?

Hannah Arendt ezt az esszét Karl Jaspersnek küldte el, még mindig az „ócska gyermeki félelemmel" (BwAJ, 73) egykori filozófiatanárának szigorú ítélete miatt. Karl Jaspers azonban, aki a kéziratot egy csomagban találta, amelyben sózott marhahús konzerv, sűrített tej és csokoládétáblák között volt beszorítva, „el volt ragadtatva." Csupán annak a pletykának ellenkezett, amelyet Arendt egy lábjegyzetben adott tovább, miszerint Heidegger megtiltotta Husserlnek, hogy hozzáférjen a karhoz: „Amit írsz, természetesen tartalmilag igaz, csak a ténylegesen történtek leírása talán nem teljesen pontos" (BwAJ, 79). Jaspers gyanította, hogy Heidegger legfeljebb aláírta a vonatkozó hivatalos rendeletet, ahogy más rektorok is tették. (Ez azonban – ahogy korábban említettük – valójában nem így történt. Heidegger tudta Husserlt értesíteni a „hivatali ideiglenes felfüggesztése" feloldásáról, mivel rá nem vonatkozott a Hivatásos Közszolgálat Visszaállításáról szóló törvény.) Arendt kitartott az álláspontja mellett; Heideggert „potenciális gyilkosnak" tartotta (BwAJ, 84), mert viselkedésével összetörte Husserl szívét. Karl Jaspers megjegyzése ehhez az volt: „Teljesen osztom Heideggerről alkotott értékelésedet" (BwAJ, 99).

Az efféle megjegyzések ellenére Arendt és Jaspers még nem zárták le kapcsolatukat Heideggerrel. Bár Arendt még további néhány évig ellenáll barátja, Dolf Sternberger tervének, hogy Heidegger *Az emberiességről* című írását közölje a *Neue Rundschau hasábjain,* amikor Jaspers 1949. szeptember 1-jén arról értesíti, hogy ismét időnként levelezik Heideggerrel, Arendt így ír: „Mivel, mint köztudott, az ember nem következetes — legalábbis én nem vagyok az —, örültem, hogy ezt hallottam" (BwAJ, 178).

Karl Jaspers akkor kezdte meg újjáéledő levelezését Heideggerrel, amikor szorgalmazta a Heideggerre kiszabott tanítási tilalom visszavonását. 1949 elején Gerd Tellenbachnak, a freiburgi egyetem rektorának írta: „Martin Heidegger professzort világszerte elismerik mint a jelenkor egyik legfontosabb filozófusát. Németországban senki sem múlja felül. Az ő szinte rejtett filozófiája, amely a legmélyebb kérdésekkel érintkezik, és csak közvetve tárul fel írásaiban, talán egyedülálló alakot tesz belőle egy filozófiailag szegény világban" (idézi: BwHJ, 275). Jaspers

---

[538] H. Arendt, „Mi az egzisztencialista filozófia?" 50.

szerint lépéseket kell tenni annak érdekében, hogy Heidegger nyugodtan dolgozhasson, és ha úgy kívánja, taníthasson is.

Amikor Heidegger denácifikációs eljárása 1949 márciusában azzal az ítélettel zárult, hogy „Párttárs. Nincs büntetőintézkedés", az egyetemen újraindultak a konzultációk a tanítási tilalom feloldásáról. 1949 májusában az egyetemi szenátus szűk többséggel azt javasolta az Oktatási Minisztériumnak, hogy Heideggert állítsák vissza emeritus professzori jogaiba, és ennek következtében oldják fel a tanítási tilalmát. A tárgyalások azonban még jó ideig elhúzódtak. Csak az 1951–52-es téli szemeszterben tudott Heidegger ismét előadásokat tartani.

Első, Heideggerhez írt levelében, 1949. február 6-án, Jaspers óvatosan próbálta felmérni, vajon véget lehetne-e vetni annak az állapotnak, „hogy némán vagyunk egymás iránt". Ez bizonyára nehéz feladatnak ígérkezett. „Az 1933 óta tartó végtelen szomorúság és a jelenlegi állapot, amely alatt német lelkem egyre jobban szenved, nem egyesített minket, hanem némán elválasztott" – írta. Mindazonáltal, bár „sötétség" volt közöttük, úgy vélte, hogy talán meg lehetne próbálni kideríteni, vajon a magánélet és a filozófiai szféra területén „nem születhetne-e köztünk egy szó, amely eljutna egyikünktől a másikig". Jaspers így zárta levelét: „Úgy üdvözlöm Önt, mintha egy távoli múltból szólnék, egy időbeli szakadékon át, szilárdan kapaszkodva valamibe, ami volt, és ami nem lehet pusztán semmi." (BwHJ, 170).

Jaspers levele eleinte nem jutott el Heideggerhez. De júniusban Heidegger Robert Hess-től értesült róla, hogy Jaspers írt neki. Anélkül, hogy elolvasta volna a levelet, Heidegger egy rövid jegyzetet készített, amelynek erőltetett hangneme egyértelműen elárulta bizonytalanságát. „Minden eltévelyedésen és zűrzavaron, valamint egy ideiglenes diszharmónián keresztül is a veled való kapcsolatom érintetlen maradt." Milyen szinten kellett ezt a „kapcsolatot" folytatni, vagy hogyan kellett újraindítani? Heidegger kezdetben egy emelkedett szinten történő közösségre törekedett. „A világ növekvő szorongattatásában csak kevesen az őrzői a gondolkodásnak; mégis, szembe kell szállniuk mindenféle dogmatizmussal, anélkül, hogy hatást remélnének. A nemzetközi nyilvánosság és annak szervezete nem az a hely, ahol az emberiség sorsa eldől. A magányról nem kellene beszélni. De ez marad az egyetlen hely, ahol a gondolkodók és a költők, amennyire emberileg lehetséges, a Lét mellett állnak. Erről a helyről üdvözöllek szívélyesen." (BwHJ, 171).

Jaspers lakonikusan és alig leplezett bizalmatlansággal válaszolt: „Amit te a Lét kinyilatkoztatásának nevezel, eddig számomra nem volt elérhető. Az a 'hely', ahonnan üdvözölsz – talán még soha nem léptem be oda, de örömmel, csodálkozással és feszültséggel fogadok egy ilyen üdvözletet" (1949. július 10., BwHJ, 176).

Hannah Arendtnek Heidegger leveléről megvetően jegyezte meg: „Teljes mértékben a Lét spekulációjában van, *'Seyn'-t ír*. Két és fél évtizeddel ezelőtt a 'létezést' támogatta, és lényegében eltorzította a dolgokat. Most lényegibb módon támogatja… Remélem, hogy ezúttal nem torzítja el újra. De kétlem. Lehet-e, mint tisztátalan lélek… lehet-e legnagyobb tisztaságot látni a képmutatásban?" De azonnal visszavonja szigorú ítéletét, és megjegyzi: „Az a különös, hogy tud valamiről, amit ma alig vesz észre bárki, és hogy a sejtése ennyire lenyűgöző" (BwAJ, 177).

Arendt hasonlóképpen ingadozik az ítéletében. Örül, hogy Jaspers ismét kapcsolatba lépett Heideggerrel, ugyanakkor egyetért annak negatív véleményével is. „Ez a todtnaubergi élet, a civilizáció elleni kirohanások, és a Sein 'y'-nal való írása valójában nyilvánvalóan csak az a

búvóhely, ahová visszavonult, mert joggal feltételezi, hogy ott csak azokat kell látnia, akik csodálattal zarándokolnak hozzá; aligha fog bárki is 1200 méterre felmászni csak azért, hogy jelenetet rendezzen" (BwAJ, 178).

1949 novemberében Arendt négy hónapra Európába utazott, megbízást kapva az Európai Zsidó Kulturális Rekonstrukciós Bizottságtól, hogy felmérje és dokumentálja, mi maradt meg a náci fosztogatás után a zsidó kulturális kincsekből. Ezen az úton, 1949 decemberében, először látogatta meg Karl és Gertrud Jasperst Bázelben. Elżbieta Ettinger szerint Jaspers, aki atyai szeretettel viseltetett Arendt iránt, ekkor tudta meg először a Heideggerrel való szerelmi viszonyáról. „Ach, de hiszen ez nagyon izgalmas"[539] – mondta. Hannah megkönnyebbült a reakciójától. Teljesen elképzelhető volt ugyanis, hogy Jaspers erkölcsi kritikával vagy akár féltékenységgel reagál. Olyan hosszan beszélgettek Heideggerről, hogy Jaspers, aki rendkívül lelkiismeretes volt, kezdte kellemetlenül érezni magát: „Szegény Heidegger, itt ülünk most, a két legjobb barátja, és teljesen átlátunk rajta."[540]

Amikor Arendt barátnője, Hilde Frankel megkérdezte tőle az utazása előtt, hogy inkább örül-e annak, hogy Baselbe vagy Freiburgba látogat, Arendt így felelt: „Drágám, hogy valaki Freiburg miatt lelkesedjen, ahhoz egyfajta állati merészség kellene – ami nekem nincs."[541] 1950. január 3-án, néhány nappal a freiburgi utazás előtt, ezt írta Heinrich Bluchernek: „Hogy találkozom-e Heideggerrel, még nem tudom… Rábízom a véletlenre."[542] Heidegger legutóbbi levelei, amelyeket Jaspers mutatott neki, visszataszították: „Ugyanaz a keveréke az őszinteségnek és az állandó hazudozásnak, vagy inkább gyávaságnak."[543]

Ami ezt követte, amikor Arendt február 7-én Freiburgba érkezett, azt Ettinger Arendt és Heidegger levelezéséből rekonstruálta. Hannah a szállodából üzent Heideggernek, aki azonnal a szállodába sietett. Ott a recepción átadott egy levelet, amelyben még aznap estére meghívta őt a házába, mellékesen megemlítve, hogy Elfride ekkorra már tudott a szerelmi viszonyukról. Nyilvánvalóan Heidegger is kényelmetlenül érezte magát, és kezdetben halogatni akarta a személyes találkozást. Miután azonban leadta a levelét, mégis megkérte a szobapincért, hogy jelentsék be Arendtnél. Két nappal később írt levelében Arendt ezt írta neki

> Amikor a pincér kimondta a neved… mintha hirtelen megállt volna az idő. Aztán egy pillanat alatt tudatosult bennem – soha ezidáig nem vallottam be, sem magamnak, sem neked, sem senki másnak –, hogy a késztetésem ereje… kegyesen megmentett attól, hogy elkövessem az egyetlen valóban megbocsáthatatlan hűtlenséget, hogy elrontsam az életem. De tudnod kell egy valamit (mivel nem sokat vagy gyakran kommunikáltunk), hogy ha mégis megtettem volna, az csakis büszkeségből fakadt volna – vagyis tiszta, egyszerű, őrült ostobaságból. Semmi más okból."[544]

---

[539] Idézi: E. Ettinger, Hannah Arendt–Martin Heidegger, 246.

[540] Idézve E. Young-Bruehl, Hannah Arendt, 246.

[541] Uo. 246.

[542] Idézve E. Ettinger: Hannah Arendt – Martin Heidegger, 68. oldal.

[543] Uo. 69.

[544] Uo. 69-70.

A „ok” – Ettinger szerint – valószínűleg Heidegger náci múltja volt, ami nyilvánvalóan nem akadályozta volna meg abban, hogy találkozzon vele. Amit ő „büszkeségnek” nevezett, az valószínűleg attól való félelme volt, hogy ismét elbűvöli Heidegger. De ahogy az 1950. február 9-én kelt leveléből kiderül, ez a bűvölet újra elkezdődött. Amit neki „egy egész élet megerősítésének” nevezett, azt Hilde Frankelnek írt levelében tragikomédiaként írta le, miután visszanyerte a távolságát: „Fogalma sincs arról, hogy mindez 25 éve a múlté, és hogy több mint 17 éve nem látott engem.” Heidegger ott állt a szobájában „mint egy kutya, aki behúzza a farkát.”[545]

Heidegger hazatért, és várta Arendt látogatását azon az estén; ketten egyedül töltötték el az estét. Arendt így írt erről Bluchernek: „Úgy éreztem, mintha életünkben először beszéltünk volna igazán egymással.”[546] Arendt már nem érezte magát Heidegger tanítványának. Nagyvilági nő volt, sok tapasztalattal, a katasztrófa túlélője, politikai filozófus, aki éppen befejezte *A totalitarizmus gyökerei* című könyvét, amely hamarosan világsiker lett. De erről nem beszéltek. Ettinger szerint Heidegger politikai belebonyolódásáról mesélt neki, arról, hogyan biztatta őt akkoriban a „ördög”. Panaszkodott, hogy számkivetetté tették. Arendt egy makacs, bűnbánó és megkeseredett férfit látott; úgy tűnt számára, hogy segítségre szorul. És ő kész volt segíteni neki.

Arendt Heidegger számára tárgyalt az amerikai kiadókkal, intézte a szerződéseket, felügyelte a fordításokat, és élelmiszercsomagokat, könyveket, valamint hanglemezeket küldött. Ő pedig gyengéd leveleket írt neki, néha egy reszkető fűszálat is mellékelt; mesélt neki a munkájáról, leírta az ablakából nyíló kilátást, és emlékeztette a zöld ruhára, amelyet Marburgban viselt. És mindig voltak üdvözletek Elfridétől is.

Ezen az első találkozón Heidegger egy hármas szövetséget akart létrehozni. Ettinger szerint elmagyarázta Arendtnek, hogy Elfride bátorította arra, hogy folytassa barátságát vele. Látogatása második napjára Heidegger egy hármas találkozót szervezett. Két nappal később Hannah ezt írta Heideggernek: „Megdöbbentett és máig megrendít [Elfride] őszintesége és határozottsága.”[547] Egy „hirtelen szolidaritásérzés” kerítette hatalmába. De Bluchernek másként írta le a helyzetet:

> Ma reggel egy vita a feleségével. Az elmúlt huszonöt évben – vagy amióta valahogy kiszedte belőle a történetet – láthatóan soha nem hagyta abba, hogy földi pokollá tegye az életét. Ő pedig, aki természetesen hírhedten és minden alkalommal hazudik, szintén láthatóan soha nem tagadta az alatt a huszonöt év alatt – ahogy ez a köztünk hármunk között zajló furcsa beszélgetés is bizonyította –, hogy valaha én voltam élete nagy szerelme. Attól tartok, a felesége kész lenne minden zsidót vízbe fojtani, amíg én élek. Sajnos a nő egyszerűen elképesztően buta.[548]

Heidegger – ha követjük Ettinger értelmezését – másként élte meg a helyzetet. Számára volt ugyan vita, de megbékélés is. Meghatotta, amikor a nők elváláskor megölelték egymást. Azonnal szerette volna Heinrich Bluchert is bevonni a baráti körükbe, és arra kérte Arendtet, hogy adja át

---

[545] E. Young-Bruehl, Hannah Arendt, 246. oldal

[546] Uo. 246.

[547] E. Ettinger, Hannah Arendt–Martin Heidegger, 73.

[548] Uo. 71-72.

neki üdvözletét. Arendt próbálta mérsékelni Heidegger túláradó lelkesedését, és emlékeztette, hogy Elfridét csak miatta fogadta el. Követte régi elvét – „nem tenni semmit nehezebbé, mint amilyen már amúgy is. Kizárólag miattad hagytam el Marburgot."[549]

Két nappal a hármas szövetség jelenete után Arendt megírta első és egyetlen levelét Elfridének. Sikerült elérnie, hogy az újfajta bizalmasságból kiindulva ugyanakkor visszaállítsa a korábbi távolságot: „Ön törte meg a jeget" – ismerte el –, „és ezért teljes szívemből köszönöm önnek."[550] De azt mondta, a múltbeli titkolózás miatt nem érzett bűntudatot. Eleget szenvedett már a szerelmi viszony következményeként: „Látja, amikor elhagytam Marburgot, teljesen elhatároztam, hogy soha többé nem fogok férfit szeretni, aztán megházasodtam, csak úgy, valakivel, szerelem nélkül."[551] Eleget bűnhődött, ezért nem akart vádat hallani a múltból. Ami a jelent illeti, Hannah Arendt úgy írt, mintha a két nappal korábbi ölelés soha nem történt volna meg: „Ön bizonyosan soha nem titkolta érzelmeit, és ma sem, beleértve azt is, ahogyan ezek rám vonatkoznak. Ez az érzelem olyan helyzetet teremt, hogy szinte lehetetlen a beszélgetés, mert amit a másik mondani tudna, az előre meg van bélyegezve és – bocsásson meg – kategorizálva: zsidó, német, kínai!"[552]

Arendt következő látogatásakor, két évvel később, 1952. május 19-én, a hármas szövetség kényszerű idilljének utolsó maradványai is eltűntek. Arendt így ír Bluchernek:

> A nő féltékeny, szinte az őrület határáig. Az évek alatt, miközben látszólag azt a reményt dédelgette, hogy egyszerűen el fog felejteni engem, a féltékenysége csak fokozódott. Távollétében félig antiszemita jelenetet rendezett velem. Egyébként a hölgy politikai beállítottsága… szűklátókörűsége, minden tapasztalat ellenére érintetlen butasága, amelyből ocsmány nehezelés árad, mind érthetővé teszik az ellene irányuló dolgokat… Rövidre fogva, én is rendes jelenetet rendeztem neki, és utána a helyzet jelentősen javult. Én?[553]

Arendt számára tény, hogy mindenért Elfride a hibás. Amit ő és Karl Jaspers a levelezésükben Heidegger „tisztátalanságának" neveztek, az számára nem más, mint szennyeződés annak a nőnek az érintésétől.

De Arendt tévedett, amikor Elfridét pusztán Heidegger életének gonosz démonaként látta. Valójában Elfride jó feleség és hűséges társa volt. Még azelőtt ment hozzá, hogy bármilyen jele lett volna későbbi hírnevének. Az évek alatt, amikor még *Privatdozent volt,* ő tartotta fenn a családot tanítással. Emancipált, magabiztos nő volt, ritka példája a női közgazdász diplomásoknak. Kitartott mellette, amikor szakított a katolikus egyházzal, amikor hirtelen rászakadt a hírnév, és a háború után is, amikor számkivetett lett. Megteremtette azt az otthoni környezetet, amely lehetővé tette számára a zavartalan munkát. Az ő kezdeményezésére épült meg a todtnaubergi kunyhó is. Igaz, hogy előbb lett náci, mint a férje, de Heideggernek

---

[549] Uo. 73.

[550] Uo. 75.

[551] Uo.

[552] Uo.

[553] Uo. 84.

megvoltak a maga okai a „hatalmi mámora” mögött. Számára a női jogok eszméi nagy jelentőséggel bírtak, és ebben a körben sokat várt a nemzetiszocialista forradalomtól. Ellentétben Heideggerrel, aki ebben a kérdésben nem osztotta véleményét, Elfride a náci mozgalom faji és antiszemita ideológiáját is támogatta. Tovább maradt náci, mint a férje. Néhány szomszédja valójában félt tőle, és jelenlétében kerülték a rendszerrel kapcsolatos kritikus megjegyzéseket. Úgy tartották, hogy 1944 őszén a helyi közösség gyűlöletét is kivívta, mivel pártaktivistaként „brutálisan bántalmazta Zähringen asszonyait”, és nem voltak aggályai afelől, hogy „beteg és várandós nőket küldjön árkok ásására” – Friedrich Oehlkersnek, a nácitlanítási bizottság tagjának Karl Jaspershez írt jelentése szerint.[554] A nácitlanítási eljárások során Elfridét nyilvánvalóan súlyosbító körülménynek tekintették Heidegger esetében. Maga Heidegger azonban feleségét pajzsként használta az általa ellenségesnek látott környezettel szemben. Elfride készségesen elfogadta ezt a szerepet. Nem idealizálta a férjét, de megértette a gondolkodás iránti szenvedélyét, és mindent megtett, hogy lehetővé tegye számára ennek követését. Heidegger ezt elismerte, és egész életében hálás volt neki. Különösen nagyra tartotta, hogy felesége elviselte a magány iránti igényét, miközben egyidejűleg otthonossá tette számára az életet. Ő viselte a mindennapi gondok és a gyereknevelés terhét – kényelmes munkamegosztás volt ez a férjnek. Korábbi években gyakran adott okot féltékenységre, mivel olyan férfi volt, akibe a nők könnyen beleszerettek. Apró viszonyok rendszeresen előfordultak. De soha, még Hannah Arendttel való kapcsolata idején sem gondolt arra, hogy elhagyja. És most, hogy Arendt újra visszatért az életébe, egy hármas szövetségről álmodott, amely lehetővé tenné, hogy megtartsa Elfridét, miközben visszanyeri Hannah-t – talán már nem szeretőként, hanem szeretett barátnőként. Azonban egy ilyen elrendezés lehetetlen volt; egyik nő sem akarta. Elfride féltékenysége mozgósította összes antiszemita előítéletét. Arendt számára pedig a házassága egyszerűen a „csőcselék és az elit szövetsége” volt.

Azon a néhány órán, amelyet 1952 májusi látogatásán egyedül töltött Heideggerrel – ahogy Ettinger beszámol róla –, Arendt ismét elbűvölten hallgatta filozófusát, aki a „Mi a gondolkodás?” című előadásának néhány részletéről beszélgetett vele. Ilyen pillanatokban – ahogy Bluchernek írta – megvolt benne a „bizonyosság egy alapvetően jó természet felől … egy bizalomról, amely soha nem szűnik mélyen hatni rám (alig tudom másként leírni); és teljesen hiányzik – mihelyt kettesben vagyunk – mindaz, ami máskor olyan könnyen előtérbe kerül; és ott van az ő valódi tehetetlensége és védtelensége. Amíg dolgozni tud, nincs veszély; az egyetlen dolog, amitől félek, az ismétlődő depressziós időszakai. Próbálom megerősíteni őt a depresszió ellen. Talán emlékezni fog majd, amikor már nem leszek itt.”[555]

Arendt a „jobb Heidegger” őrangyalának szerepében látja magát. Segíteni akarja őt abban, hogy megőrizze termékenységét, és Heinrich Blücher támogatja ebben, amikor azt írja: „A ‘Mi a gondolkodás?’ az egyik legcsodálatosabb filozófiai kérdés Isten után. Szóval segíts neki feltenni ezt.”[556]

---

[554] H. Ott, Martin Heidegger, ford. A. Blunden, 137–138.

[555] E. Ettinger, Hannah Arendt–Martin Heidegger, 85–86.

[556] Uo. 86.

