

KISS LAJOS ANDRÁS

HERR LUZIFER, ICH BIN DA!

Metapolitika és nekrofília Alekszandr Dugin
Heidegger-interpretációjában



■ 2014-ben jelent meg Heidegger *Fekete füzetek* című könyvsorozatának első két kötete, amelyek szorosan kapcsolódnak a német gondolkodó filozófiai munkásságának „középső szakaszához” (elsősorban az 1931 és 1941 közötti évekről van szó), és kiváltképpen az ezekben a munkákban található eszmefuttatások azok, amelyek azóta is meg nem szűnő vitát generálnak a Heidegger munkásságát feldolgozó szerzők körében. A német filozófussal kapcsolatos kontroverziák centrumában természetesen Heideggernek a náciizmushoz való viszonya, illetve vélt vagy valós antiszemita meggyőződésének problematikája áll. Ezek a diszkussziók a magyar filozófiai életet sem hagyták érintetlenül, és csakúgy, mint a világ többi részén, nálunk is egymástól lényegesen eltérő interpretációkkal találkozhatunk.¹

Tény, az általam ismert francia szerzők többsége antiszemitának és nácibarátnak tekinti Heideggert, kiváltképpen Emmanuel Faye, illetve tanítványa, Gaëtan Pégnny. Faye már a kétezres évek elején (azaz a *Fekete füzetek* megjelenése előtt) publikálta a *Heidegger, a náciizmus bevezetése a filozófiába* című hétszáz oldalas kötetét, amely azóta több nyelven is megjelent.² Faye évtizedek óta kitart azon meggyőződése mellett, hogy Heidegger életművében a náciizmus iránti szimpátia és az antiszemitizmus nem egy véletlenszerű kisiklás, hanem a rasszista eszmék iránti vonzalom voltaképpen mindig is szellemi vezérfonálként szolgált a né-

Heidegger az az „utolsó próféta”, akinek üzeneteire az orosz nép lehet a legfogékonyabb.

met filozófus számára. Faye későbbi munkáiban egészen odáig megy, hogy szerinte még Hannah Arendt sem tudott szabadulni Heidegger „negatív befolyásától”, és a rasszista eszmék iránti szimpátia olykor az ő munkáiban is megjelenik. Mások, például a honfitársa, Alain Finkielkraut vagy a német Peter Trawny részben moderálják, részben visszautasítják Faye vádjait.

Jelen írásban csak áttételesen érintem a francia szerzők radikális Heidegger-kritikáit, ugyanis – itt és most – számomra a híres-hírhedt orosz filozófus, Alekszandr Dugin Heidegger-interpretációjának rövid bemutatása tűnik az igazán érdekes feladatnak. Fontos látni, hogy Dugin az imént említett egyik Heidegger-értelmezéshez sem csatlakozik. Szerinte Heidegger talán egy kicsit náci (vagy olyasmi) volt, de ez egyáltalán nem baj, sőt kifejezetten öröndetes (!). Persze ezt a meglehetősen „eredeti” álláspontját nem direkt módon fogalmazza meg, hanem inkább csak sejteti, mindazonáltal – miként írásom további részeiből remélhetőleg egyértelműen kiderül – az orosz filozófus a maga bellicista és apokaliptikus víziókkal tarkított eszmerendszerében jórészt a harmincas évek Heideggerét tekinti példaképének.

Gaëtan Pégny az orosz gondolkodó heideggeri ihletésű filozófiáját elemző érdekes tanulmányát azzal a megjegyzéssel indítja, hogy „a heideggeri filozófia koherenciája, amely voltaképpen metapolitikai fenomén, két fő vonással jellemezhető. Először is nem más ez, mint a nyugati hagyomány destrukciójának »filozófiai« látszatigazolása, amelyben vörös fonalként van jelen az antiszemitizmus, és amelynek a konkrét politika világába történő átfordítása szükségképpen népirtáshoz vezet.”³ Másrészt a heideggeri fogalmak képlékenysége vagy többértelműsége jobbra azt a célt szolgálja, hogy olyan „alaphangoltságokat” (Grundstimmungen) produkáljon, amelyekben politikai szándékok csak a sejtések és a célzások formáját öltik magukra, de direkt módon nem jelennek meg. Csakhogy éppen ettől lehetnek igazán hatékonyak, mondja Pégny.

A francia filozófus úgy látja, hogy Dugin minden tekintetben Heidegger hűséges tanítványának bizonyul, hiszen a német filozófusnak a nemzeti szocializmus korszakában született írásait tekinti mintának, és ezeknek a munkáknak a szellemét „javítja fel” az ezoterikus filozófusok (René Guénon, Julius Evola és mások) gondolatjávaival, illetve a pánszlávizmus és az orosz Eurázsia-elmélet meglehetősen heterogén formákat öltött vízióival. A dolog lényege tehát az, mondja Pégny, hogy az érthető különbségek ellenére Heidegger számos munkájában – kiváltképpen a *Fekete füzetek* 1931–1938 között született feljegyzéseiben – olyan téziseket fogalmaz meg, amelyekhez Dugin könnyedén és a német filozófus nézeteinek különösebb torzítása nélkül csatlakozhat. Az orosz filozófust elsősorban az hozza lázba, hogy Heidegger a *Fekete füzetek*ben különös figyelmet szentel a barát–ellenség megkülönböztetés filozófiai (illetve metapolitikai) interpretációjának. „A *filozófia* iránt elkötelezett gondolkodó egy *ellenséggel* néz szembe – a létező ellenségével, annak lét-jellegű tagadásával (*Unwesen des Seienden*), amely éppenséggel a létesülésével tagadja meg jelenlétét – és amely sohasem szűnik meg ellenség lenni [...]”⁴ Ez az ellenség ügyesen leplezi magát, és azt a látszatot kelti, hogy ő a gondolkodó igaz barátja, hiszen maga is a lét lényegéhez (*Wesen des Seyns*) tartozik. Mivel az ellenség elől nem lehet meghátrálni, másrészt viszont a barát iránt érzett bizalom mindennél fontosabb, a gondolkodóban szükségképpen elviselhetetlen ambivalencia jelenik meg. Az ellenség valójában belső ellenség, ugyan a baráti körön belül található, de mégsem szűnik meg ellenség lenni. A rossz, a gonosz (*Unwesen*) tehát a lét lényegéhez

