

TANULMÁNYOK

***Órülség és zsenialitás a posztkarteziánus
filozófiában: Egy távoli tükör¹***

George E. Atwood – Robert D. Stolorow – Donna M. Orange

Mintegy 35 éves pályafutásunk során munkásságunkat főleg annak szenteltük, hogy egy posztkarteziánus pszichoanalitikus nézőpont irányába haladva a pszichoanalitikus elméletet és gyakorlatot felszabadítsuk a karteziánus, izolált elméről való gondolkodás különböző formái alól. A posztkarteziánus pszichoanalitikus keret lényegét fenomenológiai kontextualizmusként jellemezhetnénk (Stolorow, Atwood és Orange, 2002). Annyiban fenomenológiai, hogy az érzelmi élmény világának, szerveződésének kutatására és megvilágítására törekszik, és kontextuális annyiban, hogy úgy tartja, hogy az érzelmi élmény szerveződési formái mind a fejlődés során, mind a pszichoanalitikus helyzetben kapcsolati vagy interszjektív kontextusban nyerik el formájukat.

Ha a posztkarteziánus pszichoanalízis feladatát úgy határozzuk meg, mint ami arra irányul, hogy az érzelmi élmény szubjektív életet szervező mintázatait vizsgálja, akkor világossá válik, hogy ez a vállalkozás a személy ontológiájára vonatkozó feltevések keretein belül zajlik. Tanulmányunkban ezeket a feltevéseket tárgyaljuk, ahogyan azok négy, általunk vizsgált filozófus, Søren Kierkegaard, Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein és Martin Heidegger gondolkodásában felbukkannak. Az alábbiakban az a célunk, hogy bemutassuk a gondolkodók legfontosabb elképzeléseit, és azonosítsuk azt a meghatározó személyes kontextust, amelyben az emberi létre vonatkozó jelentős meglátásaik formát öltöttek. Azáltal, hogy pszichológiailag kontextualizálunk filozófiai feltevéseket, reményeink szerint elősegíthetjük, hogy világossá váljék az a partikuláris hatókör, amely ezekhez a feltételezésekhez kapcsolódik, és feltáruljanak a megértés azon horizontjai, amelyek elkerülhetetlenül körülfonják a pszichoanalitikus kérdésfeltevést.

¹ Eredeti megjelenés: *The Madness and Genius of Post-Cartesian Philosophy: A Distant Mirror. Psychoanalytic Review*, 98(3), 2011 június. Ezúton is köszönjük Robert D. Stolorow hozzájárulását a tanulmány folyóiratunkban való megjelentetéséhez. A fordító köszönetet mond Lubinszki Máriának a heideggeri szakkifejezések magyar megfelelőinek pontosításához nyújtott segítségért.

Egy valóban posztkarteziánus elmélet nem csupán az élmény és a viselkedés jelenségeivel foglalkozik, ami mindig is a pszichoanalízis felségterülete volt, hanem saját filozófiai premisszáival és azok pszichológiai alapjaival is. Az ön-analízisre és az önreflexióra való törekvés a kezdetek, vagyis Sigmund Freud életművének megszületése óta meghatározó a pszichoanalízisben, így az a mi vállalkozásunkban is központi jelentőségűvé vált, mivel hosszú távon elköteleztük magunkat a mellett, hogy megvizsgáljuk a munkánk háttérben meghúzódó tudatos és tudattalan feltevéseket. Ez az önreflexió utazás felveti mind a pszichoanalízis filozófiájának, mind a filozófia pszichoanalízisének fontosságát. Arra törekszünk, hogy tudatossá tegyük a pszichoanalitikus kutatás mélyén meghúzódó premisszákat, és egyúttal azt is igyekszünk megérteni, hogyan lehetséges, hogy filozófiai és elméleti feltevéseink kifejezik azt, hogy kik is vagyunk egyes emberekként.