Arendt nemcsak segített Heideggernek feltenni a kérdéseit, hanem filozófiailag is válaszolt neki. Amikor 1960-ban megjelent fő filozófiai művének, *Az emberi állapot* (*Vita activa) német kiadása,* küldött egy példányt Heideggernek, *és Ettinger szerint mellékelt hozzá egy kísérőlevelet,* amelyben így fogalmazott: „A könyv közvetlenül az első marburgi napokból született, és szinte minden tekintetben Önnek köszönhet mindent."[557] Egy külön papírlapra, amelyet végül nem küldött el, és amelyet Ettinger fedezett fel, ezt írta:

> Re *Vita Activa*
> E könyv ajánlása elmaradt.
> Hogyan ajánlhatnám neked,
> hűséges barátomnak,
> akihez hű
> és hűtlen is maradtam,
> és mindkettőt szeretetből tettem.[558]

Milyen módon maradt Arendt filozófiailag „hűséges" a tanárához? Ő osztotta Heidegger forradalmi szakítását a hagyományos filozófiai gondolkodással. Ezért úgy véli, hogy az ember viszonya a világhoz nem elsősorban kognitív-elméleti, hanem gondoskodó és aktív, és hogy az ilyen cselekvés egyben megnyílás, az igazság megtörténése. Heideggernél, akárcsak Arendtnél, a nyitottság — amelyet Heidegger „tisztásnak" nevez — a *Dasein belső telosza.* Heidegger azonban, Arendttel ellentétben, megkülönbözteti ezt a nyitottságot a „nyilvánosságtól". A *Lét és idő* című művében kijelentette, hogy „a nyilvánosságban minden elhomályosul, és amit így eltakarunk, azt úgy adjuk tovább, mint valami mindenki számára ismerős és hozzáférhető dolgot" (SuZ, 127).[559] A nyilvánosságban a Létet rendszerint a „Man" uralja: „Mindenki a másik, és senki sem önmaga" (SuZ, 128).[560] Ezzel a nyilvánossággal szemben áll Heideggernél „a hitelesség."

Heideggerhez hasonlóan Hannah Arendtet is vezérli ez a nyitottság gondolata, de ő kész ezt a gondolatot a nyilvánosságban is megvalósulni látni. Ő nem az egyén önmagához való átalakított viszonyából – vagyis nem Heidegger „hitelességéből" – várja a nyitottságot, hanem a pluralitás tudatából, abból a felismerésből, hogy a világban-való-létünk azt jelenti, hogy egy világot osztunk meg a „sokakkal", és képesek vagyunk azt alakítani. Nyitottság csak ott létezik, ahol az emberi pluralitás tapasztalatát komolyan veszik. Minden olyan, állítólag hiteles gondolkodás, amely lebecsüli a sokaságot, nem fogadja el a pluralitás kihívását, amely az emberi lét elengedhetetlen része. Az ilyen gondolkodás, amely az embert nem többes számban, hanem egyes számban említi, Arendt szerint a filozófia árulása a politika ellen. Heideggerhez hasonlóan ő is az antik Görögország felé fordul, hogy bemutassa, mire gondol. Heideggernél ott van Platón barlanghasonlata; Arendtnek pedig Thuküdidész által feljegyzett képe a görög demokráciáról.

---

[557] Uo. 114.

[558] Uo.

[559] M. Heidegger, Lét és idő, ford. J. Macquarrie és E. Robinson, 165.

[560] Uo.

> Az ő örökké újrakezdődő beszélgetéseikben a görögök felfedezték, hogy a világ, amely mindannyiunk számára közös, végtelenül sokféle nézőpontból szemlélhető, és ezekhez a legkülönfélébb álláspontok kapcsolódnak… A görögök megtanulták megérteni – nem egymást különálló személyként, hanem ugyanazt a világot a másik nézőpontjából látni, és ugyanazt teljesen eltérő, gyakran ellentétes aspektusokban szemlélni. Thuküdidész beszédei, amelyekben a szembenálló felek álláspontjait és érdekeit magyarázza, ma is élő tanúbizonyságai ezen magyarázatok magas fokú tárgyilagosságának.[561]

Azt lehetne mondani, hogy Arendt rehabilitálja a barlang foglyainak „fecsegését" (Heidegger) Platón barlanghasonlatában. Platón tökéletes igazságának fénye vagy Heideggernek az „létezőtől" *(vom Seienden) a „létezőbbhöz" (dem Seien- deren)* való felemelkedése számára nem létezik. Számára csak egy közös világ perspektívái és az ezek sokféleségének kezelésére való eltérő képességek léteznek. Heideggernek a nyilvános „fecsegéssel" szembeni anatémájára utalva Arendt 1959-es Lessing-előadásában megjegyezte, hogy a világ embertelen maradna, „ha nem lenne benne folyamatos emberi beszéd."[562] Nem a hitelesség, hanem az „együtt másokkal való cselekvés virtuozitása"[563] – állítja –, adja meg a világnak azt a nyitottságot, amelyre Heidegger is törekszik.

Az igazság problémájával kapcsolatban Arendt is tanult Heideggertől, majd egy lépéssel tovább ment. Átvéve az igazság mint feltárultság (el-nem-rejtettség) fogalmát, nem úgy, mint Heidegger, elsősorban az ember és a dolgok viszonyában hagyja megtörténni az igazság eseményét, hanem az emberek közötti kapcsolatokban találja meg azt. Csak ott, az együtt élő emberek tragédiáiban és komédiáiban válik számára hihetővé az igazság mint feltárultság fogalma. Az igazság ősi színterei számára a társadalmi színtéren játszódnak: „A cselekvésben és a beszédben az emberek megmutatják, kik ők, aktívan feltárják egyedi személyes identitásukat, és így megjelennek az emberi világban."[564]

Mivel az emberi viselkedésnek színházi jellege van, az egész fenomenológiai világ színpaddá válhat. Csak azért, mert az embereknek megvan a maguk belépőjük, és képesek megmutatni önmagukat, nyerik azt a benyomást, hogy a dolgok a természetben sem különböznek, és hogy a természet is „meg akarja" mutatni magát. Még Platón felemelkedése a tiszta ideákhoz is ehhez a társasági belépés- és megjelenésjátékhoz kötődik, mert ezek az ideák is azt akarják, hogy lássák őket – a filozófus elméjének belső színpadán.

Az a „világ", amiről Arendt beszél, ez a színpadszerű, társadalmi, nyitott tér. A világ az emberek között nyílik meg; ezért nem úgy kell érteni, mint a dolgok, emberek és események összességét, hanem mint azt a helyet, ahol az emberek találkoznak egymással, ahol a dolgok megjelenhetnek előttük, és ahol végső soron olyasmi jön létre, ami több, mint az egyének tevékenységeinek puszta összege. Ezt a „közt" említi Arendt Heideggernek írt levelében is, amelyben arról tájékoztatja, hogy elküldi neki a *Vita activa című művét:* „Ha a köztünk lévő kapcsolatot nem sújtotta volna balsors – de én a köz-t értem, ami sem te, sem én nem vagyunk –,

---

561 Idézve J. A. Barash: „A 'nyilvános világ' értelmezése", 126. oldal.

562 H. Arendt, Emberek sötét időkben, 41.

563 H. Arendt, „Szabadság és politika," 681.

564 H. Arendt, Az emberi állapot, 179.

megkérdeztem volna, hogy neked ajánlhatom-e."[565] Arendt mindenesetre úgy érezte, hogy ebben a kapcsolatban csak két lehetőség volt: teljesen alárendelődni Heideggernek, vagy határozottan szembeszállni vele. Egy ilyen kapcsolatban a köztük lévő világ bizonyos értelemben elkerülhetetlenül lángokban emésztődött el. Nem maradt hely a szabad mozgásnak; túl sok maradt befejezetlenül, kimondatlanul, észrevétlenül.

Arendt *Az emberi állapot* című művében azt a kérdést vizsgálja, hogy ez a világ miként őrzi meg a „Köztes"-t, és hogyan pusztítható el az egyén életében és történelmi léptékben. Megkülönbözteti a „munkát", a „termelést" és a „cselekvést". Itt is Heideggerből indul ki, amikor az ő „világban-való-létét" egyfajta lépcsőfokká alakítja, amelyen keresztül az emberek mintegy kimunkálják magukat a nyitottság felé, ezáltal megteremtve a nyitottság előfeltételeit.

„A munka" – ahogy Hannah Arendt érti a kifejezést – csupán az élet biológiai fenntartását jelenti. Itt az ember a természet anyagcseréjét szervezi meg. A munka és a pihenés, a munka és a fogyasztás ritmikusan követik egymást; szigorúan véve nincs sem kezdetük, sem végük. Akárcsak a születés és a halál, a faj életciklusához tartoznak. A munkában az ember felhasználja a természetet, és a munkában feléli saját életét. Maradandó eredmények nem születnek. A munka szigorú értelemben véve nem „világteremtő".

A termelésnél másképp van. Ott olyan termékek jönnek létre kézművesek vagy művészek által, amelyek túlmutatnak az élethez szükséges dolgokon – olyan tárgyak, amelyek nem fogyaszthatók el azonnal. Eszközök, épületek, bútorok, műalkotások, mind olyanok, amelyeket generációkra terveztek. Minél inkább tartósságra terveztek egy tárgyat, annál „világibb" az a tevékenység, amely a létrehozására irányul. A termelés folyamata lineáris, egy külső célra irányul. Valami létrejön, felépül, elkészül, ami megőrzi a helyét a világban, és részévé válik annak a szilárd keretnek, amelyet az ember maga számára teremt, hogy abban támaszt, állandóságot és kapcsolatot találjon élete útjának bejárásához. Itt a mozgatórugó nem pusztán a létfenntartás szükséglete, hanem az igény, hogy a születés és halál közötti időleges létet tartóssággal, időn túlmutató elemmel ruházzuk fel.

Még hatásosabb, mint az alkotás, a cselekvés kiemeli az embert az ősi természeti életciklusokból. *A görög praxis – ahogyan Arisztotelész először meghatározta – különbözik a poiesis*-től, vagyis az alkotástól, mivel a cselekvés az emberi szabadság önkifejezése és önbemutatása. „A cselekvés és a beszéd során az emberek megmutatják, kik ők; aktívan feltárják egyedi személyes identitásukat, és így jelennek meg az emberi világban."[566]

Cselekvés közben az ember önmagát mutatja meg, felfedi, hogy kicsoda, és mit kíván tenni, illetve mivé szeretné formálni magát. A cselekvés mindaz, ami emberek között történik, kivéve ha közvetlenül a munkát vagy a termelést szolgálja. A cselekvés a világ színtere, ezért a cselekvés azon a szípadon zajlik, amely a világot jelképezi – a szerelem, a féltékenység, a politika, a háború, a beszélgetés, az oktatás, a barátság drámái. Az emberek csak azért képesek cselekedni, mert szabadok. A keresztbe futó és egymásba fonódó cselekedetek sokasága hozza létre az emberi valóság káoszát. Ezért létezik az emberi történelem, amely semmiféle logikát nem követ. A történelem sosem „termelődik", nem is „munkafolyamat"; valójában egyáltalán nem folyamat, hanem megszakításokkal tarkított eseménysor, amelyet a cselekvő emberek

---

[565] E. Ettinger, Hannah Arendt–Martin Heidegger, 114.

[566] H. Arendt, Az emberi állapot, 179.

vitatott sokfélesége okoz. Az emberek gépeket gyártanak és működtetnek, de sem az egyéni, sem a kollektív történelem nem gép, noha bőven akadtak próbálkozások, hogy azzá tegyék. Heidegger is, a „Lét történetével", engedett a kísértésnek, hogy valóságos logikát keressen a korszak zűrzavara mögött – erre utal Arendt posztumusz műve, ***A szellem élete*** *második kötetében.* Heidegger erőfeszítése közel viszi őt azokhoz a „hivatásos gondolkodókhoz", akik nem tudják elfogadni sem a szabadságot, sem annak „elkerülhetetlen véletlenszerűségét"[567], akik „nem hajlandók megfizetni a véletlenszerűség árát a kétséges spontaneitás ajándékáért."[568] Arendt írja, hogy a „természet szempontjából … a cselekvés az automatikus folyamatok nézőpontjából, amelyek mintha a világ menetét meghatároznák, csodának tűnik."[569] A cselekvés azt jelenti, hogy képesek vagyunk megragadni a kezdeményezést. *Az initium* a kezdet.

Arendt, aki túlélte a holokausztot, *Az emberi állapot* című művében kibontja a kezdés lehetőségének filozófiáját. Ez a filozófia különösen magán viseli Heidegger iránti szerelmének nyomait. Amikor ő Marburgban felmászott Arendt padlására, éppen azon dolgozott, hogy kidolgozza a „halál elővételezése" által elérhető hitelesség filozófiáját. Arendt, aki elkerülte a halált, szerelmesek kiegészítő módján felel erre: a kezdés lehetőségének filozófiájával. „A csoda, amely megmenti a világot, az emberi ügyek birodalmát a maga normális, 'természetes' pusztulásától, végső soron a születés ténye, amelyben a cselekvés ontológiailag gyökerezik. Más szavakkal: az új emberek születése és az új kezdet, a cselekvés, amelyre születésüknél fogva képesek."[570]

Ez a Heidegger halálfilozófiájára adott lenyűgöző válasz, ez a születésfilozófia, ismeri a szorongás hangulatát, de ismeri a világba érkezés ujjongását is. A kezdés képességének filozófiájából Arendt fejleszti ki demokráciafogalmát. A demokrácia biztosítja, hogy az együttlétben mindenkinek megmaradjon a lehetősége saját kezdetének színre vitelére; ez a nagy feladat megtanulni együtt élni az egyet nem értéssel. Mert ha a közös világban össze akarunk jönni vagy akár harmóniára törekedni, felfedezzük, hogy mindannyian más kezdetből jövünk, és teljesen más végpontra érkezünk. A demokrácia ezt azzal ismeri el, hogy készen áll arra, hogy a közös élet kérdéseinek megbeszélését minden alkalommal újrakezdje. Az ilyen új kezdetek – akár egyéni, akár kollektív – csak akkor lehetségesek, ha két dolog jelen van: az ígéret és a megbocsátás. Cselekedeteinkkel olyan folyamatokat indítunk el, amelyekért nem vállalhatunk teljes felelősséget; amit a világba helyezünk, az mindig visszavonhatatlan és ellenőrizhetetlen lesz. „Az irreverzibilitás alóli lehetséges megváltás – azért, mert nem tudjuk visszavonni azt, amit tettünk, noha nem tudhattuk, mit teszünk – a megbocsátás képességében rejlik. Az előreláthatatlanság, a jövő kaotikus bizonytalansága ellenszere az ígéretek megtételének és betartásának képességében található."[571]

Hannah Arendt megfogadta, hogy kitart Martin Heidegger mellett. Ezt csak azért tudta megtenni, mert volt ereje megbocsátani neki. Ő azonban újra és újra megnehezítette ezt számára.

---

[567] Uo. 198.

[568] Uo.

[569] Uo. 246.

[570] Uo. 247.

[571] Uo. 237.

1955-ös, következő németországi látogatásán nem találkozott vele. „Az, hogy nem megyek [Heideggerhez], számomra olyan, mintha hallgatólagos megállapodás lenne Heidegger és köztem” – írta Heinrich Blüchernek.[572] Arendtet meghívták, hogy bemutassa a totalitarizmusról szóló könyvét, amelyet épp akkoriban adtak ki Németországban. Addigra már híressé vált, és tisztában volt vele, hogy Heidegger azonnal észrevenné, ha abban a nagy felhajtásban nem tudná neki szentelni osztatlan figyelmét. Németországi útja valódi diadalmenet volt. Íme, egy büszke zsidó nő tért vissza, a század totalitárius kísértéseinek mérlegével és kemény ítéletekkel kora német mandarinjairól.

> Az önkényes elmerülés a természetfeletti pusztító erőkben úgy tűnt, mint a megváltás a társadalomban előre meghatározott funkciókkal való automatikus azonosulástól és azok teljes banalitásától, és ugyanakkor segített magának a működésnek az elpusztításában is. Ezek az emberek vonzódtak a totalitárius mozgalmak kifejezett aktivizmusához, ahhoz a különös és csak látszólag ellentmondásos ragaszkodásukhoz, amely egyszerre hirdette a puszta cselekvés elsődlegességét és a puszta szükségszerűség elsöprő erejét.[573]

Az efféle mondatok biztosan bántották Heideggert. Valószínűleg csak futólag pillantott bele a könyvbe, de a „csőcselék és az elit közötti ideiglenes szövetségről”[574] szóló részek annyi figyelmet keltettek a nyilvánosságban, hogy nem kerülhették el Heidegger figyelmét sem. Ami pedig a könyv alapvető érvelését illeti – a totalitárius rendszerek hasonlóságának és összehasonlíthatóságának tézisét –, ezt ő már a Nietzsche-előadások óta kész volt elfogadni. Mindazonáltal kellemetlenül érinthette az emlékeztetés, hogy a közvetlen háború utáni időszakban a nácizmus melletti kiállását azzal indokolta, hogy ezzel próbálta megmenteni a Nyugatot a kommunizmus veszélyétől. Elképzelhető tehát, hogy Arendt egyik oka, amiért ezúttal nem látogatta meg Heideggert, az volt, hogy haragos reakciót várt tőle a könyve miatt.

1951 nyarán – éppen most vett részt az Eichmann-peren, és a róla szóló könyvének megjelenése hatalmas botrányt váltott ki Amerikában, mivel bemutatta a zsidó szervezetek együttműködését a deportálásokban – Arendt ismét ellátogatott Németországba. Közben fő filozófiai műve, *Az emberi állapot,* már megjelent Németországban. Amikor Freiburgban megállt, ezt írta Jaspernek: „Írtam Heideggernek, hogy itt vagyok, és hogy ezen vagy azon az időponton elérhet. Nem keresett, ami nem igazán lepett meg, mivel azt sem tudtam, hogy egyáltalán a városban van-e” (BwAJ, 484). Ettinger szerint egy Kaiser nevű freiburgi jogászprofesszor meghívta egy összejövetelre, és Arendt kifejezte kívánságát, hogy találkozhasson Eugen Finkkel, egykori diákkori ismerősével. Fink azonban „nyers” módon visszautasította a meghívást. Az egész esetből Arendt arra következtetett, hogy Heidegger állt a háttérben – ő ösztönözte Finket a meghívás visszautasítására.

Három hónappal később írt Jaspersnek:

> Heidegger – a legidegesítőbb ügy … Az én magyarázatom … az, hogy tavaly télen először küldtem el neki az egyik könyvemet … Tudom, hogy nem bírja elviselni, ha a nevem nyilvánosan megjelenik, hogy könyveket írok, stb. Egész életemben, úgymond,

---

572 E. Ettinger, Hannah Arendt – Martin Heidegger, 193.

573 H. Arendt, A totalitarizmus gyökerei, 341.

574 Uo. 326.

> színleltem előtte, mindig úgy tettem, mintha mindez nem létezne, mintha, úgy is mondhatnám, hármat se tudnék számolni – kivéve persze, amikor az ő írásait értelmeztem; ebben a tekintetben mindig örült, hogy hármat tudok számolni, sőt néha talán négyig is. Most pedig hirtelen belefáradtam ebbe a színlelésbe, és így begyűjtöttem egy véres orrot. Egy pillanatra elég dühös voltam, de már nem. Sőt, hajlok arra, hogy úgy gondoljam, valahogy magamnak kerestem – egyszerre azért, mert színleltem, és azért is, mert hirtelen abbahagytam a játékot. (BwAJ, 494)

Öt év telt el, mire Heidegger ismét írt Hannah Arendtnek, jókívánságait küldve neki hatvanadik születésnapjára. Ettinger szerint a levélhez egy Todtnauberget ábrázoló képeslap és egy „Herbst" (Ősz) című vers volt mellékelve.

1966 elején Alexander Schwan *Politikai filozófia Heidegger gondolkodásában* című könyvének megjelenése alkalmat adott a *Der Spiegel* egyik cikkére Heidegger nemzetiszocializmusáról. Ez lett a tárgya Hannah Arendt és Karl Jaspers levelezésének. Arendt azt gyanította, hogy a „Wiesengrund-Adorno-féle emberek" voltak „a háttérben mozgatók" (BwAJ, 670), és Karl Jaspers megvédte Heideggert azzal a *Spiegel-ben felvetett gyanúval szemben*, miszerint Heidegger azért hagyta volna abba a látogatásait, mert Jaspersnek zsidó felesége volt. „A tény az, hogy Gertrud és én egyszerűen egyre érdektelenebbé váltunk számára" – írta Jaspers Arendtnek 1966. március 9-én. „Heidegger nem tervezte, hogy megszakítja velünk a kapcsolatot. Csak így alakult. Én magam sem döntöttem úgy 1945 után, hogy soha többé nem találkozom vele, egyszerűen így jött ki, nem szándékosan. De úgy tűnik, van ebben egyfajta analógia a szándékolatlanságban" (BwAJ, 665–666).

Ugyanakkor Jaspers még nem végzett Heideggerrel. Karl Jaspers halála után három évvel a jegyzeteit készen találták az asztalán. Azonban már hosszú ideje szó sem volt folyamatos levelezésről, nemhogy személyes találkozóról, az 1949-es és 1950-es rövid kapcsolatfelújításuk óta.

Jaspers volt az, aki ismét visszahúzódott – különösen Heidegger 1950. március 7-i levelét követően. Ez nem sokkal Arendt első látogatása után történt. Arendt bátorította Heideggert, hogy legyen őszinte Jaspersszel szemben, és Heidegger erre írt neki: „Az oka annak, hogy 1933 után nem látogattam meg az otthonodat, nem az volt, hogy egy zsidó nő élt ott, hanem egyszerűen azért, mert szégyelltem magam" (BwHJ, 196). Jaspers rövid válaszában megköszönte neki a „feltétlen kijelentését", de ezután két évig hallgatott. Amikor végül 1952. július 24-én írt neki, nyilvánvalóvá vált, hogy nem bízott Heidegger orákulumszerű hangnemében. Heidegger azt írta, hogy „a gonosz oka" még nem ért véget, és hogy ebben a „hontalanságban" egy „eljövetel" van kibontakozóban, „amelynek legtávolabbi sejtéseit talán még megtapasztalhatjuk egy lágy morajban, és amit meg kell ragadnunk, hogy megmentsük a jövő számára" (BwHJ, 202–203). Jaspers ezt válaszolta: „Vajon nem készíti-e elő ismét a talajt a totalitarizmus győzelméhez az a filozófia, amely a leveledben ilyen kifejezésekben sejt és költ, s amely a szörnyűségek látomását kelti fel azáltal, hogy elszakad a valóságtól?" Heidegger „eljövetelére" pedig megjegyezte: „Ez, amennyire látom, puszta álmodozás, egy hosszú álomsorozat része, amely… fél évszázadon át megtévesztett bennünket" (BwHJ, 210).