tartozik (Wesen des Seyns). A konkrét történelmi szituációra vonatkoztatva ezt azt jelenti, mondja Pégný, hogy Heidegger elfogadta azt az ontológiai szükség-szerűséget, hogy Németországnak most (azaz a múlt század harmincas éveiben) olyan történelmi missziót kell teljesítenie, amely kínzóan fájdalmas döntéseket követel meg tőle. A német felvilágosodás, a műveltség kitüntetett értéke (Bildung), a goethei örökség, de még a zsidó-keresztény hagyomány is, mind-mind a német történelem integráns részét képezik, de most, egy magasabb rendű kihívás teljesítése érdekében, ezeket az értékeket zárójelbe kell tenni. És ezt a döntést nem is kell racionális érvekkel alátámasztani, mivel a lét ambivalenciája azt jelenti, hogy „rossz” (Unwesen) kiiktathatatlan alkotóeleme a „jónak” (Wesen), vagyis a pusztító negativitás maga is a lét integráns részé-ként jelenik meg.

Dugin a *Martin Heidegger: egy másik Kezdet filozófiája* című könyvében nagyon rafinált módon periodizálja Heidegger életművét. Három szakaszt különböztet meg egymástól. Az első korszak a filozófus *Lét és idő* című munkájával zárul, amelyben már „saját hangján” szólal meg, túllépve a husserli fenomenológián. A második szakasz az 1936–1945 közötti időszakra datálható, amikor a német filozófus reményei szerint a nyugati civilizációban egy *másik kezdet* (der andere Anfang) korszaka köszönthet be, amely nemcsak megismétli, de talán meg is haladja az *első kezdet* (der erste Anfang), azaz az antik görög filozófia teljesítményét. Ennek történelmi előfeltétele a Németországban bekövetkezett *esemény* (Ereignis), amely lehetőséget nyújthat a világban hegemon pozícióba került *machináció* (Machenschaft), azaz a beteges technicizmussal összekapcsolódó nihilizmus leküzdésére, amelynek két alapformáját különbözteti meg Heidegger: az egyik az amerikanizmus, a másik a szovjet kommunizmus (amelyben Heidegger ugyancsak a „marxista gyökerű” technicizmus győzelmét vélte felfedezni).⁵ Dugin először azt mondja, hogy Heidegger szerint a náci Németország háborújában, illetve esetleges győzelmében a katonai művelet és a *filozófia művelet* összekapcsolódnak: a nyugati metafizikából csak a háború segítségével lehet a *machinációt* (Machenschaft) kiiktatni. „A háború nélkül, figyelmeztet Heidegger, elvész ez a lehetőség.”⁶ Persze ebből a „történelmi felismerésből” semmi sem lett, a háborút viszont elveszítette Németország, ismeri el maga Dugin is. De ha ez így van, akkor miért gondolhatja azt az orosz filozófus, hogy a heideggeri életműben éppen ez volt a legértékesebb korszak? Egyértelmű választ hiába is keresnénk ebben a könyvben, legfeljebb Dugin Heidegger harmadik korszakáról nyújtott interpretációja ad némi segítséget. Ez a korszak a háború végével kezdődik, és egészen a filozófus haláláig tart. Noha, mondja Dugin, Heidegger a háború után is folytatta a második korszak tematikáját, és ezekben az évtizedekben ugyancsak vitathatatlan értékű műveket alkotott, de részben a pozitívabb „elfogadottság” kedvéért - esetleg „belső meggyőződésből” – egyfajta humanista fordulatot hajtott végre, és jobban alkalmazkodott a fősodorbéli filozófiai gondolkodás szabályaihoz. Mindazonáltal a heideggeri életmű kulcsát a második korszak írásaiban találjuk, és nekünk, oroszoknak, a német filozófus ezekben az években írott munkáit kell szem előtt tartanunk, ha komolyan vesszük az új orosz kollektív identitás megteremtésének feladatát, mondja Dugin. Heidegger az az „utolsó próféta”, akinek üzeneteire az orosz nép lehet a legfogékonyabb.⁷ „A másik Kezdet valójában a jövő nemzedékének problémája, az olyan embereké, akik még éppen csak úton vannak felénk. Ők azok, akikről Nietzsche álmodozott. De a Nap nem Nyugaton kel fel. Ugyanakkor a hanyatlás