Azzal, hogy a filozófiai elméletek pszichológiai forrásait tanulmányozzuk, szembehelyezkedünk egy, a kortárs szellemi körökben általánosan elterjedt nézettel, amely a karteziánizmusban gyökerezik. Ez a nézet, amely meglepő módon Descartes életét és halálát követően ilyen sok idővel is tartja magát, egy folyamatosan jelen lévő, az elme működésének autonómiájába vetett hitből, egy majdnem misztikusnak mondható hiedelemből ered. Az elme produktumai ebből a nézőpontból úgy tekintendők, mint független, önmagukból létrejött alkotások, amelyeket olyan kritériumok alapján lehet igazolni, cáfolni, vagy másképpen értékelni, amelyek a kialakulásukban szerepet játszó személyes kontextustól függetlenek. Bármely arra irányuló kísérletet, amely az eredetre vonatkozó elgondolásokat az intellektuális teljesítmény megértésére és fejlődésére vonatkoztatja, úgy tekintenek, mint ami elköveti az *ad hominem*² érvelés megbocsáthatatlan tévedését. Ezért mondják, hogy egy gondolkodó élete személyes részleteinek tanulmányozása egyszerű életrajzként csak korlátozott érdeklődésre tarthat számot, ám elméletileg nem releváns abban az esetben, ha a gondolkodó munkásságának fejlődését vagy értékét önmagában szeretnénk megítélni. A szellemi alkotásoknak, úgy tartják, hogy saját életük van, szabadon fennmaradhatnak a társas diskurzus terén, egyes alkotóik személyes életkörülményeinek történelmi adottságain felül és túl.

Az *ad hominem* érvelés tévedésére figyelmeztető, látszólag megalapozott vélemények gyakran társulnak azzal a nézettel, hogy ha a szellemi teljesítményt visszahelyezzük alkotója életének kontextusába, akkor elkerülhetetlenül csökkentjük annak értékét, aktuális vagy potenciális jelentőségét a személyes életrajz fogalmaira „redukálva”. A kreatív teljesítmény elválasztását a személyes kontextusbéli eredetétől az örültség egy formájának kell tekintenünk –

² *Ad hominem* érvelési hiba: a vitapartner személyét, tulajdonságait, vagy személyes érdekeit célba vevő, elhibázott érvelés. (A szerk.)

kartezianus őrületségnek –, amely kettéhasítja az élet és a gondolkodás töretlen és szerves egységét. Lássuk be, hogyha egy művet teljes kontextusával együtt szemlélünk, teljes mértékben beágyazódva az életbe, amit kifejez, az hozzájárulhat a mű megbecsüléséhez, és elősegítheti annak megértését, értékelését és továbbfejlesztését. Arra az őrületre, amely elszakítja a gondolatot az élettől, úgy kell tekintenünk, mint ami csökkenti az áldozatául eső művek jelentőségét, megvonva tőlük az éltető nedveiket. Honnan származik az efféle elszakítás gondolata eredetileg? Milyen cél rejlik amögött, hogy a gondolat elszigetelődjön a létezésről, hogy korlátot állítsunk a gondolkodó és szellemi munkája közé? Úgy gondoljuk, hogy ez a cél általában annak az elképzelésnek a tartós megszilárdítása, hogy az alkotó teljes mértékben azonosítható legyen az alkotásával, és egyfajta helyettesítő életet élhessen egy éteri síkon, túl a helyzetét meghatározó személyes korlátain (vö. Rank, 1932). Aki az alkotó volt a mű előtti időben, ez a szomorú, halandó, talán mélyen alulértékelt vagy akár meg is vetett személy, azon túl lehet lépni, azt meg lehet haladni, azt akár ki is lehet hajítani. Az alkotó identitása ezáltal átalakuláson és újraformáláson megy keresztül, aki maga ezáltal azt képzelheti, hogy megmenekülése ezzel teljessé vált, mivel a mű teljes mértékben kiszorítja az életet, amelyből kisarjad. Viszont ennek az elképzelésnek az illuzórikus mivolta szükségszerűen lelepleződik, mivel a mű megalkotási körülményeinek nyomai elkerülhetetlenül hozzátapadnak a gondolathoz, annak minden alkalmazásában és kiterjesztésében is továbbvitelre kerülnek. Továbbá minél jobban elmélyül a szakadék a mű és az élet között, a mű annál elvontabbá, mesterkéltébbé és vértelenül intellektualizálttá válik. Végezetül előáll a kétségbeesés és a fragmentáció érzése, amint minden, ami megtagadásra került, elkezd kifejteni a hatását. Körkörös mozgás jön így létre, amelyben az alkotó felemelő azonosítása alkotásával váltakozik a belső egység hiányának erősödő, zavaró érzésével.