E levél után Jaspers és Heidegger csak többé-kevésbé terjedelmes születésnapi üdvözleteket váltottak. 1956-ban Jaspers a következő mondatokat olvasta egy *Zur Seinsfrage című esszében,* Heidegger Ernst Jüngernek szánt születésnapi tisztelgésében: „Aki ma úgy hiszi, hogy

világosabban átlátja és követni tudja a metafizikai kérdésfelvetést annak teljes jellegében és történetében, annak, miközben ilyen boldogan és felsőbbrendű módon halad világos terekben, egy napon fel kell tennie magának a kérdést, honnan merítette a fényt a tisztább látáshoz" (W, 410). Jaspers feljegyezte: „A választott nyelvi fordulatokból sajnos kétségtelen, hogy engem ért… Itt kezdődik egy rosszindulat, amellyel nem kívánok tovább foglalkozni."[575] Amikor Hannah Arendt abban az évben Németországba látogatott, Jaspers egyfajta „általános megbeszélésre" vonta be őt Heideggerről. Jaspers – mint Arendt Blüchernek jelezte – gyakorlatilag „ultimátumot adott nekem Heideggerrel kapcsolatban". Megkövetelte, hogy szakítsa meg a kapcsolatot vele. „Dühbe gurultam, és közöltem vele, hogy nem fogadok el semmiféle ultimátumot."[576]

Heidegger nem hagyott hátra jegyzeteket Jaspersről. A kettejük kapcsolatában Heidegger volt az, akit udvaroltak. Jaspers filozófiai karizmát érzett Heideggerben, amely újra és újra lenyűgözte őt. Heidegger részéről nem volt ilyen reakció Jaspers iránt. És mégis Heidegger volt az, aki az 1920-as évek elején „fegyvertársakról" beszélt, az akadémiai filozófia elleni lázadás értelmében, a létezés nevében. És Heidegger volt az is, aki először beszélt barátságról és még szeretetről is. „1923 szeptembere óta úgy élek veled, hogy azt feltételezem, a barátom vagy. Ez a szeretetben való mindent hordozó hit" (1924. április 17., BwHJ, 46). Mindketten keresték ezt a barátságot, mégis alig olvasták egymás írásait. Az egyetlen könyv Jaspers tollából, amelyet Heidegger alaposan tanulmányozott egy recenzióhoz, a *Psychology of an Ideology volt.* Jaspers azonban alig reagált a recenzióra. Őt inkább a Heideggerrel való beszélgetés érdekelte, mint az írásai. Gyakran, amikor olvasta, a margóra ilyen megjegyzéseket írt: „Nem értem őt." 1950-ben Jaspers feljegyezte Lowith egy mondatát, amellyel egyetértett: „Valójában senki sem tudja majd állítani, hogy valóban megértette, mi az a Lét, az a titok, amiről Heidegger beszél."[577]

Fő művében, *a Filozófia című,* 1932-ben megjelent munkájában Jaspers – Heideggerhez hasonlóan – a „lét keresését" jelölte meg a filozófia legfontosabb feladataként. Ám valószínűleg másféle létet keresett, vagy inkább más módon próbálta megtalálni. Jaspers számára a lét az a „mindent magába foglaló", amely csak a szabadság mozgásában, a transzcendenciában tapasztalható meg. Filozófiai gondolkodással közvetlenül nem lehet elérni.

Egy 1965-ös keltezésű feljegyzésben Jaspers szembeállítja saját álláspontját Heideggerével. Ez egy egész élet vitájának tömör eredménye: „H: Maga a gondolkodás a Lét – a körüljárás és rámutatás anélkül, hogy valaha is elérnénk. J: A gondolkodásnak egzisztenciális jelentősége van – amit a meditáló ember belső cselekvésében bemutat (ideiglenesen kifejez), és a gyakorlati életben megvalósít – anélkül, hogy ez a filozófiai munkában megtörténhetne."[578] Heidegger is észrevette ezt a különbséget, és 1936–37 telén tartott Nietzsche-előadásaiban így fogalmazta meg (bár ezek a részek nem kerültek be az előadássorozat Jaspers életében megjelent nyomtatott kiadásába). Jaspers számára – érvelt – a filozófia alapvetően „illúzió az emberi személyiség

---

[575] J. Jaspers, Jegyzetek Martin Heideggerről, 82

[576] E. Ettinger, Hannah Arendt – Martin Heidegger, 109.

[577] Idézve K. Jaspers: Jegyzetek Martin Heideggerről, 189.

[578] Uo. 194.

erkölcsi felvilágosítása céljából." Jaspers „már nem" vette komolyan a filozófiai tudást. Számára a filozófia „az emberi lét moralizáló pszichológiájává" vált (GA 43,26).

Jaspers gyanította, hogy Heidegger gondolkodás túlértékelése összefüggött azzal a ténnyel, hogy – tudományellenes polémiai ellenére – valójában soha nem távolodott el igazán a „tudományos filozófia" eszméjétől. Túl nagy jelentőséget tulajdonított a fogalmak szigorúságának és a pusztán kitalált, mesterséges gondolati építménynek. Jaspers a *Lét és idő* című művet is ilyen mesterségesen felépítettnek találta. Heidegger késői írásaiban Jaspers radikális szakítást figyelt meg a „tudományossággal", ugyanakkor azonban a másik végletet is: a nyelv emancipációját. A nyelv önmagával foglalkozott, és így művészi teljesítménnyé vált, vagy pedig a Lét kinyilatkoztatásaként jelent meg, és így varázslattá változott. Jaspers szkeptikus maradt Heidegger nyelvfilozófiájával szemben. Számára a nyelv nem volt a Lét otthona, mert a „Lét", mint az „egészben-létező", nem fért bele semmilyen burokba, még a nyelv tágas burkába sem. Egy Heideggerhez írt levelében Jaspers ezt írta: „Bizonyára a nyelvet, mint kommunikációt, magában a valóságban kell megőrizni, cselekvés, jelenlét és szeretet által" (1949. július 10., BwHJ, 1179.).

Jaspers, akinek számára a filozófia akkor érte el célját, amikor a lét belső cselekvésévé vált, Heideggerben világos szándékot figyelt meg, hogy a filozófiát „művé" tegye. Minden mű hangsúlyozza a határvonalat az élet többi részétől. Jaspers számára nyilvánvaló volt, hogy az ő saját filozófiája ebben az értelemben nem zárkózott be egy műbe, és ezt a filozófia számára nyereségnek tekintette. Heideggerről ebben az összefüggésben megjegyezte: „Kezdettől fogva ez egy kifejezetten filozófiai mű, amely megőrzi nyelvi aktusát és témáját, mint valami meghatározottat, elhatárolva azt az élet többi részétől… Az én utamnak van valami határtalan jellege… Gondolkodásmódjában nincs elválasztás a mindennapi gondolkodástól és filozofálástól, az emelvényről tartott előadás és az élő beszélgetés között."[579]

És mégis, a kritika és a távolságtartás ellenére Jaspers kitartott amellett a nézet mellett, hogy egy „filozófiailag szegény világban" Heidegger „egyedülálló alak" volt. Heideggerről szóló utolsó feljegyzésében, ekkor már idős emberként, Jaspers ezt írta:

> A kor filozófusai mindig fenn, a hegyekben találkoztak, egy széles, sziklás fennsíkon. Onnan le lehet tekinteni a hófödte hegyekre, s még lejjebb az emberek lakta völgyekbe, és minden irányban az ég alatt a távoli horizontig. A nap és a csillagok ott fényesebben ragyognak, mint bárhol máshol. A levegő olyan tiszta, hogy elnyel minden homályt, olyan hűvös, hogy nem engedi felszállni a füstöt, oly ragyogó, hogy a gondolat a végtelen terekbe emelkedik. A feljutás nem nehéz. A sok ösvényen járó mászónak csak elhatároznia kell, hogy újra meg újra elhagyja otthonát egy időre, hogy ezen a magasságon átélhesse azt, ami valóban van. Ott a filozófusok meglepő, könyörtelen küzdelmet folytatnak. Hatalmak ragadják el őket, amelyek az emberi gondolatokon keresztül viaskodnak egymással… Úgy tűnik, ma már nincs ott senki, akivel találkozni lehetne. Nekem azonban úgy rémlett, mintha a végtelen spekulációkban hiába keresve embereket, akik fontosnak gondolhatnák őket, csak egyet találtam volna, és senki mást. Ő azonban az udvarias ellenségem volt. Mert az erők, amelyeket szolgáltunk, összeegyeztethetetlenek voltak. Hamarosan úgy tűnt, egymással sem tudunk beszélni. Az

[579] K. Jaspers, Jegyzetek Martin Heideggerről, 140.

öröm fájdalommá vált, különös, reménytelen fájdalommá, mintha karnyújtásnyira levő lehetőséget mulasztottunk volna el. Így jártam Heideggerrel.[580]

[580] Uo. 264.

23

HEIDEGGER EGYÉB NYILVÁNOSSÁGA

Amikor az 1950-es évek elején Heidegger visszahelyezését mint rendes nyugalmazott professzort a freiburgi egyetemen (tanítási engedéllyel) tárgyalták, egyesek nemcsak politikai fenntartásaiknak adtak hangot, hanem valójában azt is megkérdőjelezték, hogy Heidegger talán nem csupán egy „divatfilozófus" vagy akár szélhámos volna-e. Vajon – kérdezték – még mindig tiszteletre méltó tudósként számít-e? Még mindig megvolt-e benne a megfelelő akadémiai aura? Történetek keringtek arról, hogy Heidegger előadásokat tartott a divatos Bühlerhöhe szanatóriumban egy exkluzív hölgy- és úrközönségnek, vagy hajóbrókereknek, kereskedőknek és kapitányoknak a Club zu Bremenben.

Valójában, miközben még mindig el volt tiltva az egyetemtől, Heidegger új közönséget keresett. A Brémával való kapcsolat az 1930-as évek eleje óta fennállt, Heinrich Wiegand Petzet révén, aki egy brémai patríciuscsalád sarja és későbbi kultúrtörténész volt. Petzet Heidegger tanítványa volt, és élete végéig csodálója maradt. Ebben a körben, egy félprivát keretben tartotta meg Heidegger a „Az igazság lényege" című előadását. Barátság alakult ki a Petzet családdal. Heinrich Wiegand Petzet apja gazdag hajóügynök volt, és Heidegger többször vendégeskedett a család bajorországi, Ickingben található nyári rezidenciáján. A háború elején néhány kéziratát is ott tárolta. 1949 késő őszén Heidegger meghívást kapott Brémába. Első előadássorozata, „Einblick in Das Was Ist" (Betekintés abba, ami van) címmel – melynek egyes előadásai a „Das Ding" (A dolog), „Das Gestell" (A keret), „Die Gefahr" (A veszély), „Die Kehre" (A fordulat) címeket viselték – 1949. december 1-jén és 2-án hangzott el az Új Városháza Kandallótermében. Tisztelő közönség gyűlt össze, és az eseményt a polgármester nyitotta meg. Heidegger így kezdte: „Tizenkilenc évvel ezelőtt tartottam itt egy előadást, amelyben akkor olyan dolgokat mondtam, amelyeket csak most kezdenek lassan megérteni és hatni. Akkor kockázatot vállaltam – és ma is kockázatot vállalok!"[581]

A Hanza-patríciusok csoportja, amely meghívta Heideggert, szintén át volt itatva annak büszke tudatával, hogy valami kockázatot vállaltak. Hiszen hivatalosan Heidegger még mindig tanítási tilalom alatt állt. Ezek az emberek tehát elhatározták, hogy szembeszállnak azzal, amit igazságtalanságnak és diszkriminációnak láttak, és hogy szabad városban szabad szólást biztosítanak neki. Ez az előadássorozat volt az első abból a nyolc további előadásból, amelyet Heidegger az 1950-es években Brémában tartott. Gottfried Benn, a német költő, 1953-ban megkérdezte barátját, F. W. Oelzétől, hogy mi köti ennyire Heideggert Brémához. Oelze, aki brémai felsőosztálybeli lévén bizonyára ismerte az okot, így felelt: „Heidegger kötődését Brémához azzal magyarázom, hogy itt – és talán csak itt – olyan társadalmi osztállyal találta magát szemben, amely az egyetemi városokban, közigazgatási központokban vagy a Bühler Hőhén nem létezik ilyen tömör többségben: ipari kapitányok, tengerentúli szakértők, hajózási

[581] Idézve H. W. Petzet: Egy csillagon járni, 62. oldal.

társaságok és hajógyárak igazgatói, mind olyan emberek, akik számára egy híres gondolkodó vagy mesebeli lény, vagy félisten."[582]

Heidegger jól érezte magát abban a *magas polgári* környezetben, amely a liberális konzervativizmushoz tartozott. Az üzletemberek, akik szilárd középosztálybeli neveltetéssel rendelkeztek, többnyire a bölcsészettudományok területén, érintetlenek maradtak az akadémiai doktrínáktól. Számukra a filozófia egyfajta világi vallásosság volt, amelyet a háború utáni felfordulások idején nagyon is szükségesnek tartottak, még ha részleteiben nem is értették igazán. Talán épp emiatt volt szükséges. A tiszteletreméltó érthetetlenség – hát nem mindig is ez volt a magasabb dolgok ismérve? A meghívás Brémába olyan emberektől érkezett, akik egzotikus filozófiai világba tett kirándulásokkal kívánták igazolni saját helyzetüket. Hogy Heideggert nemigen értették meg, azt még Petzet is megerősítette, aki igyekezett hidat építeni szülőföldje közege és az általa csodált filozófus között. Heidegger ezt a fórumot választotta, ahol „szabad levegőt" érzett, késői filozófiájának kísérleti projektjéhez. Brémában mutatta be először nehéz és különös elmélkedéseit a *Gestellről* (keret), az *Einblickről és Einblitzről* (belátás és felvillanás), valamint „a föld és ég, az isteni és a halandó négyszeresének tükörjátékáról." Néhány nappal az első előadás után Egon Vietta által közölt beszámoló kijelentette, hogy a város büszke lehet arra, hogy Heidegger idejött, hogy „itt kockáztassa meg gondolkodásának eddigi legmerészebb kijelentését."[583]

Heidegger talált még egy fórumot – a Bühlhöhei gyógyfürdőt, magasan Baden-Baden fölött, az Északi Fekete-erdő hegyei között. Gerhard Stroomann orvos alapította ezt a szanatóriumot az 1920-as évek elején, egy szecessziós épületben, amely eredetileg kaszinónak adott otthont. Stroomann olyan orvostípus volt, akiről Thomas Mann a *Varázshegy* Behrens figuráját mintázta: dinamikus, tekintélyt parancsoló, a gyógyfürdői orvos karizmájával rendelkező ember, aki tehetős, egész Európából érkező pácienseinek olyan kezelést írt elő, amely a „kreatív elmékkel" való találkozás terápiás hatásán alapult. A kreatív elméket a legkényelmesebben nemcsak a meghívott előadók, hanem a páciensek között is meg lehetett találni. Ernst Toller, Heinrich Mann és Karl Kerényi is kezeltette itt magát, és mindenki, aki számított az 1920-as és 1930-as évek szellemi világában, meghívást kapott. Ezt a tradíciót Stroomann a háború után is feleleventette. 1949-ben elindította az úgynevezett szerdai esti előadásokat, amelyek 1957-ig folytatódtak. A hallgatóság létszáma nőtt, a sajtó figyelme élénkült, ahogy a kor „nagy szellemi problémáit" vitatták meg. Tudósok, művészek és politikusok tartottak előadásokat és vettek részt beszélgetésekben azokkal, akik magukat elitnek tekintették. Ha volt a '50-es években kiemelkedő helye az „autenticitás zsargonjának", az a Bühlhöhe volt. Ez Stroomann Heidegger-előadásairól készített feljegyzéseiből is kiderül: „Heidegger … négy előadást tartott a Bühlhöhén – és minden alkalommal az a teljesen kivételes izgalom született meg, amely előadását, szónoki fellépését kísérte, mint senki másét … De ki tudna elzárkózni gondolkodásának és tudásának kitörő erejétől, amely minden új szóban kreatívan tükröződik, jelezve, hogy még mindig vannak felfedezetlen források?"[584] Heidegger eseményei „ünnephez hasonlítottak, belső ragyogás. A

---

[582] Idézve G. Benn: Levelek F. W. Oelzéhez, 2. kötet, 342. oldal.

[583] H. W. Petzet, Egy csillaghoz menni, 62.

[584] Idézve: uo., 71.

szavak elnémulnak. De amikor a vita elkezdődik, akkor ez a legfőbb felelősség és egyben a végső veszély is." A Bühlhöhe hallgatóságát, amely vállalta ezt a legfőbb felelősséget és végső veszélyt, Baden-Baden legelőkelőbb nyugdíjas polgárai, ipari vezetők, bankárok, feleségek, rangidős köztisztviselők, politikusok, külföldi méltóságok és néhány szerényen öltözött diák alkották. Itt tartott Heidegger előadásokat, és az afgán kulturális miniszterrel az absztrakt művészetről és az *einräumen* (engedni, elismerni) ige jelentéséről beszélgetett. Más alkalommal a téma a költészet és a ritmus volt. Heidegger kifejtette, hogy az életben és a költészetben a ritmus „a honnan és a hová játéka". A hallgatóság értetlenül állt; magyarázatot követeltek. Egy durva hang közbevágott: „Miért kell mindent mindig elmagyarázni?" Mire Heidegger így felelt: „Ez tévedés – minket itt nem a magyarázat érdekel, hanem a tisztázás!"[585] A beszélgetés egy ideig hullámzott, majd elapadt. Ekkor megszólalt egy hang: „Hogy egy kicsit felélénküljünk, nem szólalna meg egy hölgy?" Egy pillanatnyi zavar után Stroomann titkárnője sietett a segítségére. Felidézte, hogy van egy indiai közmondás: „Aki érti a rezgés titkát, mindent ért." Egy másik hölgy egyetértett: a költő maga nem idézheti meg az isteni megjelenést, de szövi a fátylat, amely mögött sejthető. Most ismét felélénkült a terem, mert a megjegyzést tevő hölgy meglehetősen vonzó volt. „Létezhetünk műalkotások nélkül?" – kérdezte valaki. „Nagyon is jól elvagyok műalkotások nélkül" – kiáltotta másvalaki. Egy harmadik így szólt: „Összehangolódni és beilleszkedni egy ritmusba" – ahogy az előbb javasolták – tiszta dadaizmus; az embernek csak hablatyolnia kellene. Derültséggel és bosszankodással vegyes zűrzavar támadt. Ezután következett a következő előadás: Gustaf Gründgens és Elisabeth Flickenschildt lépett a színpadra, hogy előadjanak egy jelenetet „A modern színház szelleme" címmel. Heidegger a bemutató végét meg sem várva elhagyta a termet.[586]

Az 1950-es évek végén a szerdai esték egy másnapi matinéval zárultak. Egy alkalommal Heidegger már távozott, de a bátyja még maradt. Egy hölgy, aki feltehetően azt hitte, hogy Fritz maga Martin, meg szerette volna tudni Heidegger véleményét Mao Ce-tungról. A ravasz testvér így felelt: „Mao Ce a Lao-ce *Gestell-je.*"

Ez a párbeszéd abban az időben zajlott, amikor Heidegger *Gestell kifejezése,* mint a technológiai világ megnevezése, Németországban kezdett elterjedni. Heidegger először Brémában használta, de hírnevét az 1953-as, a Bajor Szépművészeti Akadémián tartott előadásának, a „Die Frage nach der Technik" (A technika kérdése) köszönhette.

A Bajor Akadémia az 1950-es évek eleje óta hívta meg Heideggert előadásokat tartani. Kezdetben ezek a meghívások meglehetősen ellentmondásosak voltak Münchenben. A Bajor Tartományi Gyűlésben vita is folyt, amely során Hundhammer miniszter bírálta az akadémiát, amiért lehetővé tette, hogy Heidegger, „az egykori náci rezsim támogatója"[587] beszéljen. Miközben a diákok Bécsből, Frankfurtból és Hamburgból utaztak Münchenbe, hogy Heideggert hallgassák, a Kant Társaság, nyilvánvalóan tagjai örök üdvösségéért aggódva, ellen-előadást hirdetett ugyanarra az estére. Heidegger majdnem lemondta ezt az első müncheni előadást 1950 nyarán. Táviratban kérték tőle az előadás címét. Egy írásbeli félreértés folytán a „Vortragstitel"

---

[585] Uo., 72 és következő oldalak.

[586] Uo.

[587] Uo. 78.

(előadás címe) „Vortragsstil”-lé (előadás stílusa) változott. Heidegger úgy érezte, gyerekként kezelik, akitől megfelelő stílust várnak el. Felháborodva írta Petzetnek: „A pohár most már majdnem tele van… Függetlenül ettől az egész ügylettől, még azt sem bízzák rám, hogy valami igazán lényegeset mondjak az Akadémiának. Ilyen soha nem történt velem az egész Hitler-időszak alatt.”[588] Amikor a félreértés tisztázódott, Heidegger beleegyezett, hogy Münchenbe jöjjön. De Petzetnek azt mondta: „Ez továbbra is kétértelmű ügy, és a nélkülözhetetlen tiszteletadás a *Gestell*-nek.”[589] Az előadás estéjén valósággal megrohamozták a termet. A meghívott vendégeket beszorították a hívatlanok, akik felcipelt székeken, a lépcsőkön, az ablakpárkányokon, fülkékben és a folyosókon zsúfolódtak. Heidegger „A dolog”-ról beszélt. Újra szóba került a világ „négyzete”, de amikor Heidegger a „menny és föld, az isteni és a halandó tükörképéről” kezdett beszélni, ez már túl sok volt az akkori államtitkárnak, aki felháborodva távozott, és csak nehezen tudta átverekedni magát a tömegen. Ez 1950 nyarán történt. Három évvel később következett „A technika kérdése” című előadás. Az estére összegyűlt az 1950-es évek teljes müncheni értelmisége; jelen volt Hans Carossa, Friedrich Georg Jünger, Werner Heisenberg, Ernst Jünger, José Ortega y Gasset. Valószínűleg ez volt Heidegger legnagyobb sikere a háború utáni Németországban. Amikor Heidegger a ma már híres mondattal fejezte be: „A kérdezés a gondolkodás jámborsága”, nem néma áhítat következett, hanem álló ováció. Heidegger előadását filozófiai bel canto áriaként értékelték, és a jelenlévők azért tapsoltak, mert elérte azokat a magas hangokat, amelyeket az emberek az 1950-es években hallani szerettek.