gondolata elkerülhetetlen ahhoz, hogy egy új horizont nyíljon meg számunkra, ahonnan aztán egy másik irányba indulhatunk el. Heidegger szerint az *új kezdet* »imperatívusza« *nem a nyugati embereknek van címezve, hanem nekünk* (vagyis elsődlegesen az oroszoknak – K. L. A).⁸ A jövő alakítása háborúk és áldozatok nélkül elképzelhetetlen, s legelőször ezzel a „szükséges rosszal” kell bátran szembenéznünk. Ugyanakkor figyelmet érdemel az a különös paradoxon, hogy Dugin jól érzékelhető Nyugat- és Amerika-ellenessége dacára tekintélyes mennyiségű amerikai Heidegger-irodalmat említ meg könyve bibliográfiájában.⁹ Látható módon Dugin számára az sem jelent gondot, hogy a heideggeri filozófiát összebékítse a tradicionalista gondolkodók „eszmejavaival”, köztük az olasz Julius Evola, a francia René Guénon és Henry Corbin erősen iszlámbarát és keresztényellenes nézeteivel. A rend kedvéért illik megjegyezni, hogy olykor kiigazítja a tradicionalista gondolkodók szerinte is vulgarizáló Heidegger-interpretációit. „Már régóta foglalkoztam tradicionalista filozófiával anélkül, hogy mindeközben különösebb hangsúlyt fektettem volna Heidegger filozófiájára, noha szellemi fejlődésekre közvetlen és elsődleges hatást gyakorolt. Mégis, filozófiai nézeteimben Heidegger kevésbé jelenik meg, mint René Guénon eszméi. Az viszont tény, hogy Heidegger erőteljesen jelen van világnézetünkben, politikaelméletünkben és filozófiánkban. Jelenléte egyszerűen *sine qua non*. Heidegger nem kevésbé fundamentális figura, mint Guénon. De másképpen az. Egyébiránt kettőjük összehasonlításában nincs szükség sietségre. Ugyanolyan odafigyeléssel kell tanulmányoznunk Heideggert, mint Guénot. De egymástól függetlenül. És miután ezt megtettük – de csak utána! –, el kell gondolkodnunk azon, hogy nézeteik miben közösek (és miben különböznek egymástól). Hiba lenne az egyiket a másik felől értelmezni. Az effajta felszínes Heidegger-értelmezés jelen van a tradicionalista filozófiai munkákban. Ilyen, a Guénon által képviselt pozícióból történő kritikával találkozhatunk Julius Evola *Meglovagolni a tigris* című munkájában is. Ebben a könyvben a heideggeri terminológia eltorzított formában és meglehetősen naiv, a kellő alátámasztást nélkülöző interpretációban jelenik meg.”¹⁰ De bármennyire is problematikusnak tartja Dugin Heidegger és a tradicionalista filozófusok összebékítését, a valóságban mégis rendre ezzel próbálkozik, hangsúlyozza Pégny. Mindazonáltal a közeljövő történelmi fordulatát intellektuálisan előkészíteni szándékozó dugini „szintézis” nem egészen eredeti ötlet. A dugini eszmék elsődleges forrása a szélsőjobboldali tradíció, valószínűsíthető közönsége pedig efféle nézetek befogadására hajlamos emberek köréből rekrutálódik. A francia filozófus Dugin-interpretációja számos vitathatatlan igazságot tartalmaz, mindazonáltal fontos kiegészítésekre szorul. Tudniillik a Dugin-féle bellicizmus nemcsak a nyugati ezotériából és a heideggeri filozófiából építkezik, hanem – kimondva vagy kimondatlanul – az orosz tradíció apokaliptikus és démonológiai víziói is rendre felbukkannak írásaiban. Nem kis részben ezzel a kulturális örökséggel magyarázható, hogy Dugin gondolatai szinte mindig a háború, a halál, a pusztulás, a temető és az apokaliptikus körül forognak, s talán éppen ezért tűnhet számára annyira vonzónak a heideggeri filozófia nekrofil aspektusa.

Az igazság az, hogy az orosz kulturális tradíció bővelkedik az efféle szélsőségekben. Már Bergyajev is úgy látta, hogy az orosz „néplélek” hajlamos a világ minden történéseit a végétélel felelől értelmezni. *Az orosz eszme* című könyvében mindezt a következőképpen foglalja össze: „Én úgy fogalmaznék: mi, oroszok, apokaliptikus beállítottságúak vagy nihilisták vagyunk. Azért vagyunk

apokaliptikusak vagy nihilisták, mert a végzet felé törekszünk, és nemigen értjük a történelem fokozatosságát, ellenségesen tekintünk a tiszta formára. [...] A pravoszlávia a kereszténység eszaktologikus aspektusát fejezte ki a legerősebben. Az aszketikus és eszkatologikus elemek az orosz nihilizmusban is felismerhetők. Az orosz nép a történelmi folyamat végére irányulva él, nem a középmezsgye népe – míg a humanista kultúra a történelmi folyamat középmezsgyéjéhez tartozik.”¹¹ Bizonyos értelemben Dugin nem tesz mást, mint folytatja és radikalizálja az orosz tradíció imént idézett aspektusait, illetve álláspontja megerősítéséhez „a halálhoz viszonyuló lét” heideggeri interpretációját hívja segítségül. Ugyancsak vonzónak találja a heideggeri zsidó-keresztény ellenességet és a német filozófus rejtett (néha persze csaknem nyílt) vonzódását a politeizmushoz.