A posztkartezianus pszichoanalízis minduntalan emlékeztet bennünket saját végességünkre, és minden szinten kihívást intéz hozzánk azzal kapcsolatban, hogy megértsük, hogy teóriáinkban hogyan bukkannak fel személyes világnunk struktúráinak sajátosságai. Zátonyra fut az a törekvésünk, hogy a művel való azonosítás nyomán megfeleledkezhessünk személyes létezésünkről, ehelyett arra kényszerülünk, hogy emlékezzünk, és ismételten bevonódjunk saját történetünkbe, hogy tudatosítsuk, hogy az emberi létezésre irányuló pszichoanalitikus vizsgálatunk elkerülhetetlenül saját magunk újrafelfedezéséhez vezet. Meghiúsul az a törekvés, hogy lehetségessé váljon a személyes létezésről való megfeleledkezésünk a művel való azonosítás által, és rájövünk, hogy nem szabad elfelejtenünk: saját történetünkbe ismételten bevonódunk, és az emberi létezés pszichoanalitikus vizsgálatának felfedezései egyúttal elkerülhetetlenül hozzák magukkal önmagunk újrafelfedezését is. A pszichoanalízis minden tudomány közül a legszemélyesebb, és természetéhez tartozik, hogy

saját tapasztalati körébe vonja elméletalkotóit és azok minden gondolatát. Terápiás munkánk során régen felismertük, hogy az analitikus tapasztalat erejét a kezelés minden fázisában növeli az analitikus egyidejű reflexiója saját személyes valóságának bevonódására. Azt állítjuk, hogy szükség van egy ezzel párhuzamos reflexióra az elméletalkotás szintjén és diszciplínánk filozófiai alapjainak lerakása során is.

A pszichoanalízis története során az önanalízis és az önreflexió területéről gyakran indultak ki a leggyümölcsözőbb elméletalkotási folyamatok. Ez megmutatkozik diszciplínánk alakulásának korai szakaszában, Freud és Jung önanalízisében, életük végéig tartó vizsgálódásaikban, amelyekhez legfontosabb újításaik szorosan kötődnek. Utalhatunk ezen túl Jung elméletére a pszichológiai típusokról (1921), amely a Freud és Adler korai fogalmi kereteit színező szubjektív faktorok mérlegeléséből nőttek ki. Az ilyen reflexiók értékét a pszichoanalízis interszubjektív nézőpontjának fejlődése is alátámasztja, amely személyiségelméletek különböző rendszereinek személyes szubjektivitását vizsgáló tanulmányokból nőtt ki (Atwood és Stolorow, 1993). Abból a feltevésből indulunk itt ki, hogy az önanalízist ki kell terjeszteni a pszichoanalitikus vizsgálat mélyében rejtőző filozófiai területekre, amelyek, mint minden specifikus elméleti elképzelés a területen, szintén szükségszerűen megjelenítik az analitikus személyes létezési formáit. Ezt a hatalmas feladatot úgy közelítjük meg, hogy megvizsgáljuk néhány kiválasztott posztkarteziánus filozófus személyes világát abból a célból, hogy megértsük a pszichológiai forrásait annak, hogy egyes filozófusok miért utasítják el a karteziánus doktrínákat. Reméljük, hogy a vizsgálat során nyert belátásainkat távoli tükörként tudjuk használni, amelynek segítségével tisztázó pillantást vehetünk arra, ahogyan a mi saját eltávolodásunk a karteziánus nézetektől ugyancsak visszatükrözi a mi speciális személyes világunk mintázatait. További meggyőződésünk, hogy az ilyen önreflexiók vállalkozás új utakat tud megnyitni diszciplínánk vizsgálata és a pszichoanalitikus gyakorlat gazdagítása előtt.

I. Søren Kierkegaard

Kierkegaard írásaiban több, egymással összefüggő gondolati területet is lehet találni, amelyek hozzájárulnak a posztkarteziánus pszichoanalízis filozófiai megalapozásához. Ezek felölelik az egyéni létezésről alkotott gondolatait, elképzeléseit a szubjektivitásról és a szubjektív igazságról, és tanulmányait az önelidegenedésről a *Halálos betegség* című művében (1849). Forduljunk most életének történetéhez és világítsunk rá gondolkodásának személyes hátterére.

Kierkegaard elszenvedője volt valaminek fiatal korában, amit naplóiban úgy nevezett: a *nagy földrengés*. Életrajzírói sosem tudták megfejteti, hogy miről is

beszélt ezzel a metaforával. Földrengés történt a lelkében, amely nagyobb szakadékot nyitott meg benne, mint a Grand Canyon. Ez a hasadás összezúzta belső koherenciáját, és életműve, amely ennek eredményeképpen jött létre, elhúzódó próbálkozás volt arra, hogy megszüntesse a meghasonlást és helyreállítsa az egységet.