Heidegger a technológiáról alkotott gondolataival korának addigra már nem túl titkos aggodalmait érintette meg. Nem ő volt az egyetlen, aki ezt megtette. A hidegháború időszakában, amely azt sugallta, hogy a politika az ember igazi sorsa, egyre többen kezdték bírálni a politikára való rögzülést mint önámítást, és azt állították, hogy a technológia valójában a mi sorsunkká vált – olyan sorssá, amelyet már nem tudunk politikai eszközökkel irányítani, vagy legalábbis nem, ha továbbra is ragaszkodunk a politika hagyományos fogalmaihoz, legyen szó akár a „tervezésről”, akár a „piacról”. A németeknek a náci bűnökhöz fűződő általános bűnrészességgel kapcsolatos „gyászképtelensége”, amelyet később a Mitscherlich házaspár sajnált, talán létezett az 1950-es években; a múlt borzalmai talán el lettek nyomva; mégis, a gazdasági csoda és az újjáépítési lendület ellenére egyértelműen volt egy nyugtalanság a technológiai világ jövőjével kapcsolatban. Számtalan protestáns akadémiai konferenciát tartottak, a nyugtalanság áthatotta a politikusok vasárnapi beszédeit, a folyóiratok hosszasan tárgyalták a témát. Közvetlenül megnyilvánult a „Harc az atomi halál ellen” mozgalomban. Fontos könyvek jelentek meg a témában. Kafka háború utáni első újraértelmezése művét a technológia és az irányított világ metafizikai kritikájaként látta. Günther Anders 1951-ben szerzett hírnevet *Kafka, Pro és Kontra című esszéjével,* amely Kafkát úgy mutatta be, mint szerzőt, akit megrémített az „objektivált világ felsőbbrendű ereje”, és aki ezt a rémületét „szent” rettegéssé alakította – egy misztikus a technológia korában. Aldous Huxley *Szép új világ* című regénye 1953-ban jelent meg németül, és az 1950-es évek egyik bestsellerévé vált. A regény riasztó jövőképet rajzolt: egy olyan világot, ahol az embereket már a kémcsőben programozzák boldogságukra és hivatásukra, egy világot,

[588] Uo. 77.

[589] Uo. 75.

amelynek többé nincs sorsa, és amely teljesen politikamentesen, pusztán a technológia révén olvad egybe egy totalitárius rendszerbe. Alfred Weber *A harmadik vagy negyedik ember* című könyve ugyanabban az évben jelent meg. Azért keltett nagy figyelmet, mert szilárd szociológiai és kulturfilozófiai nyelvezettel írt le egy rémisztő víziót a robotok technikai civilizációjáról. Ráadásul az olvasónak azt az érzést adta, hogy korszakos határvonal tanúi vagyunk, az emberiség történetének harmadik nagy cezúrájánál. Először volt a neandervölgyi ember, majd a horda és a törzsi társadalom primitív embere, végül a magas kultúrájú ember, aki a Nyugaton megalkotta a technológiát. Ám e technológiai civilizáció közepette az emberiség – Weber szerint – ismét visszafelé fejlődik érzelmileg és szellemileg. Ami velünk történik, nem kevesebb, mint egy mutáció szociogenezise. Végül kétféle ember marad – a robotszerű agyállatok és az új primitívek, akik az ember alkotta világban úgy mozognak, mintha dzsungelben járnának: gátlástalanul, gyanútlanul, ám mégis félve. Az efféle víziók borzongást keltettek az olvasókban, miközben szórakoztató értékkel is bírtak.

Ugyanabban az évben, 1953-ban, megjelent Friedrich Georg Jünger *Die Perfektion der Technik* (A technika tökéletessége) című műve is. Jünger az 1930-as években dolgozta ki elméletét, válaszul testvére, Ernst Jünger 1932-es nagy esszéjére, a *Der Arbeiter* (*A munkás*) című írásra. Ernst Jünger abban a tételt fogalmazta meg, hogy amíg a technológiai világ idegen, külső erőként jelenik meg, addig nem valósulhat meg, ahogyan az ember belső „technologizálása" sem. Ernst Jünger egy „új emberiségről" álmodott, amely a „munkás alakjában" ölt testet. Ez az ember természetes módon mozog a „fény jeges geometriájának" és a „túlhevült fém fehér izzásának"[590] tájaiban. Gyorsan, hidegvérrel, pontosan és rugalmasan reagál; képes alkalmazkodni a technológiai ritmusokhoz. Mégis ura marad a gépnek, mert belső „technicitással" rendelkezik. Könnyedén bánik a technológiával, ahogyan Nietzsche elképzelte a „szabad embert", aki „erényeit eszközökként" kezeli, működteti, le- és visszacsatolja őket, ahogy akarja és ahogy céljainak megfelel. Az ilyen emberek, Jünger szerint, már nem fogják veszteségnek érezni, ha „az utolsó meghittségmaradványok" is eltűnnek, és az ember úgy járhatja be életterét, mintha „vulkáni vidékeken vagy elnéptelenedett holdtájakon"[591] haladna. Egy kalandvágyó szív, amely a hideget keresi.

El fogunk pusztulni abban a hidegben – feleli Friedrich Georg Jünger a testvérének, aki mellesleg már nem a technológia apologétái, hanem a „erdőjárók", a disszidensek közé tartozik. Friedrich Georg Jünger fő tézise az, hogy a technológia már nem pusztán „eszköz"; nem csupán olyan instrumentum, amelyet a modern ember céljaira használhat. Mert – érvel – a technológia már belülről átalakította az embert, így azok a célok, amelyeket kitűzhet maga elé, eleve technológiailag meghatározottak. A szükségletek előállítása az ipari termelés része. A látás, hallás, beszéd, a testtartások és reakciók, az idő és tér tapasztalata – mindez az autó, a film és a rádió hatására alapvetően megváltozott. E folyamat dinamikája nem hagy semmilyen technológián túli „túlvilágot". A technológiai civilizáció fő jellemzője nem az ember ember általi kizsákmányolása, hanem a föld gigantikus kizsákmányolása. Az iparosodás felkutatja a természettörténet során felhalmozódott energiamennyiséget, elfogyasztja, és ezzel együtt elszenvedi az entrópia sorsát. „A technológia általában és az általa kidolgozott univerzális

---

[590] E. Jünger, A munkás, 173.

[591] Uo.

munkaterv, amely a technikai tökéletességet célozza, egy egyetemes géphez kapcsolódik, és ezért ugyanúgy alá van vetve a termodinamika törvényeinek, mint bármely más gép."[592] Mindent hozzáférhetővé téve, semmit sem ismerve el érinthetetlennek vagy szentnek, a technológia elpusztítja azt a bolygói talajt, amelyen nyugszik. Eddig a talaj még eltart minket, eddig a világ lakosságának egy része még élvezi a civilizációs kényelem előnyeit, ezért tűnik úgy, hogy a „technológia tökéletességéért" fizetett ár még elfogadható. De ez illúzió – mondja Friedrich Georg Jünger: „Nem a kezdet, hanem a vég viseli a terhet."[593]

Ezeket a technológia kritikusaiból érkező vészjósló próféciákat mások gúnyosan fogadták. „A technológia rémületkabinetjében" – ez volt a címe egy cikknek a *DerMonat-ban,* amely azt fejtette ki, hogy a „gonosz" nem magában a technológiában rejlik, hanem az emberben. A technológia nem lehet „gonosz" – mondta az író –, csak az a cél, amelyre alkalmazzák. Kerülni kell a technológia démonizálását, és inkább alaposabban meg kell vizsgálni a „démonizálás technikáját"[594]! „A mai technológiától való félelem a középkori boszorkánymánia ismétlése, magasabb intellektuális szinten és szublimált formában."[595] A technológia kritikája – érveltek az antikritikusok – nem fogadta el a kor kihívását, és nem volt hajlandó a technológiához méltó etoszt kialakítani. Ha rendelkeznénk ilyen etosszal, nem kellene félnünk a technológiától. Az antikritikusok szóvivője Max Bense volt.

> Egy világot hoztunk létre, és egy rendkívül hosszú hagyomány igazolja e világ eredetét értelmünk legkorábbi törekvéseitől kezdve. Mégis, ma képtelenek vagyunk ezt a világot elméletileg, szellemileg, intellektuálisan vagy racionálisan irányítani. Hiányzik a hozzá tartozó elmélet, és ezzel együtt a technológiai ethosz világossága, más szóval annak lehetősége, hogy megfelelő erkölcsi ítéleteket hozzunk ebben a világban… Lehet, hogy még mindig tökéletesítjük ezt a világot, de képtelenek vagyunk tökéletessé tenni ennek a világnak az emberét. Ez a mi technológiai létünk nyomasztó helyzete.[596]

Ez az „eltérés" az ember és az általa teremtett technológiai világ között, amelyre Bense rámutatott, később „Prométheuszi szégyen" néven vált ismertté Gunther Anders 1956-os *Az ember elavultsága című könyvében.* Az ember szégyent érez saját termékei előtt, amelyek tökéletesebbek és hatékonyabbak nála. A nukleáris bomba esetében például már képtelen elképzelni az általa létrehozott dolog következményeit. A technológiáról való gondolkodás központi kérdése tehát ez: vajon az embernek – ahogy Bense követeli – alkalmazkodnia kell a technológiához, vagy – ahogy Friedrich Georg Jünger és Gunther Anders sürgeti – a technológiát kell visszafogni az emberi léptékhez?

Mostanra nyilvánvaló, hogy Heidegger 1953-as technológiai előadása nem volt magányos kirándulás ezen a területen. Csupán megszólalt egy vitában, amely már javában zajlott. Azáltal,

---

[592] F. G. Jünger, A technika tökéletessége, 354. [Fordítói megjegyzés: Ennek a műnek az angol kiadása, The Failure of Technology: Perfection without Purpose (ford. F. D. Wieck), úgy tűnik, jelentősen rövidített változat, és nem tartalmazza az idézett részt.]

[593] Uo., 157; lásd még a 12. jegyzetet fentebb.

[594] J. G. Leithauser, „A technika rémkabinettjében," 475.

[595] Uo. 478.

[596] M. Bense, Technikai létezés, 202.

hogy eltávolodott a technológia „instrumentális” felfogásától, és a technológiát a modern világban-való-lét alapvető sajátosságaként értelmezte, semmi újat nem mondott Friedrich Georg Jüngerhez (és később Günther Andershez) képest. Jünger és Anders egyaránt szándékosan homályban hagyták annak a folyamatnak az eredetét, amely az emberi világot technológiai univerzummá alakította. Heidegger viszont fényt akar deríteni erre a kérdésre. Tézisét először az 1930-as évek filozófiájában fogalmazta meg, különösen *Zeit des Weltbildes* (A világkép kora) című esszéjében. A technológia eredete – mondja – abban rejlik, ahogyan a természethez viszonyulunk: hagyjuk-e, hogy magától feltáruljon – ahogy az ókori görög *alétheia* gondolatában –, vagy inkább kihívjuk, hogy megmutatkozzon. Heidegger szerint a technológia egy „feltárás módja” *(Entbergen)* (TK, 16). Ez a feltárás, amely az egész modern technológiát áthatja, „a kihívás értelmében vett szembeszegülés jellegével bír” (TK, 16). A „kihívás” központi fogalma köré csoportosítja Heidegger a technológiai felhatalmazás különböző módjait. Ennek ellentéte a „létrehozás” (TK, 17), amely a felbukkanás megengedésének értelemében áll. Michelangelo mondta, hogy a szobor már ott szunnyadt a kőben; csupán fel kellett szabadítani. Ez nagyjából illusztrálja azt, amit Heidegger a létrehozás és a hagyás-felbukkani alatt ért.

Ez a két attitűd a természettel szemben – a kihívás és a hagyás, hogy kibontakozzon – lenyűgözően jellemezve volt abban az előadásban, amelyet Heidegger nem sokkal korábban tartott, „Was heisst Denken?” (Mi az, amit gondolkodásnak nevezünk?) címmel. Az ember egy virágzó fa előtt áll. Csak egy tudományosan őrizetlen és gyakorlatilag „érdektelen” pillanatban fogja helyesen megtapasztalni a virágzását. Tudományos szempontból ezt az élményt naivnak tekintve el fogjuk engedni. Heidegger azonban azt mondja: „ami elsőként és végső soron számít, az nem az, hogy elengedjük a virágzó fát, hanem hogy egyszer hagyjuk állni ott, ahol áll. Miért mondjuk, hogy ’végső soron’? Mert a mai napig a gondolkodás soha nem hagyta a fát ott állni, ahol áll” (WHD, 38).[597] Ezért nem hagyjuk a természetet kibontakozni, hanem kihívjuk és megragadjuk oly módon, hogy „kvantifikálható módon jelenjen meg, és információs rendszerként meghatározható maradjon” (TK, 22).

A *Herausfordern* (kihívás) után a második központi fogalom a *Bestellen* (biztosítás, rendelés). Amit biztosítottak, az *Bestand-dá* (készlet, állomány) válik. Egy híd összeköti a folyó két partját, és azzal a gesztussal, hogy áthajlik fölötte, tiszteletben tartja a folyót. Hagyja, hogy legyen. Egy vízerőmű ezzel szemben, amelynek érdekében a folyót elterelik vagy kiegyenesítik, a folyót készletté alakítja. Nem a vízerőmű épül bele a folyóba, hanem a folyó „épül bele a vízerőműbe” (TK, 15). Hogy bemutassa, milyen „hatalmas” dolog történik itt, Heidegger szembeállítja a vízerőműbe épített Rajnát és Hölderlin azonos című himnuszának Rajnáját. De ellenvetésként felhozható, hogy a Rajna továbbra is folyó marad a tájban. Talán. De hogyan marad meg? „Nem másként, mint mint egy biztosított *(bestellbar) látványosság, amelyet egy turistacsoport vizsgál meg, akiket egy üdülőipari vállalkozás küldött (bestellt) oda*” (TK, 16).

A technikai beavatkozás a természetet valós vagy potenciális készletté *(Bestand) alakítja.* És hogy ez ne omoljon a fejünkre, a készletet számítás és tervezés révén kell biztosítani. A technológia további technológiát követel. A technológia következményei csak technológiai eszközökkel uralhatók. A természet kihívást kapott, és most folytatást követel – a pusztulás veszélye árán. Így zárul be a gyűrű a Lét elfelejtésének ördögi körében. Kihívás, készlet, a

[597] M. Heidegger, Mi a gondolkodás? ford. F.D. Wieck és J. G. Gray, 44.

készlet biztosítása – ezt az entitást nevezi Heidegger *Gestell-nek* (keretnek), ez a tudományos-technikai civilizáció korszaka, amelyben minden mindennel összekapcsolódik a kibernetikai pozitív visszacsatolás módján. „Az ipari társadalom a saját főzetében való elzáródás alapján létezik" (TK, 19).

A *Gestell* valami ember által létrehozott, de elveszítettük a szabadságunkat vele kapcsolatban. A *Gestell a „végzetünkké" vált. Ami ebben annyira veszélyes, hogy a Gestell*-ben való élet egy dimenzióssá fenyeget válni, alternatívák nélkülivé, és kitörlődik az emléke egy másféle világ-élménynek és világban-lakásnak. Az emberiséget fenyegető veszély nem csupán a potenciálisan halálos hatású gépekből és technológiai berendezésekből fakad. A valódi fenyegetés már érintette az embert a természetében. A *Gestell uralma magában hordozza annak kockázatát, hogy az ember megtagadtatik eredeti, védtelen állapotától*, és így megfosztatik egy eredetibb igazság bátorításától (TK, 28).

Mostanra már ismerős számunkra Heidegger „eredetibb igazsága". Ez a szabad, hagyó, hogy-létezzen pillantás igazsága a dolgokra. Hagyjuk a fát virágozni, vagy megtaláljuk a kiutat Platón barlangjából, hogy a nap alatt, a Lét nyílt tisztásán az „létező" még „létezőbbé" válhasson – az igazság pánikszerű déli órája. Ez annak a várakozása, hogy ha másként kérdeznénk, a természet talán másként felelne. A *Humanizmus kérdéséről című írásában* Heidegger azt mondta: „Elképzelhető, hogy a természet pontosan azon az oldalon rejti el lényegét, amelyet az ember technikai hatalom-megragadása felé fordít" (HK, 16).

Azonban Heidegger nem elégszik meg azzal a nézettel, hogy a „kontemplatív" gondolkodás itt-ott meghagyja azokat a virágzó fákat, vagy hogy a világban-való-lét egy másfajta módja a gondolatban megtörténhet. Ő a gondolkodásában bekövetkező szemléletváltást a történelembe vetíti. A filozófus elméjében végbemenő fordulat feltevéssé válik a történelemben bekövetkező fordulatról. Ünnepi előadásához Heidegger ezért megfelelő befejezést talál, amely komoly, de egyben felemelő érzéssel bocsátja el a hallgatóságot. Heidegger idézi Hölderlint: „De ahol veszély fenyeget, / Ott nő az is, ami megment tőle."[598]

Mondani sem kell, bármely gondolkodás, amely a *Gestell* végzetes összefüggésével foglalkozik, már pusztán ezzel a ténnyel egy lépéssel tovább jut; megnyit egy szabad teret, amelyben lehetővé válik látni, mi történik. Ebben az értelemben van egy „fordulat" a gondolkodásban. Ez a *Gelassenheit* (nyugalom) attitűdje, amelyet Heidegger egy 1955-ös messkirchi előadásában így ír le: „Hagyjuk, hogy a technikai eszközök belépjenek mindennapi életünkbe, és ezzel egy időben kívül is hagyjuk őket, azaz békén hagyjuk, mint olyan dolgokat, amelyek semmi abszolútak nincsenek, hanem valami magasabbtól függenek. Ezt a technológiához való viszonyulást, amely egyszerre fejezi ki az 'igent' és a 'nemet', egy régi szóval – a dolgok iránti elengedettségnek – nevezném" (G, 23).[599] Ugyanakkor ez a „dolgok iránti elengedettség", mint a gondolkodásban bekövetkező fordulat, nem teszi valószínűvé a történelemben bekövetkező tényleges fordulatot.

Heidegger ezt a hihetőség hiányának vádját úgy utasítaná el, hogy rámutat: a „hihetőség" a technológiailag kalkuláló gondolkodás kategóriája; aki „hihetőségekben" gondolkodik, az a *Gestell*-ben marad, miközben megpróbál belőle menekülni. Heidegger számára egyszerűen nincs

---

[598] F. Hölderlin, Versek és töredékek, fordította M. Hamburger, 463.

[599] M. Heidegger, A gondolkodásról szóló értekezés, ford. J. M. Anderson és E. H. Freund, 54.

„megvalósítható” megoldás a technológia problémájára. „Semmilyen emberi számítás és cselekvés nem képes önmagában, pusztán önmagán keresztül fordulatot hozni a világ jelenlegi állapotában; már csak azért sem, mert az emberi viszonyok e világállapot által formáltak, és annak kiszolgáltatottak. Hogyan is remélhetné, hogy uralni tudja azt?” (1963. december 24., BwHK, 59). A fordulat történelmi eseményként fog bekövetkezni, vagy egyáltalán nem fog bekövetkezni. Ez az esemény azonban előrevetíti árnyékát – a szemlélődő gondolkodásba. Az igazi „fordulatra” érvényes, amit Szent Pál mondott Krisztus visszatéréséről – tolvajként érkezik az éjszakában. „A veszély fordulása hirtelen történik. A fordulatban a Lét lényegének tisztása hirtelen feltárul. A hirtelen tisztulás a felvillanás” (TK, 43).

Ezek egy jövőbeli sors álmai. A helyzet egészen más, amikor Heidegger hagyja, hogy ezek az álmok befolyásolják a saját sorsát, és végül útnak indul oda, ahol az álmai találhatók: egyszerre az ősi múltban és – még mindig – a jelenben.

Hosszú habozás után – Medard Boss, Erhart Kastner és Jean Beaufret évek óta bátorították – Martin Heidegger 1962-ben útra kel Görögországba, feleségével együtt, aki ajándékként adta neki az utat. Amit ott keresett, azt többször is kinyilvánította, legutóbb a technológiáról szóló előadásában: „A nyugati sors kezdetén a művészetek Görögországban érték el azt a legnagyobb *Entbergen-t*, amely megadatott nekik. Elhozták az istenek jelenlétét, elhozták az isteni és emberi sors közötti párbeszéd ragyogó fényét” (TK, 34).

Az 1955-re tervezték először a görögországi utazást, Erhart Kastner társaságában, akivel Heidegger a müncheni technológiai előadáson ismerkedett meg, és akivel azóta barátságot kötött. Az utolsó pillanatban, amikor a hajó- és vonatjegyek már megérkeztek, Heidegger lemondta az utat. Öt évvel később megismétlődött a helyzet: a térképeket már tanulmányozták, az útvonalat kijelölték, amikor Heidegger ismét visszalépett. Kastnernek ezt írta: „Valószínűleg így is marad – bizonyos dolgokat gondolhatok Görögországról anélkül, hogy látnám az országot. Most arról kell gondoskodnom, hogy ami a belső szemem előtt áll, megfelelő nyelven maradjon meg. A szükséges összpontosítást leginkább otthon találom meg” (1960. február 21., BwHK, 43). Két évvel később Heidegger végre készen állt, hogy átlépje az „álomküszöböt” (Erhart Kastner) és útnak induljon. Utazási jegyzeteit, *Aufenthalte* (Tartózkodások) címmel, felesége hetvenedik születésnapjára ajánlotta.

Egy hideg, esős napon Velencében, mielőtt a Görögországba tartó hajóra szállt volna, újra kételyek gyötörték: vajon „amit az istenek menedékföldjének tulajdonítanak, nem csupán képzelgés-e, és nem bizonyul-e gondolkodásának útja tévútnak” (A, 3). Heidegger tisztában volt vele, hogy sok forog kockán. Vajon Görögország ugyanúgy fogadja-e, mint ez a Velence, amely most már csak egy halott „történelmi tárgy” és a „turistaipar zsákmánya”? A második éjszaka után megpillantották Korfu szigetét, az ókori Kephalléniát. Ez lenne a phaiákok földje? A felső fedélzeten Heidegger újraolvasta az *Odüsszeia* hatodik könyvét, és nem talált összhangot. A feltételezett világ nem jelent meg. Minden sokkal inkább egy olasz tájra hasonlított. Ithaka, Odüsszeusz otthona, hasonlóképp nem hatotta meg. Heidegger eltűnődött, vajon az „eredeti görög” keresése-e a megfelelő módja Görögország felfedezésének; nem rontja-e el a „közvetlen tapasztalatot” (A, 5)? A part közelében horgonyt vetettek egy napsütéses tavaszi reggelen, és busszal utaztak Olümpiába. Egy jelentéktelen falu volt; az út mentén félig kész amerikai turistahotelek sorakoztak. Heidegger a legrosszabbra készült. Vajon saját „képzelete önkényessége” lesz-e minden, ami Görögországból számára megmarad (A, 8)? De végül az

olümpiai romok mezején a fülemülék reggeli éneke, az „oszlopok lekaszált és szétszórt dobjai" mégis megőrizték „tartó magasságukat." Lassan mégis átjárta őt ez a világ. Délben a fák alatt, a fűben pihentek, mély csendben. Rájött, hogy a látogatás még sikeres lehet – „Pan órájának halvány sejtése." A következő állomás Mükéné környéke volt. Úgy tűnt, mint „egy egyedülálló stadion, amely ünnepi játékokra hív" (A, 12). Egy dombon három oszlop állt, ami egykor Zeusz temploma volt, „a táj tágasságában, mint egy líra három húrja, amelyen a szél talán halandók számára hallhatatlanul panaszdalokat játszik. Az istenek menekülésének visszhangjai" (A, 12).