Heidegger szerint a nyugati filozófia kezdete a Kr. e. 6. századra datálható. A német gondolkodó számos alkalommal hangsúlyozza, hogy a „filozófia” egy viszonylag kis és a világ többi részétől elzárt nép, az antik görögök „találmánya”. „Természetesen ők még nem tudtak semmit a »nyugati világról« és a »Nyugatról« (Abendland). Ez a kifejezés elsődlegesen geográfiai fogalom, amely a Nyugatnak a Kelettől, azaz az ázsiai világtól való elhatárolását jelentette. A »nyugati« titulus egyúttal történeti fogalom is, amely a jelenlegi Európa történetének és kultúrájának megnevezésére szolgál, ami a görögökkel, illetve leginkább a rómaiakkal vette kezdetét, és lényegét tekintve a zsidó-kereszténység által meghatározott. De ha a görögöknek bármilyen sejtésük lett volna a nyugati világ jövőjéről, a filozófia soha nem kezdődött volna el. A római világ, a zsidóság és a kereszténység teljesen kiforgatták és meghamisították a kezdeti filozófiát – azaz a görög filozófiát.”¹² Ezek a megjegyzések nem véletlenszerűek és kivételesek a német filozófus gigantikus életművében. A *Bevezetés a metafizikába* című munkájában ugyancsak értelmetlen szókapcsolatnak nevezi a „keresztény filozófiát”, hiszen a hit nézőpontjából a filozófia lényegében értelmetlenség. „A »keresztény filozófia« fából vaskarika és félreértés. [...] Az eredeti keresztény hit számára a filozófia bolondság.”¹³ Dugin örömmel csatlakozik a kereszténység meglehetősen sajátos heideggeri interpretációjához, és több alkalommal kijelenti, hogy egyetért Nietzsche (és Heidegger) megfogalmazásával, miszerint a „kereszténység nem más, mint a tömegnek szóló platonizmus”.¹⁴ A Biblia sémita eredetű szöveg, ami kívül esik az indoeurópai tradíción. „Heidegger számára ez idegen gondolkodás, amelyet sohasem fogadott el, és amelyhez képtelen volt csatlakozni. Ahhoz, hogy biblikusan gondolkodjunk, sémitának kell lennünk. Természetesen létezett az apostoli időktől kezdődően olyan, mint keresztény filozófia, amely görög és indoeurópai talajra építve jelentősen átdolgozta a sémita-zsidó vallást és a teológiát.”¹⁵ Mindazonáltal Heidegger nem mutatott különösebb érdeklődést az ily módon feljavított kereszténység iránt sem, mondja Dugin. De ha lehet ezt mondani, az orosz filozófus még egy lépéssel tovább megy, és a Heidegger-féle *négyesség* (Geviert) elemzése kapcsán kijelenti: Heidegger sokat vitatott kategóriája látszólag a hegeli dialektika tézis-antitézis-szintézis hármassága ellen irányul, de valójában a keresztény *Szentháromság* túlzottan *irénikus* (a megbékélésre és a harmóniakeresésére irányuló) jellegrével sincs kibékülve. A Szentháromságból hiányzik a harc és a küzdelem emancipatorikus dinamikája, ezért valódi *ontológia* keresztény alapokon nem jöhet létre. Heidegger szemében Hegel „mégiscsak filozófus” volt, ilyenformán „a hegeli triász fontosabb volt számára, mint a keresztény dogmatika”.¹⁶ Dugin a *Martin Heidegger. egy másik Kezdet fi-*

lozófiája című munkájában három fejezetet is szentel a heideggeri *négyesség* bellicista interpretációjának. Legfontosabb állításával a *Háború a négyességben* című alfejezetben találkozhatunk. Heidegger kiindulópontja, mondja a szerző, Hérakleitosz jól ismert töredékéhez kapcsolódik: a „Háború mindenek atyja és mindenek királya. És egyeseket istenkké tett meg, másokat emberekké, egyeseket rabszolgákká tett, másokat szabadokká.” Heidegger életművében a *négyesség* két változatával is találkozhatunk, noha a lényeg alapvetően változatlan maradt. A *négyesség* (Geviert) rendszere a következőképpen néz ki: fent található a *Világ* (a *négyesség* későbbi változatában az *Ég*), lent a *Föld*, bal oldalon az *Ember*, míg jobb oldalon az *Istenek*. Dugin szerint a heideggeri *négyesség* elemei dinamikus ellentétben, olykor egyenesen *háborúban* állnak egymással, amit a hérakleitoszi töredékre való utalás egyértelműen kifejez. „A háborúra való irányultság a *Geviert* minden pontján és minden szegmensében tetten érhető, ami arra készít minket, hogy vegyük észre: fölöttünk, alattunk és körülöttünk, azaz voltaképpen mindenütt a *négyesség jelenlétével* kell számolnunk. Tulajdonképpen mindannyian a *háború termékei* vagyunk, és ennyiben a háború az, ami elválaszt minket az istenektől, és emberekké tesz minket. De másrésről megint csak a háború az, ami az istenekhez *köt minket*, mert éppen a háború helyezett bennünket a földre, és nyitotta meg számunkra az égboltot.¹⁷ A háború – polemosz – voltaképpen a létnek (Seyn) mint olyannak a valódi neve. És éppen ebben van a heideggeri fundamentálonológia igazi mélysége, mondja Dugin. Ha belátjuk, hogy lét lényege a háborúban gyökeredzik, akkor azt is megértjük, hogy mindez szükségképpen a *Semmi* problémájához vezet el minket. „Heidegger szerint a fundamentálonológiai struktúrában a *Semmi* mint a *létben való semmisítés* (das Nichtung im Seyn) jelenik meg. A lét (Seyn) mindig *megettörténik* vagy *megesik* (sich er-eignet), mindig megújul, de mindig kockázatosan és sohasem végérvényes evidenciaként.”¹⁸ És minél jobban hitegetjük magunkat a változatlan, örökérvényű létezés lehetőségének illúziójával, a lét (Seyn) annál inkább a maga *megsemmisítő* oldalával fordul felénk. De éppen ez az, ami figyelmezteti a halandót a maga elkerülhetetlen halálára, a véges létezőt a maga végességére, létezése egyedi, megismételhetetlen faktumára, azaz a létezése eseményjellegére (Ereignis). „A lét nem a békében (mir) ismerszik meg, hanem a háborúban, mivel ott a lét »igen«-je és »nem«-je mindig egyidejűleg mutatkozik meg. Itt újra érdemes emlékeztetni Hérakleitosz figyelmeztetésére, aki azt mondta: Homérosz, aki azért imádkozott, hogy az istenek és az emberek közötti ellenségeskedés szűnjék meg, nemigen sejtette, hogy ezzel az óhajával szörnyű átkot szórt minden halandóra.”¹⁹ A világ (és a béke) valódi lényege a háború, mondja Dugin, és a heideggeri *esemény*, amely mint dinamikus erőközpont a fentebb vizsgolt *négyesség* közepén helyezkedik el, a lét eszkatológikus jellegét fejezi ki.