A földrengést elviselhetetlen gyászt kiváltó veszteségek sorozata okozta. Minden veszteség, amelyet egy ember elszenved, veszélyezteti a lélek egységét, mert az illetőt a jelen és a múlt közötti töréssel szembesíti. Az, aki abban a világban élt, melyben létezett a szeretett lény, már nem ugyanaz, akivé átváltozik abban a világban, amelyből a szeretett lény eltűnt. A gyász munkával járó szenvedés annak a tapasztalatnak a hatása, mikor megpróbálunk egyik fázisból átjutni a másikba. Néha az átmenetet túl nehéz véghezvinni, és rés támad a múltbeli „én” valamint a jelen és a jövő „én”-je között. A korábbi misztikus egységben marad azokkal, akik eltűntek, míg az utóbbi továbblép. Ez Kierkegaard története is, aki gyermekkorában, valamint nagyon fiatal felnőttként lényegében az egész családját elvesztette: anyját, apját és öt testvérét. Egy fivére maradt, aki idősebb kort ért meg, teológus lett belőle, de nem tudott sokat nyújtani Sørennek.

Kierkegaard, megtörve a szeretett családtagjainak sorozatos elvesztése miatt, végül meghasadt, mert elvált benne az „én”, aki családjától függetlenül létezik és tovább lép az élők között, attól az „én”-től, amelyik kapcsolatban maradt a halottakkal. De érezte az elvesztettek hívását, akik örökre fogva tartották a szívét. Van egy híres szakasz személyes naplójában, amely gyönyörűen írja le ezt a szorítást. Egy visszatérő élményéről szól, amelyet egyedül, az óceán egy kiszögellésénél sétálva élt át.

„Mindig ez volt az egyik kedvenc helyem. Amint ott álltam egy csendes estén, amint a tenger belekezdett énekébe mély és nyugodt ünnepélyességgel, a szemem egyetlenegy egy vitorlát sem látott a hatalmas kiterjedésű vízen, és a tenger ölelően nyújtózkodott a mennybolt felé és a mennybolt a tenger felé; miközben a másik oldalon az élet dolgos hangjai elültek és a madarak esti imájukat énekeltek – azok néhányan, akik drágák számomra, előjöttek sírjaikból, legalábbis úgy tűnt számomra, hogy nem haltak meg. Olyan meglepedettséget éreztem köztük, megpihentem az ölelésükben, és mintha kiléptem volna a testből, fellebbentem volna velük az éterbe – és a sírályok rekedt vijjogása arra emlékeztetett, hogy egyedül álltam ott, és minden eltűnt a szemem elől, és nehéz szívvel fordultam vissza a sürgő-forgó világba, de el nem felejtve ezeket az áldott pillanatokat.” (Kierkegaard, 1834–1842, 3.)

Kierkegaard énje meghasadt és darabokra tört, és önnön töredezettségének szorításában magára maradt, és mindazokkal, akik elszóltattak mellőle. Utazása ezek után az élet és a halál közötti ingamozgássá vált, amelyben nem volt lehetősége egyikhez sem teljesen kapcsolódnia.

Egyik leghíresebb műve, a *Vagy-vagy* (1843a), már a címében mutatja, hogy mennyire meghasadt szívében. A fő megkülönböztetés, amellyel itt foglalkozik az, amelyet egyrészt „esztétikainak”, másrészt „etikainak” nevezett. Későbbi műveiben egy nagyon hasonló feszültségről beszélt, amely a „vallásos” és az „esztétikai” között fennállt. Ezek a dichotómiák a belső hasadás intellektuális párhuzamai: a szeretteihez továbbra is kötődő része a végtelenhez húzza, amelybe azok eltávoztak, míg a közvetlenség ideiglenes világába bekapcsolódott része megpróbált ténylegesen élő személyekkel kapcsolatot teremteni. Ha az ember megvizsgálja ezeknek a kategóriáknak az összefüggéseit, óhatatlanul felmerül a földrengés árnyéka, amely elválasztja feloldhatatlan gyászától és családtagjaitól. Søren Kierkegaard két tartomány között állt: a jelen világ és az árnyékvilág között, és élete és munkássága különös egyensúlyozást fejez ki, hogy mindkettőhöz kapcsolódhasson. Amennyire nem tudott teljes mértékben magáévá tenni semmit és senkit, ez a szerencsétlen fiatalember annyira nem tudott hűséges sem lenni egyikhez sem.