Heidegger kezdett elmerülni a saját elemében. Hajójuk elérte Kis-Ázsia partjainál a görög szigeteket. Ott volt Rodosz, a rózsák szigete. Heidegger nem szállt partra; „az összpontosítás az újra átgondolásba követeli a maga adóját" (A, 16). A görög elemnek meg kellett küzdenie az ázsiaival; teljesen lefoglalták a korabeli konfliktusok. És mi, ma, a technológia kihívásával nézünk szembe. Tanulni a görögöktől – nem azt jelentette-e, hogy saját kihívásainkkal nézünk szembe? A görögök „emlékezete" nem egy „világon kívüli foglalatosság" volt-e, amely valójában elárulta a görög szellemet annak nyitottságában a jelen felé? „Legalábbis úgy tűnik" – írta (A, 16). E szavakkal Heidegger egyelőre lezárta elmélkedését. Közben a hajó lehorgonyzott Délosz szigete előtt. A sziget neve mindent elárult – „nyilvánvalót, láthatót" jelentett (A, 19). Ragyogó nap volt; a parton asszonyok színes szőtt és hímzett holmikat kínáltak eladásra – „vidám látvány". Egyébként a sziget szinte teljesen elhagyatott volt, de tele ősi templomok és épületek romjaival. „Egy korábbi kezdet elrejtettsége szólt mindenből." Benőtt sziklán, kőtörmelékeken át kapaszkodtak fel a Kynthosz szaggatott csúcsára az erős szélben. Most jött el a nagy pillanat. A hegyek, az ég, a tenger, a környező szigetek mind „felemelkednek", megmutatják magukat a fényben. „Mi az, ami megjelenik bennük? Hová intenek minket?" Beleintenek minket a láthatóság ünnepébe, miközben „okozzák, hogy ami valamiképp jelen van, előtűnjön és láthatóvá váljon" (A, 21). Délosz dombjain, a nyílt tenger és a szétszórt szigetek panorámájával, Heidegger megünnepli érkezését az Ígéret Földjére. Miért éppen Délosz? Elbeszéléseiből csak sejthetjük, miért emeli ki ezt a helyet. Talán csak a név varázsa miatt, vagy Heidegger egyszerűen nem tud más magyarázatot adni? Óvatosan szól az isteni jelenlétről, de egyben visszafogja magát; kerülni akarta a „homályos panteizmust". Heidegger visszanyúl megszokott, az igazság eseményére vonatkozó formuláihoz, most nem korábbi gondolatokat ismételve, hanem arra a helyre utalva, amelynek ezeket a gondolatokat köszönhette. Nem akarta „egyszerű elbeszélésben rögzíteni, amit látott" (A, 5), hanem a következő szavakkal fejezte ki eksztatikus boldogságát: „A látszólag csak elképzelt beteljesedett, megtelve jelenléttel, azzal, ami a görögöknek egykor, megvilágosodva, a Jelenvalólétet *(Anwesen) adta*" (A, 21).

Az utazás Athénba folytatódott, fel az Akropoliszra kora reggel, mielőtt megérkeztek volna a turistahordák, majd tovább Delphibe, amelynek szent kerületét ellepték az emberek, akik ahelyett, hogy „a gondolkodás ünnepét" (A, 32) élték volna át, szüntelenül fényképeztek. Elveszítették az emlékezetüket – írta –, azt a képességet, hogy „emlékezzenek."

Delos élménye maradt a felejthetetlen csúcspont. Hat hónappal később Heidegger Freiburgból írt Erhart Kastnernek: „Gyakran 'vagyok' a szigeten. Mégis alig létezik erre megfelelő szó." Ami megmaradt, az „a tiszta jelenlét meglepő pillanatának" emléke volt (1962. augusztus 23., BwHK, 51).

Ez volt Heidegger első látogatása álmai helyén. Később továbbiak követték – 1964-ben, 1966-ban és 1967-ben.

Körülbelül ugyanebben az időben Heidegger felfedezte Provence-ot is, második Görögországát. 1955-ben, egy Cerisy-la-Salle-ban, Normandiában tartott konferenciát követően Jean Beaufret bemutatta őt a francia költőnek, René Charnak. Az ismeretség hamar barátsággá mélyült egy olyan emberrel, aki nemcsak költőként, hanem ellenállási vezetőként is híres volt. Heidegger szerint Char versei „a kimondhatatlanba tett bravúros utazások" voltak, ugyanakkor mindig a költő szeretett szülőföldjét, Provence-ot keresték. Char meghívta Heideggert Le Thor-i házába, a Vaucluse vidéken. Beaufret megszervezte, hogy Heidegger látogatása kapcsolódjon egy kis szemináriumhoz, amelyen néhány barát és Beaufret legközelebbi tanítványai vettek részt, köztük Fedier és Vazin, akik később a *Lét és idő francia fordítói lettek.* Ezek a szemináriumok, amelyekre 1966-ban, 1968-ban és 1969-ben került sor, szigorú rituálévá alakultak. Reggelente a résztvevők a ház előtti platánfák alatt ültek, és a kabócák kíséretében beszélgettek Hérakleitoszról vagy Hegel kijelentéséről: „Egy szakadt harisnya jobb, mint egy foltozott"; „nem annyira az öntudat"; a görög végzetfogalomról; vagy – 1969-ben – Marx tizenegyedik Feuerbach-tézisének mondatáról: „A filozófusok a világot különbözőképpen csak értelmezték. A feladat az, hogy megváltoztassuk." Azon a bizonyos reggelen, a fák táncoló árnyékában mindenki egyetértett: úgy kell értelmezni a világot, hogy újra megszépíthessük. Feljegyzések készültek, még ha a mistral néha el is sodorta a lapokat. Mindig visszaszerezték őket, majd közösen szerkesztették. Az egyik feljegyzés így kezdődik: „Itt, az olajfák alatt, amelyek a lejtőn kapaszkodnak előttünk, egészen le a síkságig, ahol a távolban, még láthatatlanul, a Rhône folyik, újra kezdjük a 2. töredékkel [Hérakleitosztól]. Mögöttünk fekszik a delphoi hegytömb. Ez a Rebanque tája. Aki ide eljut, az istenek vendége" (VS, 13).

Délutánonként kirándulásokat tettek a környéken: Avignonba, a Vaucluse szőlőskertjeihez, és mindenekelőtt Cézanne Mont Sainte-Victoire hegyéhez. Heidegger imádta azt a sétát a Bibemus kőfejtőhöz, ahol egy kanyar után feltárult a Mont Sainte-Victoire teljes tömbje. Ez volt Cézanne ösvénye – mondta Heidegger –, és ez az út „a maga módján, az elejétől a végéig megfelel az én gondolkodásom útjának."[600] Egy sziklán ülve, a heggyel szemben, Heidegger hosszú ideig elnézett maga elé. Cézanne egyszer azt mondta erről a helyről: „a világ egyensúlyának pillanata." Természetesen eszükbe jutott a történet Szókratészről, aki órákon át mozdulatlanul, elmélyülten gondolkodott. Esténként ismét René Charral ültek össze, akiről Heidegger azt állította, hogy beszédében, viselkedésében és otthonában az ókori Görögország elevenedik meg újra. Char pedig Heidegger számára ismét kinyitotta az emberek szemét a költészet lényegére, amely nem más, mint „a világ a legszebb helyén." Amikor Heidegger távozott, Char mindig karjait telepakolta növényekkel – levendulával és zsályával a kertjéből, kakukkfűvel és a vidék fűszernövényeivel –, valamint olívaolajjal és mézzel.

„Valóban lehetetlen visszaadni azoknak a ragyogó napoknak a hangulatát" – írta egyik barátjuk. „A résztvevők visszafogott tisztelete és hódolata Heidegger iránt – mindannyiukat mélyen áthatotta e forradalmi gondolkodás történelmi jelentősége; ugyanakkor a tanárral való közvetlen, oldott kapcsolat is jellemezte ezeket a napokat – egy szóval: a déli fény, vagyis azoknak a felejthetetlen napoknak a kiegyensúlyozott derűje" (VS, 147).

Az 1960-as évek második fele volt Heidegger zollikoni szemináriumainak legtermékenyebb és legintenzívebb időszaka is, amelyeket Medard Boss otthonában tartottak. Ezeken orvosok és

---

[600] Idézve H. W. Petzet: Egy csillag felé, 151. oldal.

pszichoterapeuták vettek részt, Boss tanítványai és munkatársai, aki a zürichi egyetem pszichiátriai klinikáján, a Burghölzlin tanított – azon a helyen, ahol korábban Carl Jung dolgozott. A háború idején Medard Boss egy svájci hegyi alakulatnál szolgált zászlóalj-orvosként. Akkoriban kevés dolga akadt, és unalmában elolvasta a *Lét és idő című művet.* Fokozatosan rájött, hogy ez a mű olyan „alapvetően új, soha nem hallott meglátásokat tartalmaz az emberi létezésről és a világáról" (ZS, 8), amelyeket a pszichoterápiában is lehetne hasznosítani. 1947-ben írta első levelét Heideggernek, aki udvariasan válaszolt, és egy „kis csomag csokoládét" kért. 1949-ben Medard Boss először látogatta meg Todtnaubergot. Levélbarátságuk hamar valódi barátsággá érett. Martin Heidegger nagy reményeket fűzött ahhoz, hogy kapcsolatot alakít ki egy olyan orvossal, aki látszólag megérti a gondolkodását. „Látta a lehetőséget" – számol be Medard Boss –, „hogy filozófiai meglátásai ne ragadjanak bent a filozófusok dolgozószobáiban, hanem sokkal több ember javát szolgálják, különösen azokét, akiknek segítségre van szükségük" (ZS, 10).

A szemináriumok sorozata 1959-ben kezdődött és 1969-ben ért véget. Eleinte a résztvevőknek az volt a benyomásuk, hogy „egy marslakó először találkozik egy csoport földi lakóval, és próbál kommunikálni velük" (ZS, 12). Türelmesen, újra és újra elölről kezdve Heidegger kifejtette alapelvét, miszerint a *Dasein* a világ felé való nyitottságot jelenti. Az első szemináriumon félköröket rajzolt a táblára, hogy szemléltetni tudja a világhoz való elsődleges nyitottságot. Heidegger először próbálta megérthetővé tenni a lelki zavarokat a *Dasein elemzésének alapfogalmai segítségével, ahogyan azt a Lét és idő című művében kifejtette.* Orvosi kórelőzményeket vitattak meg. A fő kérdés az volt, hogy milyen mértékben sérül a világ felé való nyitott kapcsolat egy pszichiátriai betegnél. A világ felé való nyitottság azt jelentette, hogy az ember „fenntartja" a jelent, anélkül hogy a jövőbe vagy a múltba menekülne. Heidegger kritizálta a freudi pszichoanalízist, mert az szerinte mesterkélt elméleteivel még nehezebbé teszi ezt a jelenhez való viszonyt. A világ felé való nyitottság ugyanakkor azt is jelentette, hogy megőrizhető az a tér, amelyben az emberek és a dolgok megjelenhetnek. A mániás depressziósok például nem ismerik ezt a szabad, nyitott találkozást; ők sem a tárgyakat, sem az embertársaikat nem tudják ott hagyni, ahol tér-idő értelemben lenniük kellene. Vagy túl távol vannak tőlük, vagy túl közel; vagy felfalják őket, vagy ők maguk lesznek felfalva – vagy eltűnnek egy hatalmas ürességben, egyszerre belsőben és külsőben. Amit a világ mond a mániás depresszióban szenvedőnek, azt ő többé nem képes meghallani vagy megtartani. A dolgokhoz vagy emberekhez való távolságot megőrző közelség többé már nem lehetséges. Hiányzik az a higgadtság, amely hagyja önmagát és embertársát lenni. Heidegger újra és újra hangsúlyozta, hogy a legtöbb mentális betegség úgy érthető meg, mint a „létben levés" zavara, a legszó szerinti értelemben – annak a nyitott világhoz való kapcsolatnak a „fenntartására" való képtelenség. Heidegger számára nincs törés betegség és normalitás között. Egyik pillanatban mániás depresszióról vagy melankóliáról beszélt, néhány mondattal később pedig már Descartes-nál és a modern kor általános „világsötétedésénél" járt. A mániás ember viselkedése, aki úgy látja a világot, mint valamit, amit meg kell ragadni, le kell győzni és fel kell falni, Heidegger számára a normális kortárs hatalomakarás kóros mértékű felerősítése volt. A Zollikon-szemináriumokon mindig jelen volt a két kérdés: az egyének mentális betegsége és a modern civilizáció patológiája. Az egyén zavarodottságában Heidegger felismerte a modern kor őrületét.

Heidegger barátra talált Medard Bossban, de nem használta őt terapeutaként. Ennek ellenére bizalmába avatta, és elmondta neki, hogy állítása szerint egyetlen, gyakran visszatérő álma van. Azt álmodta, hogy újra le kell tennie az érettségi vizsgát, ugyanazokkal a tanárokkal, mint régen. „Ez a sztereotip álom határozottan véget ért” – jelenti Boss –, „amikor [Heidegger] éber gondolkodásban képes volt megtapasztalni a 'Létet' a 'megjelenés' fényében” (25,308).

24

ADORNO ÉS HEIDEGGER: AZ AUTENTIKUSSÁG ZSARGONJÁTÓL AZ 1960-AS ÉVEK AUTENTIKUS ZSARGONJÁIG

1965-ben egy mára legendássá vált rádiós beszélgetés zajlott le két ellenfél között, amelyben az egyik a Nagy Inkvizítor szerepét vállalta magára, a másik pedig az emberiség barátjáét. A Nagy Inkvizítor Arnold Gehlen volt; ellenfele Theodor Adorno.

> *Gehlen:* Adorno úr, természetesen itt ismét az emancipáció problémájával szembesülünk. Ön valóban úgy gondolja, hogy az alapvető problémák terhe, a kiterjedt reflexió, az életben elkövetett hibák, amelyek mély és tartós következményekkel járnak – mindez, amin mi keresztülmentünk, mert megpróbáltunk szabadon úszni ezekből –, szóval tényleg úgy gondolja, hogy mindezt elvárhatjuk mindenkitől? Nagyon érdekelne a véleménye erről.
> *Adorno:* Egyszerű választ tudok adni: Igen! Nekem különleges elképzelésem van az objektív boldogságról és az objektív kétségbeesésről, és azt mondanám, hogy ameddig az emberektől elveszik a problémáikat, ameddig nem várják el tőlük a teljes felelősségvállalást és az önrendelkezést, addig a jólétük és a boldogságuk ebben a világban csupán illúzió marad. És ez olyan illúzió lesz, amely egy nap szét fog pattanni. És amikor szétpattan, annak borzalmas következményei lesznek.[601]

Gehlen azzal válaszolt, hogy ez szép gondolat, de sajnos csak egy utópikus antropológiában érvényes. Adorno erre azt felelte, hogy az ember felmentés iránti igénye nem, ahogy Gehlen állítja, antropológiai természetes állandó, hanem válasz a feszültségekre, amelyeket az emberek saját társadalmi intézményeikkel magukra rónak. Hogy elkerüljék ezeket a feszültségeket, ahhoz a hatalomhoz menekülnek, amelyik éppen azokat a sérelmeket okozza, amelyeket szenvednek. Ezt a „támadóval való azonosulást" meg kellett törni. Gehlen válasza, amellyel lezárta a vitát, így hangzott: „Adorno úr, … bár úgy érzem, hogy bizonyos mélyen fekvő premisszákban egyetértünk, az a benyomásom, hogy veszélyes – és önnek van egy ilyen hajlama –, ha az embereket elégedetlenné tesszük azzal a kevéssel is, ami még megmaradt számukra az egész katasztrofális helyzetből."[602]

Az Egész hamis – ezt az álláspontot mindketten osztják. És ez Heidegger álláspontja is. Gehlen szerint a legjobb dolog az, ha segítünk az embereknek folytatni a dolgukat, védve minden kritikától és ellenvetéstől, és megkíméljük őket attól a reflexiós erőfeszítéstől, amely csupán szembesítené őket az Egész katasztrofális állapotával. Adorno viszont azt mondja: nem így, a felszabadítás nevében bátorítanunk kell őket a reflexióra, hogy ráébredjenek, mennyire rossz a helyzetük. Gehlen, aki nem lát semmilyen megvalósítható alternatívát a tényleges állapothoz képest, megkímélné az embereket a reflexiótól, míg Adorno úgy véli, hogy elbírják azt, még ha

---

[601] Idézve R. Wiggershaus: A Frankfurti Iskola, 588–589.

[602] Uo.

csupán finom, törékeny ígéretekkel is emlékeztetheti őket a megváltásra, olyan ígéretekre, amelyek a gyermekkori élményekben, a költészetben, a zenében és a *bukás pillanatának metafizikájában őrződnek meg.*

Ami jelentős, hogy olyan filozófusok, mint Gehlen, Adorno és mások, egyetértenek abban, hogy a helyzet összességében katasztrofális. Mégis, ennek a katasztrófának nincs riasztó jellege. Ezzel együtt lehet élni. Adorno szerint ennek következménye, hogy az emberek kétszeresen elidegenednek – elidegenedettek, és elvesztették minden tudatosságukat saját elidegenedésükről. Gehlen számára a civilizáció amúgy sem más, mint katasztrófa nyugalmi állapotban. Heidegger számára pedig a *Gestell egy végzet*, amellyel az ember képtelen megbirkózni. A technológiai világ alapvető problémái nem oldhatók meg technológiával. *Csak egy Isten menthet meg minket – mondja* Heidegger.

A rossz kilátások hegycsúcsain tanyázó Kasszandrák egymáshoz kiáltanak, és borús meglátásaikat cserélik a síkságok fölött, ahol a hatékonyság és a „Csak így tovább" uralkodik. Az 1950-es évek és a korai 1960-as évek olyan katasztrófadiskurzust hoztak létre, amely békésen együtt él az újjáépítési lelkesedéssel, az önelégült jóléttel, a kis dolgok és a rövid távú optimizmussal. A kultúra kritikusaiként a virágzó Szövetségi Köztársaság vidám nyüzsgéséhez borongós, moll hangnemű kíséretet adnak.

Mindannyian, mindegyikük más-más módon, részt vesznek abban a csínytevésben, amit kritizálnak. Gehlen technológiai eszközökkel akarja megvédeni a társadalmat az értelmiségiektől. Adorno a kapitalista elidegenedés rémképét festi le, és hogy visszaszerezze a Társadalomkutatási Intézet megbecsülését, a Mannesmann vállalatnál vizsgálja a munkakörnyezetet annak vezetősége megbízásából. Heidegger felemelő beszéddel utasítja el a technológia ellen szóló felemelő beszédet.

Heidegger, korának kritikusa, hasonló sorsra jutott, mint Adorno – művészi orákulumként hallgatták. Nem a tudományos akadémiák, hanem a képzőművészeti akadémiák udvaroltak Heideggernek, ahogyan hamarosan Adornónak is udvarolni fognak. Az alapvető kritika, amely nem kívánt politikai lenni, és amely tartózkodott a vallásosságtól, elkerülhetetlenül az esztétikai síkon talált befogadásra. Amikor a Berlini Képzőművészeti Akadémia 1957-ben Heidegger megválasztásáról tárgyalt, a nagy többség egyetértett Gertrud von le Forttal, amikor azt mondta, hogy Heidegger műveit „nagy költészetként" kell olvasni (idézi: BwHK, 32). Ez a fajta visszhang nem volt kellemetlen Heidegger számára, mert számára a gondolkodás és a költészet egyre közelebb került egymáshoz, és együtt távolították el őt a napi viszályoktól. „A pásztorok láthatatlanul élnek, a pusztává vált föld sivatagán kívül, amelynek egyetlen célja az ember uralmának biztosítása."

Már az 1920-as években sem korlátozódott Heidegger hatása az egyetemekre; később sem, noha az 1950-es években számos professzor – és azok, akik professzorok akartak lenni – sajátjuknak vallották őt. Német egyetemi tanszékeken sok „Heideggerezés" folyt, műveit aprólékosan elemezték, jelentéktelen tanulmányok születtek a „vetésről" és a „vetettségről", Heidegger fenséges unalomfilozófiáját unalmas filozófiává silányították, és a tudósok az egzisztenciális kategóriákon vitatkoztak. De mindez nem tette Heideggert az 1950-es évek és a korai 1960-as évek mester-gondolkodójává. **A** *Frankfurter Allgemeine Zeitung* számára Heidegger hetvenedik születésnapjára írt cikkében Jürgen Habermas külön hangsúlyozta az országban felbukkanó „laikus testvéri köröket", „laikus testvéreket", akik Heidegger szavait

imádták.[603] Néhány évvel később Adorno az *Autentikusság zsargonja* című művében Heidegger hatását így sűrítette formulába: „Az irracionalitás a racionalitás közepette az autentikusság munkalégköre."[604] Adorno, mint a munkalégkörök kutatója, bizonyára tudja.

> Németországban az autentikusság zsargonja beszélt nyelv – még inkább írott nyelv. Ez a nyelv a társadalmiasított kiválasztottság jelképe, egyszerre nemes és otthonos – alnyelv és felsőbbrendű nyelv. A zsargon a filozófiától és a teológiától – nemcsak a protestáns akadémiákétól – a pedagógiáig, esti iskolákig és ifjúsági szervezetekig terjed, sőt a gazdaság és a közigazgatás képviselőinek emelkedett szóhasználatáig is eljut. Miközben a zsargon túlcsordul a mély emberi érzelmek látszatától, éppoly szabványosított, mint az a világ, amelyet hivatalosan tagad.[605]

Valójában Heidegger filozófiájának pótalkatrészei és terminológiai szerkezetei lehetővé tették, hogy úgy lehessen kezelni a diskurzusát, hogy akadémiai hírneve ne szenvedjen csorbát. Amikor például a halálról esett szó, az ember választhatott egy középutat az egzisztenciális komolyság és a filozófiai műveltség között, ami megmutatta, hogy számára semmi emberi nem idegen. Ha kínos volt Istenről beszélni, de az ember nem akart lemondani a névtelen spiritualitásról, mindig lehetett a Létre, a hagyományos módon írt *Sein*-re vagy a *Seyn-re hagyatkozni.* Ami Camus és Sartre volt a fiatalabb generációnak, az Heidegger volt az idősebbnek, akik gyakran a nehézkességet tartották komolyabbnak és megalapozottabbnak.