Dugin 2016-ban *Marin Heidegger – Metapolitika. A lét eszkatológiája* címmel egy újabb könyvet jelentetett meg a heideggeri filozófia lehetséges politikai értelmezéséről.²⁰ A könyv egyik fejezetében (*A Dasein és a Halál struktúrái*) újra csak a halál, a harcok, a háború és a temető fogalmainak metafizikai/metapolitikai üzeneteit igyekszik dekódolni. A halál értelméről elmélkedve Dugin többször is párhuzamba állítja egymással a Heidegger-féle *halálhoz viszonyuló lét* (Sein zum Tod) jelentéstartalmát és Gilbert Durand-nak az *ontológiai diurnushoz* kapcsolódó fejtegetéseit. Durand szerint a nappali létezés értelmét csak az éjszaka sötétje felől tudjuk felfejteni. Ehhez pedig a *harcos* alakjának szimbolikus jelentése nyújthat segítséget. „A harcok – vagyis az az ember, aki a

nappal oldalán áll, és bátran szembenéz az éjszakával, jól tudva, hogy az éjszaka – önmaga *másikja*. Ez az éjszakával szembenező létezés *más* (más, mint a földművesé vagy a parasztemberé), mert határt von; másfajta diairézsizs és másfajta különbségtétel ez.”²¹ A földműves az az ember, aki jól körülhatárolható térben éli életét. A harcos viszont mindig fut, vagy az ellenséggel szembe, vagy előle menekülve. A harcos „intim viszonyban” van a halállal és az őt befogadó sírgödörrel. Az emberek közül igazából csak a harcos tud meghalni, mondja Dugin. Végző soron a temető a harcos igazi otthona, de nincs ebben semmi féltelmetes. „Nem felesleges arra emlékeztetni, mondja Dugin, hogy a tradicionális civilizációkban a legmélyebb remények a temetőhöz kötődtek. Manapság a temető a városon kívül helyezkedik el, míg a régi időkben a templomkertek a lakott területek centrumában voltak, és egyben a kollektív összetartást szimbolizálták. A halott elődök részt vettek a legfontosabb politikai döntések meghozatalában, és az agora – az a hely, ahol a politikai kérdésekről döntöttek – lényegében temető volt. A még korábbi időkben őseink a küszöb alá temették a halottakat, azaz a temető minden esetben a *közelség* első számú toposza volt. Mit jelentett ez? Mi már igyekszünk eltávolítani magunktól a temetőt, míg a szakrális, tradicionális civilizációban a helyzet ennek éppen az ellenkezője volt: szorosan *hozánk* kötődött. De van még itt egy újabb kérdés is. *Ki* az, akinek a haláláról szó van? Van a Halál Angyala, a Rettegés és Mennydörgés Angyala, akihez Rettegett Iván *Akafiszt* (álló imádságot) írt. Továbbá létezik a halál démonja is (a zsidó-keresztény hagyományban ennek ismert alakja Azazel). Más szavakkal kifejezve: a halált igenis lehetséges perszonalifikálni. Ezt jeleníti meg Jákob harca az Angyallal Bételben, miután éppen általa lett kiválasztott, hogy az Angyal kifecselje és eltörte a forgócsontját, amit egyébként többféleképpen is lehet értelmezni. A halál »ki«-je, a halál perszonalifikációja voltaképpen a halál struktúrája értelmezésének fundamentális eleme. Amikor a halál táncoló lényvé lesz, és egészen közel kerül hozzánk, amikor a halál a maga intim mivoltában, azaz személyesként jelenik meg számunkra, akkor kezdjük igazából megérteni a halál *Dasein*-jának valódi vonásait. Amikor a jelenvalólét (*Dasein*) szemben találja magát valamilyen fundamentálissal, akkor az megnyitja számára *valódi lényegét*. De még egy újabb következtetéshez is el lehet jutni: a klasszikus metafizikában, miként arra Heidegger számos alkalommal rámutatott, eltekintettek a halál jelenvalólététől (*Dasein*); a halál csak faktumként manifesztálódott. Először a »halál mint eszme«, majd a »halál mint árucikk« mutatkozik meg az ember számára. A nihilisták szerint ez jelenti az utolsó árut, a »semmi-áruját«, míg a korábbi metafizikusok szerint a halál mégis akceptálható valami, mert az élet értelmére adott válasz. De ha létezik olyan, mint jelenvalólét (*Dasein*), ami feltár, úgy a halál is megnyílik; a jelenvalólét (*Dasein*) – rákérdezés. Következésképpen a halál maga is kérdésfeltevés.”²²