Adorno kritikus tekintete számára a korabeli „német ideológiában" a hitelesség zsargonja, és Martin Heidegger mint annak szószólója, sokkal veszélyesebbnek tűnt – az értelmiségi réteg mentalitásának tükreként, amely eleve hajlamos volt a fasizmusra. Adorno ártalmatlannak tűnő szavakból indul ki, mint például „küldetés, felhívás, találkozás, hiteles beszélgetés, kijelentés, kérés, kapcsolat" – szavakból, amelyekkel Adorno szerint a „szó felemelkedése"[606] megfelelő kontextusban megrendezhető. Aki meghallja a „felhívást", választja a „találkozást", kinyilvánítja a „kérését", és nem retten vissza a „kapcsolattól", az olyan emberként mutatkozik meg, akit magasabb rendű dolgokra hívtak, mert magasabb rendű dolgokra törekszik. Ez az – egyelőre még szelíd – szuperember, a menedzselt világ nyüzsgésén felül. A hiteles ember szívével bizonyítja érvényesülőképességét; ő játssza a „szellem Wurlitzer-orgonáját."[607]

A *Hitelesség zsargonja* egy olyan korszak szellemével foglalkozik, amely a könyv megjelenésekor, az 1960-as évek közepén, már nem létezett. Ezek Ludwig Erhard kancellárságának évei voltak. Egy kenetteljes zsargon virágzott a patriarchális Adenauer-időszakban, de mire Adorno röpirata megjelent, egy új, tényszerűbb hozzáállás nyert teret. A „gyülekezeti házat" felváltotta a „többcélú terem", a városokat elfoglalták a sétálóutcák, az építészetben a bunkerek és a börtönök diadalmaskodtak. Felfedezték a puszta valóság báját, a

---

[603] Habermas, Filozófiai-politikai portrék, ford. F. G. Lawrence, 53.

[604] T. W. Adorno, Az autentikusság zsargonjai, ford. K. Tarnowski és F. Will, 47.

[605] Uo. 6.

[606] Uo. 11.

[607] Uo. 17.

filozófiában éppúgy, mint a szexboltokban, és nem telt sok időbe, hogy a leleplezés, a kritika és a könyörtelen kérdezés uralja a diskurzus világát.

A zsargon egyik funkciója az volt, hogy „minden szavát arra készteti, hogy többet mondjon, mint önmagában egyetlen szó."[608] Adorno szövegében is így hangzanak, azzal a különbséggel, hogy ő nem a mennybe való felemelkedés, hanem a pokolba való zuhanás színpadát állítja fel. Adorno legfőbb szándéka a fasizmus iránti gyanakvása, amely még a komikus, és nem veszélyes tényeket is jelentőséggel ruházza fel. Így jegyzi meg Adorno Heidegger gondos bekezdésfelosztásáról a *Lét és idő* halálról szóló fejezetében: „Még a halált is könyvszerűen kezelik, 55-ös beosztásban és az egzisztenciális filozófiákban; az írásbeliséget Pegazusként lovagolják, végső esetben apokaliptikus paripaként."[609] Máshol Adorno Heideggert a másodlagos erények filozófusává alakítja: „A kortárs hitelesség nevében még egy hóhér is mindenféle kárpótlási igényt előterjeszthetne, amennyiben egyszerűen valódi hóhér volt."[610] De ezek csupán Adorno kritikájának előjátékai. Célja, hogy a fasizmus nyomait Heidegger alapvető ontológiájában kövesse. Az ontológia, különösen Heideggeré, a tudat általi igazolástól megfosztott, idegen rend jóváhagyásának rendszerezett „készsége"[611] – mondja Adorno főművében, *a Negatív dialektikában,* amelyhez a *Hitelesség zsargonja* fogalmilag is kapcsolódik.

1959-ben Adorno kijelentette: „A nemzeti szocializmus fennmaradását a mi demokráciánkban potenciálisan veszélyesebbnek tartom, mint a fasizmus *demokráciaellenes* tendenciáinak fennmaradását." Főként arra utalt, hogy a hidegháborús antikommunizmus lepleként szolgált a fasiszta démon számára. Elég volt, ha a „vörös áradattal" szemben a Nyugat védelmezőjeként tüntette fel magát, hogy átvegye a nácik antibolsevizmusának hagyományát. Az Adenauer-korszak antikommunizmusa kétségtelenül kihasznált egy faji színezetű „oroszellenességet", és az autoriter, időnként soviniszta hajlamokra is apellált. A keleti front megszilárdítása érdekében az 1950-es években sietve hajtották végre a nemzeti szocialista elit rehabilitációját és reintegrációját. Adenauer ismételten követelte, hogy a „két emberfajta" – a politikailag makulátlanok és a kevésbé makulátlanok – megkülönböztetése mielőbb tűnjön el. 1951 májusában olyan törvényt hoztak, amely ismét engedélyezte a „kompromittált" személyek számára a közhivatali tisztségek betöltését. Ezenfelül az 1952-es Hűség-törvény gondoskodott arról, hogy a náci rezsim alatt üldözöttek egyesületének tagjait kommunizmus gyanúja miatt eltávolítsák a közszolgálatból. Az antiszemitizmus is újjáéledt. Adorno, aki Horkheimerrel együtt a száműzetésből tért vissza a Frankfurti Egyetemre, ezt különösen testközelből tapasztalta meg. 1953-ban rendkívüli filozófiai és szociológiai tanszékre nevezték ki, amelyet nyíltan „kárpótlási tanszéknek" hívtak – kényelmes címke a rágalmazásra. Adorno reménye, hogy pusztán tudományos érdemei alapján rendes professzori kinevezést kapjon, sokáig nem teljesült. Amikor végül 1956-ban napirendre került Adorno rendes professzori kinevezése, *Ordinarius*-ként, Hellmut Ritter, az orientalisztika professzora azonnal „csalásról"[612] beszélt. Szerinte

---

[608] Uo. 11.

[609] Uo. 87.

[610] Uo. 125.

[611] T.W. Adorno, Negatív dialektika, ford. E. B. Ashton, 369 (1973. kiadás).

[612] R. Wiggershaus, A Frankfurti Iskola, 467.

Frankfurtban mindössze annyira volt szükség a karrierhez, hogy valaki Horkheimer protezsáltja legyen, és zsidó. Ez nem volt az egyetlen efféle megjegyzés. A helyzet odáig fajult, hogy még Horkheimer is, akinek korábbi rektori és dékáni pozíciója szilárdabb volt, 1956-ban az antiszemitizmus miatt előrehozott nyugdíjazást kért. Adornónak és Horkheimernek ismét át kellett élniük a régi zsidó tapasztalatot: még ha kivételezett pozíciókat értek is el, továbbra is megbélyegzettek és sebezhetők maradtak. „Miniszterként zsidó miniszter lesz, Őexcellenciája és egyszerre pária" – így jellemezte Sartre ezt az állapotot az *Antiszemita és zsidó* című művében.[613] Adorno az 1950-es és korai 1960-as években „sebezhető" volt marxista háttere miatt is. A *Die Zeit hetilap 1955-ben „az osztály nélküli társadalom propagandistájának*" nevezte.[614]

Ha azonban Adorno Heidegger filozófiájában kereste a fasizmus folytonosságát, akkor ezt nemcsak azért tette, mert remélte, hogy ezzel az Adenauer-korszak *juste milieu* szellemiségét támadhatja. A tét egyben az is volt, hogy veszélyes filozófiai rokonság állt fenn azzal a személlyel, akit támadott. Ráadásul Adornót bizonyos mértékig bosszantotta egy olyan filozófus, aki úgy gyakorolta a filozófiáját, mintha a szociológia és a pszichoanalízis – a filozófiai szellem két nagy ellenfele – soha nem is létezett volna. Ez a tudatlanság szükségszerűen felháborította Adornót, akit a maga részéről ezek a kiábrándító erők számonkértek, aminek következtében saját filozófiai Érosza sérült. Az a tény, hogy Heidegger teljesen figyelmen kívül hagyta, sőt el is ítélte ezt a „tudományos modernizmust", Adorno számára Heidegger „provinciálisságát" jelentette. Bár Adorno, mint a filozófia történésze, nagyon is tisztában volt azzal, mi az, ami „már nem lehetséges", szilárd filozófiai álláspontra nem helyezkedett. Filozófiai szenvedélyének mindössze hosszú távú virtuóz elmélkedés, és természetesen a művészet maradt. Valóban, ez a művészethez fordulás a filozófia menedékeként egy újabb közös pont volt kettejük között. Adorno aligha irigyelte Heideggert nehéz útjáért, de talán irigyelte benne azt, hogy nem szégyellte leplezetlen metafizikai tevékenységét. Adorno egyszer így írt: „A szerénység ellenáll a metafizikai szándékok közvetlen kifejezésének; ilyen kifejezésre vállalkozni annyi volna, mint kitenni magunkat a diadalmas félreértésnek."[615] Amikor Herbert Marcuse az 1950-es évek közepén megpróbálta *Eros and Civilization* című művét a *Zeitschrift für Sozialforschung folyóirat különszámaként megjelentetni* (amely később a Suhrkampnál jelent meg *Késztetésstruktúra és társadalom csábító címen),*[616] Adorno azt írta neki, hogy „nyugtalanítja egy bizonyos közvetlenség és közvetlen hatás". Adorno, aki általában Horkheimer segítségét kérte, hogy megszabaduljon a kéretlen konkurenciától, végül megakadályozta a könyv megjelenését az intézet sorozatában. Marcuse megbocsáthatatlan hibája az volt, hogy túl nyíltan felfedte a kritikai elmélet egy gyártási titkát – az erotikává felszabadított szexualitásra épülő sikeres kultúra eszméjét. Adorno mindenesetre csak jelentős, mindenféle esetlenség leple alatt tudta követni saját „metafizikai szándékait".

Mindezek ellenére Adorno valódi aggodalma – ez lett volna a kifejezés az „autenticitás zsargonjában" – valójában rokon Heideggerével. És ő maga is tudatában volt ennek. 1949-ben

---

613 J.-P. Sartre, Három esszé, 149.

614 R. Wiggershaus, A Frankfurti Iskola, 510.

615 T. W. Adorno, Jegyzetek az irodalomhoz, szerk. R. Tiedeman, ford. S. W. Nicholson, 1991–1992, 1. kötet, III.

616 R. Wiggershaus, A Frankfurti Iskola, 498.

Adorno sürgette Horkheimert, hogy írjon kritikát a *Der Monat* számára Heidegger frissen megjelent könyvéről, a *Holzwege-ről* (Téves ösvények). Azt írta neki, hogy „a téves ösvények" tekintetében Heidegger „bizonyos értelemben… nem is annyira különbözik tőlünk."[617]

Adorno és Heidegger hasonló diagnózist állítottak fel a modern korról.

Heidegger a „szubjektum lázadásáról" beszél, amely számára a világ a „machinációk" tárgyává válik; egy olyan folyamattá, amely visszahat a szubjektumra, úgyhogy az csak mint dolgok közötti dolog képes önmagát felfogni. Adorno és Horkheimer *A felvilágosodás dialektikája* című művében ugyanezt az alapgondolatot találjuk – a természet ellen elkövetett erőszak visszafordul az ember belső természetére: „Minden kísérlet a természet igájának megtörésére, mivel a természet megtört, annál mélyebben vezet ebbe a természeti szolgaságba. Ezért ilyen az európai civilizáció alakulása."[618] Heidegger így fogalmaz: a világ eldobható tárggyá, képpé, termelésre szánt ideává válik. Adorno és Horkheimer úgy írják: „Az én felébredéséért azzal fizetünk, hogy a hatalmat minden viszony elvének ismerjük el"[619], ahogy „az emberek a hatalmuk növekedéséért azzal fizetnek, hogy elidegenednek attól, ami felett a hatalmukat gyakorolják."[620] Adorno számára ez az elidegenedett polgári világ hatalmi elve végső következményként a zsidók futószalagos meggyilkolásának borzalmához vezet: „A népirtás az abszolút integráció. Arra tart, ahol az embereket egyengetik – lecsiszolják… míg végül kiirtják őket."[621] Amikor Heidegger 1949-ben a bremeni előadásában kijelentette, hogy „a mezőgazdaság ma már gépesített élelmiszeripar, lényegében ugyanaz, mint a holttestek és gázkamrák gyártása", e kijelentés, amikor később kiszivárgott, nagy felháborodást keltett, különösen azok körében, akiket Adorno hasonló gondolatai nem botránkoztattak meg. Pedig Heidegger megjegyzése teljesen egybevágott Adorno kategorikus imperatívuszával: „Úgy kell elrendezni a gondolatokat és a tetteket, hogy Auschwitz ne ismétlődhessen meg, hogy semmi hasonló ne történjen."[622] Heidegger a Létről való gondolkodását a modern hatalomakarat, a katasztrófához vezető út meghaladásaként értette. Ez a Létről való gondolkodás nincs túlságosan messze attól, amit Adorno „a nem-identitás gondolkodásának" nevezett. Adorno ezt olyan gondolkodásmódnak látta, amely hagyja, hogy a dolgok és az emberek önmagukban, egyediségükben létezzenek, ahelyett, hogy erőszakot tenne rajtuk, és „azonosítás" révén fegyelmezné őket. A nem elidegenítő, nem azonosító megismerés „arra törekszik, hogy megmondja, mi valami, míg az identitást kereső gondolkodás azt mondja meg, hogy mi alá esik, mit példáz vagy képvisel, és így mi az, ami nem saját maga."[623]

Amit Adorno „nem-azonosító gondolkodásnak" nevez, az Heideggernél „nyitott gondolkodás", amelyben a létező úgy mutatkozhat meg, hogy nem erőszakoljuk meg. Adorno

---

[617] Uo. 593.

[618] T. W. Adorno és M. Horkheimer, A felvilágosodás dialektikája, ford. J. Cumming, 13.

[619] Uo. 9.

[620] Uo. 13.

[621] T. W. Adorno, Negatív dialektika, ford. E. B. Ashton, 362. oldal (1990-es kiadás).

[622] Uo. 365.

[623] Uo. 149.

azonban bizalmatlan ezzel a Létre vonatkozó gondolkodással szemben. Előhozza a régi irracionalizmus-vádat: „Gondolkodással nem vehetünk fel olyan pozíciót, amelyben a szubjektum és objektum szétválása közvetlenül eltűnne, mert a szétválás minden gondolatban benne rejlik, magában a gondolkodásban rejlik. Ezért Heidegger igazság-pillanata irracionalista világnézetté laposodik."[624] Adorno elismeri Heidegger „igazság-pillanatait", amely alatt azt érti, hogy nem hajol meg a pozitivista köntösbe öltöztetett „tények" előtt, és nem adja fel az ontológiai-metafizikai igényt. Adorno maga is helyesli „azt a vágyat, hogy Kant ítélete az Abszolút megismerhetetlenségéről ne legyen az ügy vége"[625]. De míg Heidegger ünnepélyes áhítattal lép túl, Adorno a negatív dialektika játékát rendezi meg, amely a metafizikához a tagadás tagadása által marad hű. Ezért nevezheti Adorno ezt a dialektikát „a vágy transzcendenciájának organonjának"[626] is. A két gondolkodó előrehaladása másképp történik, de irányuk azonos. Ez a Heideggerhez való közelség azonban irritálja Adorno „kis különbség" narcizmusát. Ódzkodik a titkos és kísérteties metafizikusok szolidaritásától. Irányuk hasonlóságát az is megerősíti, hogy Adorno is Höllderlint idézi metafizikai tanúként, és hogy tekintete Dél-Németországra – vagyis Heidegger vidékére – irányul, mint ígéret földjére. „A lírai költészetről és társadalomról" szóló beszédében Adorno egy Mörike-értelmezés kapcsán így szól: „Feltör a boldogság ígéretének képe, amelyet a kis dél-német város a megfelelő napon még mindig megad vendégeinek, de a legcsekélyebb engedményt sem teszi a pszeudo-gótikus kisvárosi idillnek."[627]

„A „Metafizikai elmélkedések" (*Negatív dialektika) végén* Adorno arról beszél, hogy a modern korban hol találhatók még a metafizikai tapasztalat számára elérhető helyek. Már nem találjuk meg őket a totalitásban, a nagy áttekintésben, és még a szellem történelmen való áthaladásában sem, ahol Hegel ezt még jelenvalónak tartotta. Most ott már csak rémület van – nincs epifánia, nincs felemelő világszellem, csak a sötétség szíve. Hol él tehát a metafizika? Hol lehet vele „szolidarizálni" a „bukásának pillanatában"? Adorno így válaszol: „Mi a metafizikai élmény? Ha megvetjük, hogy állítólagos ősi vallási élményekre vetítsük, leginkább úgy képzelhetjük el, ahogyan Proust tette, például abban a boldogságban, amit olyan falunevek ígérnek, mint Applebachsville, Wind Gap vagy Lords Valley. Az ember azt gondolja, hogy ha odautazik, beteljesülést talál – mintha létezne is ilyen dolog."[628] Adorno elveszettnek hitt, majd újra megtalált metafizikáját az „Amorbach" című rövid írásában mutatta be. Ebben a kis Odenwald-beli faluban töltötte gyerekkorát. Itt találja meg összegyűlve azokat a motívumokat, amelyek később benne kibontakoztak. Egy kolostor tavi kertje válik a szépség ős-képévé, „amelynek okát hiába keresem a teljesség előtt"[629]. Még mindig hallja egy ősi komp hangját a Main folyón – ez a távozás hangképi jelképe új partok felé; így lép át az ember egyik világból a

---

[624] Uo. 85.

[625] Uo. 61

[626] T. W. Adorno, Kierkegaard: Az esztétikum konstrukciója, 251.

[627] T. W. Adorno, Jegyzetek az irodalomhoz, 1. kötet, 48. oldal.

[628] T. W. Adorno, Negatív dialektika, 373.

[629] T.W. Adorno, Vezérfonal nélkül, 20.

másikba. Egy dombon állva megtapasztalja, ahogyan a faluban odalent a nemrég bevezetett villanyfény hirtelen, mintha egyetlen ütésre, felvillan az alkony lezuhanásakor – óvatos főpróbája ez a későbbi modern sokkoknak New Yorkban és másutt. „Olyan jól vigyázott rám a kisvárosom, hogy felkészített az egészen ellenkezőjére."[630] Adorno Amorbach ösvényein sétál, ahogyan Heidegger a maga *Feldweg*-jén; mindkettőjük számára ezek a metafizikai élmény valós és egyben képzeletbeli helyei, amelyeket az emlékezet és a beszéd varázsereje táplál. Heidegger: „Újra meg újra a gondolkodás azon az ösvényen jár… amelyet a *Feldweg* húz a lankákon át… A minden nőtt dolog tágassága, amely a *Feldweg* körül él, világot ad. Csak nyelvük kimondatlanjában – ahogy a régi olvasó és élő Eckehardt mester mondja – Isten Isten" (D, 39).

Adorno számára, aki metafizikai líraiságát az Odenwald erdőből meríti, Heidegger mezei ösvénye olcsó „népművészet." Heidegger kijelentése, miszerint „növekedni annyit jelent, mint megnyílni az égbolt tágassága felé, és ugyanakkor gyökeret verni a föld sötétségébe" (D, 38), azonnal kivívja Adorno vádját a fasizmus és a *„Blubo* [vér és talaj] ideológia" ellen.

Az az benyomásunk támad, hogy Heidegger ideiglenes belebonyolódása a nemzetiszocializmusba valamiképp megfelelt Adornónak; így hevesen filozofálhatott Heideggerrel, miközben mégis megőrizhette a távolságot – ami filozófiai szempontból nem is volt annyira jelentős.

Adorno támadásai Heidegger ellen – a két férfi 1945 után soha nem találkozott, és Heidegger nyilvánosan egyetlen szót sem intézett Adornóhoz – a dialektika zsargonjának győzedelmes előretörését jelezték, amely az 1970-es évekig megőrizte pozícióját a magas igényű beszédmód zsargonjának. Amikor az 1960-as évek közepén Marcuse-t megkérdezte egy újság, hogy szerinte milyen könyvet kellene akkoriban megírni, így válaszolt: „Egy nagyon komolyat javaslok, amelynek címe: 'Nem igazán boldogulunk dialektika nélkül: A kor szellemének kórtanáról."[631] Az efféle dialektika a valóság bonyolultságának diskurzusban való túlszárnyalására tett kísérletből fakad. A túlszárnyalás vágya nemcsak a banalitástól való félelemből ered, hanem abból az erőfeszítésből is, hogy a „tévképzetek általános kontextusában" (Adorno) felfedezzük a teljesen mást, az eljövendő élet nyomát, anélkül hogy engednénk a hegeli vagy marxista haladásfogalom csábításának. „A kritikai elmélet – mondta Sloterdijk – a kísérlet volt a dialektika örökségének átvételére anélkül, hogy győzelmi fantáziákba bonyolódnánk."[632] Mindazonáltal bizonyos győzelmeket arattak e dialektikával – ha csak a diskurzus világában is. Egy fennhéjázó, gőgös attitűd terjedt, amely ki nem mondott rejtelmekkel ékesítette magát, a Majnától északra és délre egyaránt. Ulrich Sonnemann például a banalitás gonoszságáról írt, hangsúlyozva, hogy a banalitás „az Igaz belseje, de nem képes e belsőként fennmaradni, ezért, egy eltorzult lelkiismeret feszültségében, egyrészt az, ami, másrészt nem tudja elviselni annak bizonyosságát, hogy ez semmi; és hogy ebben az önönmagát el nem viselésben, amely világában egyúttal az Igaz el nem viseléseként jelenik meg, a saját elviselhetetlensége tárul fel."[633] Améry, aki ezt a mondatot felvette, így értelmezi: a „banális gonosz" azt jelenti, hogy „aki beéri a

---

[630] Uo. 22.

[631] Idézve J. Amery, „A dialektika zsargonja", 598.

[632] P. Sloterdijk, A cinikus ész kritikája, ford. M. Eldred, 375.

[633] Idézve J. Amery: „A dialektika zsargonja", 604.

gondolati klisékkel ahelyett, hogy szétzúzná őket, mulasztás bűnét követi el, és ezáltal az igazság ellenségévé válik."[634]

Adornónál a dialektika nyelve még mindig a legfinomabb művészi alkotás volt: „A kognitív utópia az lenne, ha a fogalmak segítségével fel lehetne nyitni a nem-fogalmit a fogalmak által, anélkül hogy egyenlővé tennénk őket."[635] Jean Améry szavaival élve ez egy „szupervilágosságként viselkedő homály"[636] volt. A zsargon azonban idővel robusztusabbá és határozottabbá vált, különösen akkor, amikor a negatív dialektika ismét pozitívvá lett, és 1968 körül lépésről lépésre, tendenciózusan elkezdte felfedezni – ezek voltak a zsargon formulái – az univerzális tudományos munkást, a felszabadult Erószt, a korlátozó kódot, a marginalizáltak potenciálját, és végül a régi munkásosztályt, mint a rendszert meghaladó társadalmi emancipációs folyamat rekonstrukciójának alanyát. Ebben az összefüggésben Adorno némileg esztétikai jellegű dialektikájára már nem volt igény. Az „operacionalizálás" és a „gyakorlati relevancia" felé való légkörváltás ütközésekhez vezetett Frankfurtban, és másutt is. Amikor a Szociológiai Intézetet a diákok elfoglalták, Adorno rendőrt hívott. Ezek az események valószínűleg összetörték a szívét, mert egy évvel később meghalt.

Ezek azok az évek voltak, amikor Heidegger menedéket keresett filozófiájának Provence-ban, amikor sokan sváb taoistának tartották, és amikor ő maga is meg volt győződve arról, hogy a nyilvánosság számára gyakorlatilag halott. Hannah Arendt szeretetteljes esszéje Heidegger nyolcvanadik születésnapjára nekrológ hangját idézi: „A szélvihar, amely átfúj Heidegger gondolkodásán – mint az, amely még mindig, több ezer év múltán is átfúj hozzánk Platón műveiből – nem a mi századunké. Az őseredetből jön, és amit maga után hagy, az valami tökéletes, ami, mint minden tökéletes, visszahull az őseredetbe."[637]

Néhány évvel korábban ismét nagy izgalom támadt. 1966. február 7-én a *Der Spiegel közölt egy cikket Alexander Schwan Politikai filozófia Heidegger gondolkodásában című könyvével kapcsolatban.* A cikk címe ez volt: „Heidegger, egy világéjszaka éjféle", és számos pontatlan állítást tartalmazott, például hogy Heidegger megtiltotta Husserlnek az egyetemre való belépést, valamint hogy azért hagyta abba Jaspers látogatását, mert annak felesége zsidó volt. Jaspers-t feldühítette a cikk, és ezt írta Arendtnek: „Ilyen pillanatokban a *Der Spiegel visszasüllyed régi rossz szokásaiba*" (1966. március 9., BwAJ, 655). Arendt pedig dühkitöréssel reagált Adornóra, akinek azonban abszolút semmi köze nem volt a *Spiegel cikkhez*:

> „Habár nem tudom bizonyítani, meggyőződésem, hogy a valódi szálakat a frankfurti Wiesengrund-Adorno kör mozgatja. [...] És ez annál is groteszkebb, mivel mára bebizonyosodott (a diákok derítettek fényt rá), hogy Wiesengrund (aki félig zsidó, és az egyik legvisszataszítóbb ember, akit ismerek) próbált behódolni a náciknak. Éveken át ő és Horkheimer antiszemitizmussal vádoltak meg mindenkit, aki szembehelyezkedett velük, vagy ezzel fenyegetőztek. Valóban gyalázatos társaság." (1966. április 18., BwAJ, 670).

---

[634] Uo. 605.

[635] T. W. Adorno, Negatív dialektika, 10.

[636] J. Amery, „A dialektika zsargonja", 600.

[637] H. Arendt, „Martin Heidegger nyolcvanéves," in Arendt, Emberek sötét időkben, 184.

Heideggert barátai és ismerősei arra biztatták, hogy védje meg magát a *Der Spiegel-ben megjelent kritikával szemben.* Erhart Kastner március 4-én ezt írta neki: „Semmire sem vágyom jobban … mint hogy végre hagyd abba, hogy ne védd meg magad. Fogalmad sincs, mekkora fájdalmat okozol a barátaidnak azzal, hogy eddig makacsul megvetetted ezt a lehetőséget. Ez az egyik legerősebb érv … hogy a rágalmak, hacsak az ember nem védekezik hallhatóan ellenük, tényekké válnak" (BwHK, 80).

Heidegger írt egy rövid levelet a *Der Spiegel szerkesztőségének,* de Kastner nem gondolta, hogy ez elegendő lenne. Ő egy sokkal kiterjedtebb és erőteljesebb cáfolatot akart látni. Ő maga nem sokkal korábban lemondott a Berlini Képzőművészeti Akadémia tagságáról, mert nem akart egy intézményhez tartozni Günter Grass-*szal együtt,* aki a *Kutyaévek* című regényének egyik epizódjában támadta Heideggert: „Ezt jól jegyezd meg, kutya: Messkirchben született. Az közel van az Inn menti Braunau-hoz. Ő és a Másik ugyanabban a pamutsapka-évben vágták el a köldökzsinórjukat. Ő és a Másik találták ki egymást."[638] Amikor Kastner megtudta, hogy a *Der Spiegel* érdeklődik egy interjú iránt Heideggerrel, és megpróbálta rábeszélni, hogy adja meg magát erre, Heidegger kezdetben elutasította: „Ha a *Der Spiegel* valóban érdeklődne a gondolkodásom iránt, Augstein úr meglátogathatott volna a múlt téli szemeszterben tartott előadása alkalmával, ahogyan azután, hogy itt tartott előadást, meglátogatta Jasperst Baselben" (1966. március 11., BwHK, 82).

Kastner kitartott. Március 21-én ezt írta: „Senki sem fogja szeretni a *Der Spiegel-t,* a hangnemét, vagy túlértékelni a színvonalát. De úgy gondolom, nem szabad alábecsülni a kedvező szelet, ami most fúj, amikor Augstein úr haragszik és megvetéssel van Grass iránt. Hallok híreket… hogy a tudomány modern bálványozása iránti ellenszenv és a mély szkepticizmus Augstein úr kedvenc gondolatai. Tényleg nem látok okot arra, hogy ne kívánjuk ezt a látogatást" (BwHK, 85).

Az interjú végül azért jöhetett létre, mert a *Der Spiegel elfogadta Heidegger feltételét*, miszerint az nem jelenhet meg az élete során. 1966. szeptember 23-án zajlott le, Heidegger freiburgi otthonában. Heidegger mellett jelen volt Augstein, Georg Wolf (a *Der Spiegel egyik szerkesztője) és* Digne Meller-Markovic (fotós), valamint Heinrich Wiegand Petzet, aki Heidegger „néma segítőjeként" vett részt. Petzet beszámolója szerint Augstein az interjú előtt bevallotta neki, hogy „pokolian fél" a „híres gondolkodótól."[639] Ez Augsteint, akit eleinte „inkvizíciós hóhérnak" tartott, azonnal rokonszenvessé tette számára. Heidegger is izgatott volt. Dolgozószobája ajtajában várta a résztvevőket. „Egy kicsit megrémültem" – írja Petzet –, „amikor ránéztem, és láttam, milyen feszültség alatt áll… Halántékán és homlokán az erek kidagadtak, és a szeme izgalomtól szinte kiugrott."[640]

Augstein „pokoli" félelme főként a beszélgetés elején volt nyilvánvaló. Rendkívüli óvatossággal, csavarodásokkal és finomsággal közelítették meg a „forró krumplit": „Heidegger professzor, újra és újra elmondtuk, hogy filozófiai munkásságát némileg beárnyékolták életének

---

[638] G. Grass, Kutyaszorítóban, ford. R. Manheim, 392.

[639] H. W. Petzet, Egy csillaghoz menni, 103.

[640] Uo.

bizonyos eseményei, amelyek, bár nem tartottak sokáig, mégis soha nem tisztázódtak, akár azért, mert túl büszke volt, akár azért, mert nem tartotta megfelelőnek, hogy kommentálja őket."[641]

Heidegger azt várta, hogy a beszélgetés főként a nemzetiszocializmussal való kapcsolatára fog összpontosítani. Meglepődött, amikor azt tapasztalta, hogy Augstein sietve túl akart lenni ezen a témán, hogy rátérhessen Heidegger modern korról szóló filozófiai értelmezésére, és különösen a technológiáról szóló filozófiájára. Újra és újra Augstein és Georg Wolf bocsánatot kértek, amikor rektori beszédéből vagy a Schlageter-ünnepségen elhangzott beszédéből kellett idézniük, vagy amikor Heideggert szembe kellett állítaniuk a könyvégetésben való állítólagos részvételéről, illetve Husserllel szembeni magatartásáról szóló pletykákkal. A kérdezők utalásai annyira tapintatosak voltak Heidegger szerepvállalására, hogy maga Heidegger javasolt egy erősebb megfogalmazást. Augstein és Wolf felajánlották azt az értelmezést, hogy rektorsága idején bizonyos dolgokat *ad usum Delphini kellett mondania.* Heidegger azonban tiltakozott: „Az *ad usum Delphini* kifejezés túl keveset mond. Akkor úgy hittem, hogy a nemzetiszocializmussal folytatott vitában egy új, és az egyetlen még lehetséges út nyílhat meg a megújulás felé."[642] De még ezek a szavak sem voltak elég erősek: nem a „nemzetiszocializmussal folytatott vita", hanem maga a nemzetiszocialista forradalom – ahogyan akkor megértette – jelentette számára a „megújulást". Nem említette, hogy ezt a megújulást történelemformáló eseménynek, metafizikai forradalomnak, a teljes német *Dasein, sőt az egész Nyugat „felforgatásának*" tekintette. Nem említette, hogy hatalmi mámor kerítette hatalmába, hogy a forradalom tisztaságát akarta védeni, ezért vált besúgóvá; hogy konfliktusba került a náci hatóságokkal és kollégáival, és hogy rektorként kudarcot vallott, mert előre akarta vinni a forradalmat. Ehelyett azt a benyomást keltette, hogy csak azért folytatta, hogy valamiféle ellenállást tanúsítson. Hangsúlyozta 1933 előtti apolitikus hozzáállását, és a rektori tisztség elfogadását áldozatként mutatta be, hogy megakadályozzon valami rosszabbat – a pártfunkcionáriusok hatalomátvételét az egyetemen. Röviden, Heidegger ebben az interjúban elhallgatta, hogy bizonyos ideig nemzetiszocialista forradalmár volt, és hallgatott azokról a filozófiai motivációkról, amelyek erre az útra vezették.

Miközben egyrészt a náci időszakban betöltött szerepét ártalmatlanabbnak állította be, mint amilyen valójában volt, másrészt nem volt hajlandó úgy viselkedni, mint a „megtisztult demokrata", ahogy akkoriban oly sokan tették Németországban. Amikor az interjú során szóba került az a probléma, hogy „a technológia elszakítja az embert a földtől és gyökerestül kitépi onnan"[643], Heidegger rámutatott, hogy a nemzetiszocializmus eredetileg ennek a fejlődésnek akart ellenállni, később azonban annak motorjává vált. Heidegger elismerte, hogy zavarba ejti a kérdés: „Hogyan tud egy politikai rendszer alkalmazkodni a technológiai korhoz, és melyik politikai rendszer lenne ez? Nincs válaszom erre a kérdésre. Nem vagyok meggyőződve róla,

---

[641] „Csak egy isten menthet meg minket", Der Spiegel interjúja Martin Heideggerrel, ford. Maria P. Alter és John D. Caputo, in Philosophy Today 20 (1976. április 4.): 267–285, idézi R. Wolin, szerk., The Heidegger Controversy.

[642] Uo. 87.

[643] Uo. 105.

hogy ez a demokrácia lenne."[644] Ekkor mondta Heidegger az interjúban: „Csak egy Isten menthet meg minket"[645], ami a *Spiegel*-interjú címévé vált.

Úgy gondolták, hogy az interjú véget fog vetni a vitának Heidegger politikai elköteleződéséről, de ehelyett csak olajat öntött a tűzre. Heidegger ugyanúgy védte magát, ahogyan akkoriban minden más megvádolt személy is – olyan módon, amelyet Carl Schmitt gúnyosan úgy írt le a *Glossarium-ban*, mintha a „potyautazást" az ellenállás egyik formájaként fedezték volna fel. Amit azonban a sokaság tett, elkerülhetetlenül méltatlan benyomást keltett, különösen egy olyan hitelesség-filozófus esetében, aki megkövetelte, hogy a „határozott *Dasein*" a felelősségvállalás bátorságát is megmutassa. A felelősség nemcsak a saját szándékok körére terjed ki, hanem a tettek nem szándékolt következményeire is. De vajon Heideggernek el kellett volna fogadnia a közös felelősséget a nácizmus szörnyű bűneiért, amelyekben valóban semmilyen szerepet nem játszott – még ideológiai előzmények szintjén sem? Heidegger soha nem volt rasszista.

Sokat beszéltek Heidegger hallgatásáról. Mit vártak tőle? Herbert Marcuse, aki 1947. augusztus 28-án írt neki, egy olyan „szót" várt, amely végre tisztázza Heideggert a nácizmussal való azonosítástól. Abban reménykedett, hogy „nyilvánosan elismeri [saját] változását és átalakulását."[646] Heidegger válaszában rámutatott, hogy ezt az átalakulást már nyilvánosan (az előadásain) végrehajtotta, még a náci korszak idején is. Később, 1945-ben, „lehetetlen volt számomra, mert a náci párthívek undorító módon mutatták ki a szívük változását, és nekem nincs közöm hozzájuk."[647] Azt, hogy nyilvános felkérésre elhatárolódjon több millió zsidó meggyilkolásától – Heidegger, teljes joggal, szörnyűnek tartotta. Ha így tett volna, az azt sugallta volna, hogy a közvélemény őt képesnek tartja a gyilkosságban való bűnrészességre. Önbecsülése megkövetelte, hogy ezt az ésszerűtlen kérést elutasítsa.

Az a tény, hogy Heidegger elutasította annak gondolatát, hogy potenciális gyilkossági bűnrészesként védekeznie kellene, nem jelentette azt, hogy elfordult volna az „Auschwitzról való gondolkodás" kihívásától. Amikor Heidegger a modern hatalomakarat eltorzulására utal, amelyben a természet és az ember puszta „gépi folyamatokká" vált, mindig – kimondva vagy kimondatlanul – Auschwitzra is gondol. Számára, akárcsak Adorno számára, Auschwitz a modern kor tipikus bűntette.

Ha tehát Heidegger modern korról szóló kritikáját Auschwitzról való filozofálásként is értelmezzük, akkor világossá válik, hogy hallgatásának problémája nem az volt, hogy Auschwitzról hallgatott. Filozófiai értelemben másról hallgatott: önmagáról, a filozófusnak a hatalom általi elcsábíthatóságáról. Ő is – ahogy ez oly gyakran megtörtént a gondolkodás történetében – elmulasztotta feltenni az egyetlen kérdést: Ki is vagyok valójában, amikor gondolkodom? A gondolkodó gondolatokkal rendelkezik, de néha fordítva történik – a gondolatok birtokolják őt. A gondolkodás „Ki"-je átalakul. Aki nagy dolgokat gondol, könnyen elcsábulhat arra, hogy önmagát nagy eseménynek tekintse; szorong amiatt, hogy megfeleljen a

---

[644] Uo. 104.

[645] Uo. 107.

[646] Idézve V. Farias: Heidegger és a nácizmus, szerk. J. Margolis és T. Rockmore, 284.

[647] Uo. 285.

Létnek, és inkább az érdekli, hogyan fog szerepelni a történelemben, mintsem hogy hogyan jelenik meg önmaga előtt. Saját személyének esetlegessége eltűnik a gondolkodó Én és annak hatalmas dimenziói mögött. Az ontológiai távlati nézőpont elhomályosítja az ontikusan legközelebbit. Hiányzik az ismeretség önmagunkkal, saját korhoz kötött ellentmondásainkkal, életrajzi véletleneinkkel és különcségeinkkel. Aki tisztában van saját esetleges önmagával, az kevésbé hajlamos összetéveszteni magát gondolkodó Énje hőseivel, vagy hagyni, hogy a kis történetek elsüllyedjenek a nagy történelemben. Röviden: az önismeret véd a hatalom csábítása ellen.

Heidegger hallgatása ismét szerepet játszott, amikor találkozott Paullal. Paul Celan, a költő, 1920-ban született Csernovicban, aki puszta véletlenből elkerülte a haláltáborokat, ahol szüleit meggyilkolták, és 1948 óta Párizsban élt, különösen vonzódott Heidegger késői filozófiájához. Otto Pöggeler filozófus felidézi, hogy beszélgetésük során Celan védelmezte Heidegger késői, nyelvileg összetett megfogalmazásait, és hogy 1957-ben el akarta küldeni Heideggernek a „Schlieren" című versét, amely később a *Sprachgitter kötetben jelent meg.* A vers egy szemről szól, amelynek sérülése magába öleli a világot és megőrzi annak emlékét:

> Csík a szemben:
> megőrizni
> egy jelet
> sötéten át hordozva.[648]

Talán maga ez a vers is egy kívánt kapcsolat jeléül született, olyannak, amely emlékezne a „seb"-re, amely elválasztotta a két férfit, Celant és Heideggert. Nem biztos, hogy Celan valóban elküldte a verset. Számos, a filozófusról folytatott hosszú beszélgetésük után Pöggeler megkérdezte Celant, hajlandó lenne-e neki ajánlani Heideggerről szóló könyvét. Celan vonakodva visszautasította. Ragaszkodnia kellett hozzá – mondta –, hogy Heideggerrel való találkozója előtt a neve ne kapcsolódjon a filozófuséhoz. Celan mindazonáltal alaposan tanulmányozta Heidegger munkásságát. Saját példánya a *Lét és idő*-ből tele volt jegyzetekkel; jól ismerte Heidegger Hölderlin-, Trakl- és Rilke-értelmezéseit. A „Largo" című versében említi a *„heidegiingerisch Nahen"-t* [a közeli erdei vándor, de egyértelmű szójáték Heidegger nevével]. Martin Heidegger a maga részéről az 1950-es évek óta szorosan követte Paul Celan munkásságát. Amikor 1967 nyarán a német tudós, Gerhart Baumann, felolvasást szervezett Paul Celannal Freiburgban, és erről levélben értesítette Heideggert, az így válaszolt: „Régóta kívánom, hogy találkozhassak Paul Celannal. Ő áll a legelöl, és ő tartja vissza leginkább magát. Mindent ismerek, amit írt, azt is tudom, melyik sírból küzdötte ki magát, amennyire egy ember képes erre… Jó és üdvös lenne megmutatni Paul Celannak a Fekete-erdőt."[649]

Július 24-én, freiburgi felolvasásán, az egyetem legnagyobb előadótermében Paul Celan élete legnagyobb közönsége előtt találta magát. Több mint ezer hallgató jött el, köztük Martin Heidegger, aki az első sorban ült. A felolvasás előtt Heidegger ellátogatott a helyi könyvesboltokba, és kérte, hogy Celan verseskötetei kerüljenek a kirakatok legelőkelőbb helyére. Ez meg is történt. Első sétája során a városban a költő minden könyvesboltban meglátta

---

[648] P. Celan, Beszédrács és válogatott versek, ford. J. Neugroschel, 99.

[649] Idézve G. Baumann: Emlékezések Paul Celanra, 60. oldal.

köteteit, és boldogan számolt be erről a tényről barátainak a szálloda előcsarnokában, egy órával a felolvasás előtt. Martin Heidegger, aki köztük volt, nem árulta el, hogy ebben neki is szerepe volt.

Az első találkozás során Heidegger és Celan között a következő jelenet zajlott le. Egy élénk beszélgetés után valaki fényképet szeretett volna készíteni. Celan felugrott, és kijelentette, hogy nem kíván együtt lefényképezkedni Heideggerrel. Heidegger nyugodt maradt, félrefordult, és Gerhart Baumannnak megjegyezte: „Nem akarja – hát hagyjuk."[650] Celan rövid időre eltűnt, és amikor visszatért, éreztette, hogy már nincs ellenvetése a közös fotózás ellen. De az első elutasítás nyoma megmaradt, és senki nem újította meg a javaslatot. Most Celan volt az, aki elégedetlenséget mutatott a viselkedésének hatása miatt, és megpróbálta jóvátenni a sértést. Az irodalmi est után a társaság ismét összegyűlt egy pohár borra. Heidegger azt javasolta, hogy másnap kora reggel induljanak fel a Fekete-erdőbe, látogassanak meg egy hegyi lápot és az ő todtnaubergi kunyhóját. Ez így is lett megbeszélve. Alighogy Heidegger elment, Celan, aki Baumannal maradt, felállt, és ismét kétségeinek és aggályainak adott hangot a frissen elfogadott javaslattal kapcsolatban. Azt mondta, nehéz számára együtt lennie egy emberrel, akinek a múltját nem tudja elfelejteni. „Aggodalmai gyorsan elutasítássá értek" – jegyezte meg Baumann, miután emlékeztette Celant az előzőleg kinyilvánított beleegyezésére. Celan nem tett kísérletet belső konfliktusai feloldására. Fenntartásai megmaradtak, ugyanakkor lenyűgözte Heidegger munkássága és személyisége. Vonzódott hozzá, de egyúttal hibáztatta is magát ezért. Kereste a társaságát, de meg is tiltotta magának, hogy keresse. Másnap Celan mégis elutazott Todtnaubergbe. Egy délelőttöt töltött Heideggerrel a kunyhójában. Hogy miről beszélgettek, nem ismert. Celan bejegyzése a kunyhó vendégkönyvében így szólt: „A kunyhó vendégkönyvébe, a Brunnenstern felé tekintve, a szívben egy eljövendő szó reményével."[651]

A „közelgő szó" sok mindent jelenthetett. Vajon Celan bűnvallomást várt, és csalódott volt, hogy Heidegger nem tett ilyet? De Baumann, aki néhány órával később egy fogadóban találkozott a két férfival, arról számol be, hogy Celan egyáltalán nem tűnt csalódottnak: „Kellemes meglepetés volt számomra, hogy a költőt és a gondolkodót jókedvű hangulatban találtam. Felvázolták az előző órák eseményeit, külön említést téve a kunyhóhoz vezető sétáról. Minden nehézség eltűnt Celanból."[652] Celan másnap Frankfurtba utazott, jókedvűen. Marie Luise Kaschnitz meglepődve tapasztalta, hogy Paul Celan teljesen átalakult. Barátnőinek azt mondta: „Mit tettek vele Freiburgban, mi történt vele ott? Nem ugyanaz ember."[653] Ebben a mámoros hangulatban írta Celan 1967. augusztus 1-jén a „Todtnauberg" című versét.

> Arnika, szemvidítófű,
> a kút huzata a
> csillagkoronás kockával fölötte,
> a kunyhóban,
> a sor

---

[650] Uo. 62.

[651] Idézve O. Pöggeler: A szó nyoma, 259.

[652] G. Baumann, Emlékezések Paul Celanról, 70

[653] Uo. 72.

– kinek a nevét jegyezte be a könyv
az enyém előtt? –
a sor, mely abban a könyvben a
reményről szól, ma,
egy gondolkodó ember
eljövetelének (habozás nélkül jövő)
szaváról
a szívben.[654]

A „eljövendő szó” – ez a sor Heidegger metafizikai adventizmusára is reagál, az ő „eljövendő Istenére”, az „Úton a nyelv felé” című művére, amely képes előidézni egy „Fordulatot”. Az „eljövendő szó” tehát nem pusztán Heidegger politikai feloldozásának szava.

Az „haladéktalanul eljövő szó” szerepel a vers első változatában, amelyet Celan 1968-ban küldött Heideggernek. A *Lichtzwang című,* 1970-ben megjelent kötetben Celan törölte a zárójelbe tett reményt a „haladéktalanul eljövő” szóról.

Közben más találkozók is voltak, leveleket váltottak, a kapcsolat szorosabbá vált. 1970 nyarán Heidegger meg akarta mutatni Celannak a Felső-Duna Hölderlin-táját. Már előkészületeket tett erre, amikor 1970 tavaszán Celan öngyilkos lett Párizsban.