A halál fogalmában rejlő pusztulás tényét Heidegger is elfogadja, de azt mégis inkább *feladatként* és *lehetőségként* értelmezi. A halál olyan kivételes lehetőség, mondja Heidegger a *Lét és idő* 74. paragrafusában, amely a szabadság és a szükségszerűség másutt elképzelhetetlen szimbiózisaként értelmezhető. „Csak a halál előlegzése új el minden véletlenszerű és »ideiglenes« lehetőséget. Csak a halálra nyitott szabaddal adja meg a jelenvalólét számára az abszolút célt, és taszítja bele sz egzisztenciát végességébe.”²³

Az imént idézett Heidegger-könyvében – miként a 2010-ben megjelent munkájában – Dugin elismeréssel beszél a német filozófus halálértelmezéséről, sőt

„érvelésének” egyik kitüntetett vonása éppen az, hogy minden lehetőséget megragad Heidegger gondolatainak a „végsőig való kiélezésére”. Itt is ezt teszi. Ugyanis, mondja néhány sorral lejjebb, miután Heidegger hátat fordított a halál fogalma adottságként való értelmezésének, bevezeti a *feladat* fogalmát. A számunkra megnyíló halál nem azt a *feladatot* jelenti számunkra, hogy ismerjük meg a halált (ugyan részben ezt is jelentheti), azaz a halál lényegét tekintve nem episztemológiai kihívás, hanem inkább olyan valami, ami *teremtést* vagy *alkotást* kíván meg tőlünk, mivel egyértelművé teszi létezésünk jövőre irányultságát. A halál nyitottságát elsődlegesen nem megismernünk kell, ugyanis a halál jelenvaló létünk „regényének” fundamentális objektuma, abszolút *küszöb* vagy *határ*. S valóban, Heidegger a *Lét és időben* a következőket mondja: „Ekképp a *halál* mint *legsajátabb, vonatkozás nélküli, meghaladhatatlan lehetőség* mutatkozik meg. Mint ilyen, a halál *kitüntetett* küszöbönállás. Ennek egzisztenciális lehetősége azon alapul, hogy a jelenvaló lét lényegszerűen feltárult önmaga számára, mégpedig a magaelőzés módján. A gondnak ez a struktúramozzanata a halálhoz viszonyuló létben konkretizálódik a legeredendőbben.”²⁴ Csakhogy a jelenvaló létnek metapolitikai jelentősége is van, hiszen a halállal szembenező elhatározottság (*Geschlossenheit*) a közösség történelmi sorsának vállalásában teljesedik ki. „Ha azonban a sorsszerű jelenvaló lét mint világban-benne-lét lényegszerűen a másokkal való együttlétben egzisztál, akkor történése együttes-történés, és mint történelmi sors határozódik meg. Ezen a közösség, a nép történetét értjük. A történelmi sors nem egyedi sorsokból tevődik össze, mint ahogy az egymással sem fogható fel több szubjektum együttes előfordulásaként. Az ugyanabban a világban való egymással létben és meghatározott lehetőségekre való elhatározottságban a sorsok már eleve irányítottak. Csak a közlésben és a harcban válik szabaddá a történelmi sors hatalma. A jelenvaló lét sorsszerű történelmi »nemzedékében« és nemzedékével alkotja a jelenvaló lét teljes, tulajdonképpeni történéését.”²⁵

Pégny szerint Heidegger itt őszintén bevallja, hogy a gondolkodónak az a valódi szerepe, hogy ott is meglássa a belső ellenséget, ahol erre más nem képes, vagy kreáljon egyet, amennyiben az nem tűnne fel a láthatáron. Mindig készen kell állnia a betolakodó elleni támadásra, akit ő már akkor felismer, mikor erre még senki sem képes. De az ellenség azonosítása még nem minden: a gondolkodónak vállalni kell az ellenség gyökeres kiirtásának a felelőségét is.²⁶

Ezen a ponton, mondja Dugin, újra emlékeztetni kell a harcosok kasztjának kitüntetett szerepére, akik számára professzionális feladat más emberek életének megsemmisítése. Csakhogy ebben az esetben a gyilkosság az életigenlés kitüntetett aktusává válik. A halál egzisztenciális szentesítése ez, amennyiben a magunkhoz vonzott halállal egyúttal az életet is magunkhoz vonzzuk, tudomásul véve e két erő megszüntethetetlen koegzisztenciáját és egyben kollízióját. „Éppen így gondolta ezt Mamlejev, a *Kóborló medvék (Satuni)* című regényében és számos más olyan alkotásában is, ahol igyekszik a gyilkosság metafizikájának lényegéig hatolni, a megszállott emberek metafizikájába, a halálkeresők borzalmas metafizikájába, és – ezzel egyidejűleg – az olyan remegő lények metafizikájába, akiket megérint és foglyul ejt az a törekvés, hogy valamiképpen megértsék ezt a »tudományt«, amely oly megbízhatónak és hitelesnek tűnik.”²⁷