Heidegger hozzáállása Celanhoz udvarló, figyelmes, olykor gondoskodó volt. Utolsó találkozásukkor, 1970 nagypéntek előtti csütörtökén, ismét történt egy kisebb összezördülés. Celan verseket szavalt; beszélgettek róluk. Heidegger olyan figyelmesen követte az olvasást, hogy később teljes sorokat tudott pontosan idézni. Ennek ellenére Celan a beszélgetés során figyelmetlenséggel vádolta őt. Szomorú hangulatban váltak el. Baumann hazafelé kísérte Heideggert. Amikor a kertkapunál elváltak, Heidegger meghatottan ezt mondta Baumannnak: „Celan beteg – reménytelenül.”[655]

Mit várt Celan Heideggertől? Valószínűleg ő maga sem tudta. Heidegger *Lichtung* (tisztás) szava számára egy ígéret volt, amelynek beteljesülésére várt. Talán Celan *Lichtzwang* (fénykényszer) szava tartalmazza türelmetlen válaszát.

---

[654] P. Celan, Versek, fordította M. Hamburger, 300–301.

[655] Heidegger hozzáállása Celanhoz udvarló, figyelmes, olykor gondoskodó volt. Utolsó találkozásukkor, 1970 nagypéntek előtti csütörtökén, ismét történt egy kisebb összezördülés. Celan verseket szavalt; beszélgettek róluk. Heidegger olyan figyelmesen követte az olvasást, hogy később teljes sorokat tudott pontosan idézni. Ennek ellenére Celan a beszélgetés során figyelmetlenséggel vádolta őt. Szomorú hangulatban váltak el. Baumann hazafelé kísérte Heideggert. Amikor a kertkapunál elváltak, Heidegger meghatottan ezt mondta Baumannnak: „Celan beteg – reménytelenül.”

25

Az élet alkonya

A Rotebuckweg 47-es ház csengője mellett egy kis tábla állt: „Látogatás 17 óra után.” Sok látogató érkezett, és Heideggernek meg kellett tartania a munkaidejét saját magának. Petzet felidéz egy mulatságos esetet, amikor egy vasárnap délután egy nagy dél-amerikai család kért bebocsátást, az egyetlen, akadozva kiejtett kívánsággal: *„Seulement voir Monsieur Heidegger”* (Csak látni szeretnénk Heidegger urat)[656]. Heidegger megjelent, a család csodálattal bámulta a csodás „különcöt”, majd sok meghajlás közepette szó nélkül távozott. Azok a látogatók, akik bebocsátást nyertek Heidegger dolgozószobájába – ami külön megtiszteltetésnek számított –, egy kör alakú, fából készült lépcsőn kellett felkapaszkodjanak a második emeletre, ahol az ajtó a dolgozóba egy hatalmas családi ruhásszekrény mellett nyílt. A dolgozószobát a falakat borító könyvespolcok sötétítették el, a fényt egy, borostyánnal körbenőtt ablak engedte be. Az ablak előtt volt az íróasztal; onnan a Zähringer-vár romjaira nyílt kilátás. Az asztal mellett egy bőrfotel állt, amelyben látogatók nemzedékei ültek – Bultmann, Jaspers, Sartre, Augstein. Az íróasztal tele volt kéziratokat tartalmazó dossziékkal, amelyeket bátyja, Fritz gúnyosan „Martin tolatóvágányainak” nevezett.

Ebben a szobában ült ismét Hannah Arendt 1967-ben, tizenöt év szünet után. Utolsó látogatása, 1952 óta leveleztek egymással. Hatvanadik születésnapjára Heidegger elküldte neki az „Ősz” című versét. Arendt ebben meghallotta az életének elegikus hangját, az alkonyi hangulatot. Heidegger ekkor már a nyolcvanhoz közeledett, és Arendt még egyszer látni akarta; születésnapi üdvözletei bátorították őt. Így történt, hogy a korábbi évek nézeteltérései után újra kibékültek. Hannah és Elfride elhatározták, hogy tegeződni fognak. Két évvel később, 1969 augusztusában, nem sokkal Heidegger nyolcvanadik születésnapja előtt, Hannah Arendt a férjét, Heinrich Blüchert is elhozta egy újabb látogatásra. A légkör szívélyes és oldott volt. Csak Hannah ne dohányzott volna annyit! Elfridének napokig kellett szellőztetnie utána a lakást. Elzbieta Ettinger szerint Heidegger egy könyvet ajándékozott nekik az aláírással: „Hannahnak és Heinrichnek – Martintól és Elfridétől.”[657] A találkozót a következő évre is meg akarták ismételni, de Blücher 1970 októberében meghalt. Arendt élete utolsó éveit nagy, *befejezetlen művének, A szellem élete: Gondolkodás – Akarás – Ítélkezés írásának szentelte.* Az ott kifejtett gondolatokban minden eddiginél közelebb kerül Heideggerhez. Összegzésében Heidegger újra visszaadta a filozófiának „azt a gondolkodást, amely hálás azért, hogy a ’puszta Van’ egyáltalán adatott.”[658] Ettől fogva kapcsolata Heideggerrel soha többé nem szakadt meg. Minden évben meglátogatta, és szenvedélyesen támogatta műveinek amerikai kiadását és fordítását. Heidegger hálásan elismerte a segítségét; megerősítette, hogy senki sem értette jobban a gondolkodását, mint ő.

---

[656] H. W. Petzet, Egy csillag felé tartva, 198

[657] Idézve E. Ettinger: Hannah Arendt – Martin Heidegger, 123. oldal.

[658] H. Arendt, A szellem élete, I. kötet, szerk., 185.

Ettinger a következő tipikus esetet is feljegyezte. Ahogy Heidegger egyre gyengébb lett, ő és Elfride úgy döntöttek, hogy építenek egy kis, egyszintes házat a kertjükben, hogy kényelmes környezetet biztosítsanak számára idős korára. Az építkezés finanszírozásához Heidegger abban reménykedett, hogy el tudja adni a *Lét és idő* kéziratát egy alapítványnak, könyvtárnak vagy magángyűjtőnek. 1969 áprilisában Elfride fordult tanácsért Arendthez az ügyben. Mennyit lehetne kérni érte, és hol lehetne jobb árat elérni, Amerikában vagy Németországban? Arendt azonnal érdeklődni kezdett a szakértők körében. Úgy vélték, hogy a legjobb eladási árat valószínűleg a Texasi Egyetem kínálná, és körülbelül 100 000 márkás összegre biztosan lehetett számítani.

Végül azonban a *Lét és idő* kézirata nem került át Texasba, az Újvilágba, hanem az Óvilágban maradt – a marburgi Schiller Irodalmi Archívum jelezte érdeklődését. Végül Heidegger összes irata oda került. A kertben felépült a kis ház, és Arendt virágot küldött, amikor a házaspár beköltözött.

Heidegger így képes volt megszokott életvitelét folytatni: délelőtt dolgozott, ebéd után szieszẗázott, majd a késő délutánba nyúlóan ismét munkához látott. Sétái gyakran vezették a Iagerhausléhez, egy domboldali fogadóhoz, ahonnan kilátás nyílt a városra. Itt szívesen találkozott barátokkal és ismerősökkel egy-egy *Viertele* (kb. fél korsó) mellett. Tavasszal és ősszel némi időt Messkirchben töltött a testvérével. Szent Márton napján, november 11-én Heidegger rendszerint régi templomában ült elöl a kóruspadok között, ott, ahol fiatalon harangozóként szokott ülni. Messkirch lakói értékelték a jelenlétét, noha néhányan, akik gyerekkora óta ismerték, kissé zavarban voltak, amikor szemtől szembe találták magukat a híres professzorral és svájcisapkájával. Kerek születésnapjain ünnepségeket rendeztek a városi díszteremben. Egy svájci zeneszerző még Heidegger-indulót is komponált a H-E-D-E-G-G-E hangjegyek alapján, amelyet a messkirchi fúvószenekar is műsorára tűzött ezekre az ünnepi alkalmakra. Az a mondás, hogy a prófétát nem tisztelik a saját hazájában, Messkirch esetében nyilvánvalóan nem volt igaz; sőt, 1959-ben díszpolgári címmel tüntették ki.

Heidegger addigra már tiszteletre méltó idős úr volt, és egykori nyersesége és szigorúsága az évek során megszelídült. Átjárt a szomszédhoz, hogy az Európa Kupa mérkőzéseit nézze a televízióban. A legendás Hamburg–Barcelona meccs alatt izgalmában felborított egy teáscsészét. A freiburgi színház akkori igazgatója egyszer a vonaton találkozott Heideggerrel, és megpróbált vele irodalomról és színpadról beszélgetni. Ez azonban nem sikerült, mert Heidegger, még mindig egy nemzetközi futballmérkőzés hatása alatt, inkább Franz Beckenbauerről akart beszélni. Telve volt csodálattal e játékos finom labdakezelése iránt – és valójában megpróbált bemutatni néhányat Beckenbauer trükkjei közül a meghökkent beszélgetőtársának. Beckenbauert „ihletett játékosnak” nevezte, és dicsérte „sebezhetetlenségét” a pályán vívott párharcokban. Heidegger magabiztosan mondta ki szakértői véleményét; Messkirchben ugyanis nemcsak harangokat kongatott, hanem hasznos bal szélső is volt.

Élete utolsó éveiben Heidegger főként összegyűjtött műveinek előkészítésével foglalkozott. Eredetileg az *Ösvények címet szánta nekik,* de végül *Összegyűjtött művek néven jelentek meg.*

Élete vége felé Arthur Schopenhauer egyszer azt mondta: „Az emberiség megtanult tőlem néhány dolgot, amit soha nem fog elfelejteni.” Heideggertől nem ismerünk ilyen kijelentést. Ő nem alkotott semmiféle konstruktív filozófiát a világkép vagy erkölcsi tan értelmében. Heidegger gondolkodásának nincsenek olyan „eredményei”, mint amilyenek Leibniz, Kant vagy

Schopenhauer filozófiájának vannak. Heidegger szenvedélye a kérdezés volt, nem a válaszadás. Számára a kérdezés a „gondolkodás áhítata" volt, mert új horizontokat nyitott meg – ahogyan a vallás, amíg még élt, kiszélesítette a horizontot és megszentelte azt, ami benne feltűnt. Heidegger számára különösen egy kérdésnek volt ez a megnyitó ereje, az a kérdés, amelyet egész életében feltett: a Lét kérdése. E kérdés jelentése nem volt más, mint ez a nyitva tartás, ez az előrehaladás egy tisztás felé, ahol a magától értetődő hirtelen visszakapja a csodát, hogy „Itt van", ahol az ember önmagát úgy éli meg, mint egy helyet, ahol valami megnyílik, ahol a természet kinyitja a szemét, és észreveszi, hogy létezik; ahol tehát a „létezők" *(das Seiende)* között van egy nyitott pont, egy tisztás, és ahol minden létező számára lehetőség nyílik a hálára. A Lét kérdésében rejtve ott a készenlét az ujjongásra. A Lét kérdése Heidegger értelmében annyit jelent, mint könnyebbé tenni a dolgokat, ahogyan az ember felvonja a horgonyt, hogy kihajózzon a nyílt tengerre. A történelem szomorú iróniája, hogy a Lét kérdése, Heidegger műveinek befogadásában, jobbára elveszítette ezt a megnyitó, könnyítő jellegét, és inkább megfélemlítette, összekötözte és megbénította a gondolkodást. A Lét kérdésével a legtöbb ember abban a helyzetben érzi magát, mint a tanítvány egy zen történetben. Ez a tanítvány hosszasan töprengett azon, hogyan lehetne egy teljesen kifejlett libát kivenni egy üveg szűk nyakán anélkül, hogy megölné az állatot vagy összetörné az üveget. A tanítvány, miután kínlódott ezzel a problémával, a mesterhez ment, és megkérte, hogy oldja meg neki ezt a feladványt. A mester egy pillanatra elfordult, majd erőteljesen összecsapta a tenyerét és hívta a tanítvány nevét. „Itt vagyok, mester" – válaszolta a tanítvány. „Látod – mondta a mester –, a liba kint van!" Ennyit a Lét kérdésének jelentéséről.

Ami a Lét jelentését illeti, azt a jelentést, amelyre a Lét kérdése irányul, létezik egy másik szép zen mondás, teljesen Heidegger szellemében. Azt mondja, hogy mielőtt az ember a zennel foglalkozna, a hegyeket hegyeknek, a vizeket vizeknek látja. Amikor azonban elér egy bizonyos belső rálátást a zen igazságára, rájön, hogy a hegyek már nem hegyek, a vizek már nem vizek. De amikor megvilágosodik, ismét hegyeket lát hegyeknek, és vizeket vizeknek.

Az 1920-as években Heidegger szívesen használta az *elvont hangzású formale Anzeige* (formális értesítés) kifejezést. Gadamer szerint a tanítványai nehezen birkóztak meg ezzel a kifejezéssel, és úgy vélték, hogy jelentése valamilyen fokú absztrakcióban rejlik. Heidegger úgy magyarázta nekik, hogy a kifejezés jelentése „ízlelés és beteljesítés". Egy olyan értesítésről van szó, amely távolságot tart a puszta megmutatástól, és megköveteli, hogy a másik fél, akinek valamit megmutatnak, maga szemlélje azt. Jó fenomenológiai módon neki magának kell meglátnia azt, ami az értesítésben vagy megmutatásban szerepel, és saját szemlélésén keresztül kell „beteljesítenie" azt. A beteljesítés által ízleli meg, ami láthatóvá válik. Ám a szemlélésnek személyesen kell megtörténnie.

Amikor Heidegger egy alkalommal egy Jaspershez írt levelében múzeumi őrként jellemezte magát, aki félrehúzza a függönyöket, hogy a filozófia nagy művei tisztábban láthatók legyenek, tevékenységének szerényebb változatára gondolt. Valójában azt remélte, hogy az emberek bepillantást nyerhetnek az életbe – nemcsak a filozófiába –, mintha először tennék azt. Heidegger számára a felvilágosodás a hajnal első fényének visszaállítása volt, *Dasein* váratlan és ezért elsöprő megérkezésének pillanatában a világba. Ez volt Heidegger kezdetének nagy gesztusa: eltávolítani, sőt lerombolni a takarást, a megszokottat, a megmerevedettet, mindazt, ami elvonttá vált. És mi tárul fel ekkor? Semmi más, mint az, ami körülvesz minket anélkül,

hogy korlátozna: ez a „Ott” *(Da) a Dasein számára.* Ezt kell ízlelni és beteljesíteni. Heidegger filozófiája sosem hagy fel azzal a gyakorlattal, hogy hagyja a dolgokat látszani. Lehetnek ezek hegyek vagy vizek, mint a zen történetben – de lehet akár egy híd is. Egy hídról írt egyszer Heidegger egy csodálatos elmélkedést (VA, 146).

Anélkül használjuk a hidat, hogy sokat gondolkodnánk rajta. Egy pillantás a híd alatti szakadékba talán megrémít minket; felébreszti bennünk a *Dasein kockázatosságának érzését,* megmutatja a semmit, amely fölött egyensúlyozunk. A híd átfeszíti a szakadékot. Végeivel szilárdan a földre támaszkodik. A talajra, amelytől függünk, ráhagyatkozik, és ezt a támasztékot folytatja a hordozás gesztusában. Így a saját tervünk, a saját lendületünk biztosítja az átkelésünket. A híd a szakadék fölé emelkedik az ég nyitottságába. A híd tehát, miközben a földre támaszkodik, nemcsak összeköti a két partot, hanem ki is tart minket a nyílt térbe, és ott ad számunkra támaszt. Heidegger szerint a „halandók” áthaladásával a híd összekapcsolja a földet az éggel. Az ősi hidakon a hídverés vállalkozását, ezt a veszélyes gyönyörűséget, hogy az ég és a föld között a nyílt térben állhatunk és járhatunk, kifejezetten megjelenítették és megünnepelték – híd-szobrokkal, a hidakon álló szentek szobraival, amelyek bátorítják a bizalmat, és hálát tükröznek az élet ajándékáért, ezért a tartózkodásért az ég és a föld közötti nyílt kiterjedésben, az átkelés biztonságáért.

Egy költői látomás, egy metafora? Nem. Heidegger *Dasein*-elemzése folyamatos kísérlet arra, hogy megmutassa: olyan lények vagyunk, akik hidakat építenek, mert képesek vagyunk megtapasztalni a nyílt tágasságokat, a távolságokat, és mindenekelőtt a szakadékokat – önmagunk felett, önmagunk körül és önmagunkban –, és ezért tudjuk, hogy az élet azt jelenti, hogy szakadékokat hidalunk át és állandó mozgásban maradunk. Így a *Dasein olyan Lét, amely önmagára tekint át, és önmagát küldi át* – a híd egyik végétől a másikig. A lényeg pedig az, hogy a híd csak akkor nő ki a lábunk alatt, amikor rámerünk lépni.

A késői Heidegger számos más játékos, homályos és arabeszk-szerű elmélkedést is tett, amelyek talán adhatnak gondolkodnivalót, de aligha látnivalót. Az olyan teljesen érthetetlen (és persze lefordíthatatlan) mondatok, mint például *„Die Vierung west als das ereignende Spiegel-Spiel der einfältig einander Zugetrauten” vagy „Die Vierung west als das Welten von Welt. Das Spiegel-Spiel von Welt ist der Reigen des Ereignens”* (VA, 173), nem érdemlik a gúnyt, de mélyebb értelmet keresni bennük sem tanácsos. Ezek a mondatok inkább olyanok, mint Queequeg, a Melville *Moby Dick-jében szereplő harpooner testére tetovált ábrák.* Ez a Queequeg, a Déltengerekről származó vallásos vadember, egyszer az egész törzsének titkos történetét tetováltatta a testére: „a menny és a föld teljes elméletét, és egy misztikus értekezést”; ettől kezdve maga is a hieroglifikus rejtélyek része lett, amelyeket nem tudott megfejteni, „még ha a saját élő szíve is nekik dobogott”.[659] Mindenki, beleértve magát Queequeget is, tudta, hogy ezek az üzenetek a bőrrel együtt fognak elpusztulni, amelyre felírták őket. Amikor Queequeg érezte közelgő halálát, megkérte a hajóácsot, hogy készítsen neki egy koporsót, és a testére vésett feliratokat átmásolta a fára. Heidegger hatalmas összegyűjtött írásainak sok rejtélyes része valószínűleg úgy olvasandó, mint a Déltengerekről származó vadember koporsóján a feliratok.

[659] H. Melville, Moby Dick, avagy A bálna, 691.

1975.december 4-én Hannah Arendt meghalt. Heidegger is készült a halálra, nyugodtan,higgadtan, kiegyensúlyozottan. Amikor gyermekkori játszótársa, Karl Fischer gratulált neki a nyolcvanhatodik születésnapján, Heidegger így felelt: „Kedves Karle… Mostanában gyakran visszagondolok a fiatal éveinkre, és a te szülői házadra is, a sok állattal a teraszon, köztük egy sassal."[660]

Az esti fényben előtűnnek a reggel emlékei. Feltételezhető, hogy Heidegger ismét nagyon tisztán látta maga előtt azt a bagolyt. Elérkezett a pillanat, amikor a madár felszállt a repülésére. Talán Heidegger ekkor felidézte azt is, amit Karl Fischer – akivel volt alkalmam beszélgetni – emlékezett: a kis Martin-nak volt egy kardja, amely olyan hosszú volt, hogy maga után kellett húznia. Nem ónból, hanem acélból készült. „De akkor ő volt a kapitány" – mondta Fischer, még mindig tele csodálattal gyermekkori pajtása iránt.

1975 telén Petzet utoljára látogatta meg Heideggert.

> Mint mindig, most is mindent el kellett mesélnem neki; érdeklődéssel kérdezett az emberekről és a dolgokról, élményekről és munkáról – tiszta és széles látókörű elmével, mint mindig. Amikor késői órán készültem távozni, és Frau Heidegger már elhagyta a szobát, még egyszer visszanéztem az ajtóból. Az öregember szemei követtek, felemelte a kezét, és halkan hallottam mondani: „Igen, Petzet, a vég most már közeledik." Utoljára a szemeivel köszöntött engem.[661]

1976 januárjában Heidegger megkérte messkirchi honfitársát, a freiburgi teológia professzorát, Bernhard Weltét, hogy látogassa meg őt egy beszélgetésre. Közölte vele, hogy amikor eljön az ideje, szeretne a messkirchi temetőben nyugodni. Egyházi temetést kért, és azt, hogy Welte mondjon beszédet a sírjánál. Ez a két férfi közötti utolsó beszélgetés arról az élményről szólt, hogy a halál közelsége magában hordozza a szülőföld közelségét is. „A szobában mintha lebegve jelen lett volna Eckhart gondolata is, hogy Isten egyenlő a Semmivel"[662] – számolt be Welte. Május 22-én, két nappal halála előtt, Heidegger ismét írt Weltének – egy üdvözletet Messkirch díszpolgári címének átadása alkalmából a teológusnak. Ez az üdvözlet Martin Heidegger utolsó, saját kezével írt megnyilatkozása: „Szívélyes üdvözlet közös szülővárosuk, Messkirch új díszpolgárának, Bernhard Weltének – egy régebbi díszpolgártól… Legyen ez a tiszteletadás ünnepe örömteli és éltető. Legyen minden résztvevő szemlélődő szelleme egyhangú. Mert szükség van a szemlélődésre, hogy vajon és hogyan lehet-e még otthonról beszélni az egységes technológiai világcivilizáció korában" (CD, 187).

Május 26-án Heidegger felfrissülten ébredt, majd egy kicsivel később újra elaludt – és meghalt.

A messkirchi temetés május 28-án volt. Vajon Heidegger visszatért az Egyház kebelébe? Max: Müller beszámol arról, hogy túráik során, amikor egy templomhoz vagy kápolnához értek, Heidegger mindig belemártotta az ujját a szenteltvíztartóba és letérdelt. Egy alkalommal

---

[660] Idézet a Der Zauberer von Messkirch (A messkirchi varázsló) című filmből, amelyet Rudiger Safranski és Ulrich Boehm rendezett, 1989.

[661] H. W. Petzet, Egy csillag felé haladva, 230

[662] B. Welte, „Emlékezés egy késői beszélgetésre", 25. o.

megkérdezte tőle, hogy ez nem ellentmondásos-e, hiszen elhatárolódott az Egyház dogmáitól. Heidegger válasza ez volt: „Történetileg kell gondolkodni. És ahol ennyit imádkoztak, ott az isteni nagyon különleges módon van jelen.”[663]

Hogyan fejezzük be? Talán a legtalálóbban azzal a mondattal, amellyel Martin Heidegger 1928-ban, Max Scheler halála után, egy marburgi előadását kezdte: „Még egy filozófiai irány merül a sötétségbe.”[664]

[663] M. Muller, „Martin Heidegger: Egy filozófus és a politika”, 21 3.

[664] H.-G. Gadamer, Filozófiai tanulóévek, ford. R. R. Sullivan, 34.