Mihail Epstejn, az évtizedek óta Amerikában élő és oktató orosz filozófus az utóbbi években több írást is szentelt az orosz kultúrában napjainkban is masszívan jelen lévő nekrofil és okkultista tendenciák elemzésének. A *Sátanodicea*²⁸

című tanulmányában, illetve az *Orosz antivilág. Politika az apokalipszis szélén* című könyvében a Magyarországon szinte alig ismert misztikus és okkultista regényíró, Vlagyimir Sarov (1952–1958) életművének egyik kitüntetett aspektusáról nyújt sokkoló képet az olvasónak. Sarov szinte minden művében a Sátán (Antikrisztus) nemcsak Krisztus ellenpólusaként jelenik meg, hanem inkább annak „ikertestvére”, és végső soron maga is pozitív szerepet játszik mind az evilági, mind a túlvilági életben. Epstejn az 1980-as években ismerkedett meg és barátkozott össze Vlagyimir Sarovval, aki akkoriban még nem lehetett része a nyilvános irodalmi életnek; művei jobbára szamizdat kiadványokban jelentek meg. Később, miután Sarov világlátásában a véletekig eluralkodott az okkultizmus és a sátánista „pszeudokereszténység” megszakadt a kapcsolatuk. Röviden: Sarov regényeiben (például az *Agamemnon királyságában*) a mennyország és a pokol, a szent és profán szférái között folyamatos az átjárás, a jó csak a rossz „háttértámogatásával” képes megvalósulni. „Természetesen Sarov hőseinek logikája mentén Retteget Ivánt és Szálint egyaránt pokolfajzatoknak kell tekintelnünk, ugyanis a Sátán rajtuk keresztül menedzseli és szervezi az evilági élet bálját. De magának a Sátánnak az Isten engedélyezi, hogy az ő második és végleges visszatéréseig uralkodjon a földön azért, hogy lehetőség szerint minél több lelket juttasson a mennyországba. Tehát így működik az Isten és a Sátán koordinált munkamegosztása.”²⁹ Legalábbis Sarov regényeiben, mondja a szerző. Itt és most csak egyetlen alfejezetet szeretnék kiemelni ebből a könyvből, amelynek első számú tézise a következőképpen hangzik: Dugin – mint a nacionál-bolsevizmus és az Új-Eurázsia-eszme prominens képviselője – még Sarov regényhőseinél is szélsőségesebb, kifejezetten sátánista álláspontot képvisel. Epstejn idézi Dugin hírhedtté vált *Andrej Platonov mágikus bolsevizmusa* című írását, amelyben Dugin igencsak eredeti módon értelmezi (igazság szerint inkább meghamisítja) az orosz író leghíresebb regényének (*Csevangur*) üzenetét. „Számunkra Platonov – filozófiai doktrína. Magunkénak tekintjük, és segítségével intellektuálisan bármit igazolunk: az elidegenedett osztályok és a racionális struktúrák kipusztításán át egészen a kendőzetlen népirtásig – mindent. Magunkénak érezzük a csevanguri örület dogmáját [...] a holtak halmokban sorakoznak felettünk, levégőt is alig kapunk tőlük.”³⁰ Pontosan az effajta „érvelést” hívja segítségül akkor is, amikor a bucsai vérengzést igyekszik igazolni, mondja Epstejn.

A háború és az erőszak metafizikai, illetve metapolitikai igazolása nemcsak Dugin erősen okkultista színezetű, de mégiscsak filozófiai munkáiban játszik döntő szerepet. Ezek az eszmék a látszólag „tisztán” politikafilozófiai műveiben is megjelennek. *A negyedik út. Bevezetés a negyedik politikaelméletbe* című könyvében a következőket olvashatjuk: „A konzervatívok ritkán pacifisták. Olyan világ vesz bennünket körül, amelyben a béke ünneplését és az érte való hadakozást frázisként ismételtetik. Pedig az igazság az, hogy minél többet beszélnek a békéről, annál több vér folyik a valóságban, és annál többet szenvednek az ártatlanok. Egy konzervatív embernek tehát nem kell hazudnia: *számára a háború a fontos, nem pedig a béke.*”³¹ Majd Nietzsche szavait idézi, aki a maga korában nem félt felkiáltani: „Szeressétek a békét, de mint az új háború eszközét, és jobban szeressétek a rövid békét, mint a hosszút!” (Wildner Ödön fordítása) Mint szinte mindig, itt is Hérakleitoszra hivatkozik, aki szerint a háború – polemosz – „minden dolgok atyja”. Az ember tehát mindig harcol. „Voltaképpen *háborús lény*. Ebben áll ontológiai gyökere. Harcol az igazságért, a szerelemért, az igazságosságért, a jóért. A háború időnként fogja az ember kezét, és

messzire vezet, máskor viszont elengedi. De az ember sohasem adja fel, mindig újrakezdi. Amíg él, mindig harcolni fog. Mi, oroszok a történelmünk során mindig is háborúztunk. Amikor nem harcoltunk, kezdtünk szétrohadni. Voltaképpen miért is kellene felhagynunk a háborúzással? Hát nem ellenségek élnek körülöttünk, akik rárontanak a földünkre, a népünkre, a vallásunkra? Ha nem rontanának ránk, az más helyzet lenne, de akkor ők nem is lennének emberek [...]. A gonosz ellen folytatott szakadatlan harc parancsa ott rejtőzik az ember szívében. Ebből a pacifizmus jelentené a legrosszabb kiutat – vagyis a jó és a rossz megbékítésének kísérlete. Ámbár ez valójában nem békekötés vagy kompromisszum lenne, hanem a *bűn diadala*. A pravoszláv hagyományban a Látható Egyházat *Harcos Egyháznak* nevezik. A háború tematikájának a konzervatív filozófia korpuszában kell lennie, amelyet transzparensen és nyugodtan kell megvitatni – káröröm és szadizmus nélkül, vagyis józan lelkiállapotban. De mégiscsak harcosokként kell elgondolni és kiismerni magunkat, olyan harcoló népként, aki *harcol* az hazájáért és az Egyházáért.”³² Mint tudjuk, Freud szerint a szerelem istene – Érosz – szemben áll Thanatosszal, a halál istenével. Duginnál ez másképp van: ez a két isten valójában szíami ikreként létezik. Az élet és a halál, a teremtés és a pusztítás egylényegűek, legfeljebb egyszer az egyik, másszor a másik arcát fordítja felénk.

■ JEGYZETEK

1. Amíg Weiss János Heidegger-kritikus álláspontja Emmanuel Faye felfogásához közelít, addig Schwendtner Tibor alapos és jól dokumentált munkáiban óvatosabb kritikát fogalmaz meg, de az antiszemitizmus és a náci kultúrpolitika iránt talán túlságosan is megértő Heidegger-kép azért az ő interpretációjában is fel-fel bukkan. Lásd például *Heidegger és a nemzeti szocializmus*. L'Harmattan Kiadó, Bp., 2016. Vajda Mihály szerint viszont Heidegger csak „kicsit” és rövid ideig volt náci, ebből fakadóan hibás álláspont lenne a harmincas évek szövegeiből kiindulva megítélni a német filozófus életművét. Mezei Balázs a *Heidegger és a Fekete füzetek* című tanulmányában (Valóság 2019. 1. sz.) viszont egyenesen hamisnak tekinti azt az állítást, miszerint Heidegger antiszemita lett volna.
2. Emmanuel Faye: *Heidegger, l'intruduction du nazisme dans la philosophie*. Éditions Albin Michel, Paris, 2005.
3. Gaëtan Pégny: *Alexandre Douguine, un heideggerisme à la foi assumé et dissimulé*. Revue d'Histoire de la Shoah 2017. 2. 115. <https://shs.cairn.info/revue-d-histoire-de-la-shoah-2017-2-page-115?lang=fr&tab=auteurs>
4. Uo. 116.
5. Alekszandr Dugin: *Martin Heidegger: filozofija drugovo Nacsala*. Akedemicszeszkij Projekt, Moszkva, 2010. 215–216. A legtöbb nyugati szerző Dugin munkájának angol kiadására hivatkozik, többek között Gaëtan Pégny is. Lásd Alexander Dugin: *Martin Heidegger: The Philosophy of Another Beginning*. Radix, Washington, 2014.
6. Uo. 216.
7. Lásd uo. 15.
8. Uo. 297.
9. Pégny: i. m. 117. Figyelemre méltó, hogy Dugin könyvének angol fordítása Amerikában jelent meg, és a könyvhöz az ismert, részben magyar származású paleokonzervatív Paul E. Gottfried írt előszót.
10. Dugin: i. m. 134. Dugin fent idézett kommentárjára Pégny is hivatkozik. I. m. 117–118.
11. Nyikolaj Bergyajev: *Az orosz eszme. Az orosz gondolkodás alapvető problémái a 19. században és a 20. század elején*. (Ford. Patkós Éva) Osiris, Bp., 2020. 145–146.
12. Martin Heidegger: *Gesamtausgabe*. Band 35. *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*. (Herausgegeben von Peter Trawny) Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2012. 1. Lásd még Pégny: i. m. 122. A *Martin Heidegger...* című munkájában Dugin a következőképpen interpretálja Heidegger fent idézett gondolatait: „Heidegger szerint a keresztény teológia csak egy epizód a újplatonikus topikában, ahol a *filozófiai démon* helyére – később pedig a platóni ideák helyére – a sémita teremtő Isten alakja lép.” I. m. 80.

13. Martin Heidegger: *Bevezetés a filozófiába*. (Ford. Vajda Mihály) IKON Kiadó, Bp., 1995. 6.
14. Dugin: i. m. 78.
15. Uo. 79.
16. Uo. 145.
17. Uo. 148.
18. Uo. 149.
19. Uo. 149. Dugin tudatosan játszik az orosz *mir* szó különböző jelentéseivel. Az orosz *mir* szó ugyanúgy jelenti a faluközösséget, a békét és a világot.
20. A. G. Dugin: *Martin Hajdegger. Metapolityka. Eszkatologija bityija*. Akademicsezskij Projekt, Moszkva, 2016.
21. Uo. 62.
22. Uo. 70. Lásd még P. Sz.-N. Szemikina: *Metafizika kladbisca v tvorcsesztvve F. M. Dosztojevszkogo i Ju. V. Mamlejeva*. (A temető metafizikája F. M. Dosztojevszkij és J. V. Mamlejev műveiben.) <https://cyberleninka.ru/article/n/metafizika-kladbischa-v-tvorchestve-f-m-dostoevskogo-i-yu-v-mamleeva>
23. Martin Heidegger: *Lét és idő*. (Ford. Vajda Mihály és társai) Gondolat, Bp., 1989. 616.
24. Uo. 430.
25. Uo. 617.
26. Lásd Pégny: i. m. 126.
27. Dugin: i. m. 71.
28. Mihail Epstejn: *Satanodiceja*. Religioznij szmisl russzkoy isztoriji po Vlagyimiru Sarovu. <https://emory.edu/INTELNET/Sharov.%20Satanic.pdf>
29. Epstejn Mihail *Russzkij antyimir*. Polityika na granyi apokalipszisa. Franc-Tireur USA, 2022.
114. Epstejnek ez a könyve már nem jelenhetett meg Oroszországban, nyilván azért, mert élesen elítéli benne az Ukrajna elleni 2022-es orosz inváziót.
30. Uo. 124.
31. Alekszandr Dugin: *Csetvjortij puty. Vvegyenije v csetvjortuju poityicseszkuju tyeoriju*. Akagyemiceszkij Projekt, Moszkva, 2015. 143.
32. Uo. 143–144.