Ez legtisztábban Regina Olsennel, egy fiatal nővel folytatott kapcsolatának tragikus történetéből világlik ki, akit mélyen szeretett, de mégis úgy érezte, hogy kénytelen elhagyni. Ha teljes szívvel azt az életet választja, ami szerelméhez köti, akkor fel kellett volna adja kötelékeit az örökkévalósághoz, ezért inkább Reginától vált meg. De bensőjének egy része így is visszafordult a világhoz és a jegyeséhez, belekapaszkodva a reménybe, hogy egyszer még valahogyan egyé válhat vele. Feláldozta Regina iránt érzett szerelmét a végtelennel kötött eljegyzése oltárán, de a mennyekbe tekintett, magára az Atyaúristenre, hogy áldozata szükségtelenné váljon, és csodálatos módon visszatérhessen hozzá a kedvese. Ezt szimbolizálja furcsa, de érdekes értekezése Ábrahám és Izsák történetéről a *Félelem és reszketés*-ben (1843b), amelyben az apa elhatározza fiának feláldozását, de a fiú megmenekül. Kierkegaard örökké tartó kettőssége mögött örültség húzódott meg, amivel önmagának és Reginájának is gyógyíthatatlan sebeket okozott. Regina elvesztette, akit szeretett, és Kierkegaard szívének vágyakozása sosem talált viszonzásra.

Kierkegaard zsenialitása, amely minden írásából kiviláglik, több mindenben is megragadható. Először is hivatkozhatunk arra, hogy újra konceptualizálta az emberi személyt mint létező individuumot. Mit jelent a létezés terminusa gondolkodása keretei között? Ehhez jó kiindulópont a *Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez* (1846), amely tartalmazza a hegeli filozófia híres kritikáját. Tézise, egyszerűen fogalmazva a következő: „Egy logikai rendszer lehetséges ...egy egzisztenciális rendszer nem lehetséges” (1846, 196). Ezzel azt mondja, hogy a posztulátumok és asszociált dedukciók rendszere megkonstruálható, és a belső konzisztencia és a koherencia jegyeit fogja mutatni, de egy mindent felölelő gondolatrendszer az emberi létezésről nem alakítható ki ilyen módon. Ennek az az oka, hogy az utóbbi szükségsze-

rűen magában kell hogy foglalja a gondolkodót, aki nem tudja magát meghaladni és nem tud kívül állni azon a rendszeren, amelyet maga alkotott. Kierkegaard úgy tekintett Hegelre, mint aki ezt a lehetetlen célt próbálja megvalósítani, amit nevetségesnek és szánalmasnak vélt. Arra is rámutatott, hogy Hegel törekvése, hogy a mozgást bevezesse dialektikus elméletének logikájába, összekeveri az egzisztenciálist a logikaival, és teljesen értelmetlen.

Hogy kapcsolódik ez irányú gondolkodása életének tragédiájához? Egy egzisztenciális rendszer inkluzív szerkezet volna, emberi alkotás, amely belehelyezi a gondolkodót a megértések mindent magába foglaló készletébe, amely még őt magát is magában foglalja. Ez nem lehetséges, mondja Kierkegaard. Ő két rendszer jelenlététől szenvedett: a családi rendszertől, amely belőle állt, valamint viszonyából halottaihoz az örökkévalóságban, és a véges térbeli és időbeli rendszertől, amelyben az élőkkel fenntartott kapcsolatai voltak, beleértve Reginát. A kettő közül egyik sem foglalta magába a másikat, és Kierkegaard tudattalanul azonosította a hegeli filozófia mindent felölelni kívánó törekvéseit a saját személyes lehetetlenségeivel. Hegel a világot végső szintézisben egyesítő utolsó álma tükröt tartott Kierkegaard-nak álma lehetetlenségéről, hogy teljes emberré válhasson.

Kierkegaard gondolkodásában (1946) a másik hangsúly, amely nagy hatással volt világunkra, abban a kijelentésében rejlik, miszerint „az igazság a szubjektivitás” (210). Az elképzelés itt az, ha mélyen belegondolunk, hogy az igazság koncepciójának két oldala létezik. Az egyik a tapasztalati, a külső tények és helyzetek igazsága. Egy adott felvetésről vagy meggyőződésről állíthatjuk, hogy tartalmazza ezt az igazságot, ha megfelelően igazodik a ténybeli világhoz. De van egy második igazság, amelyben az egyén a saját helyzetének jellegét megtapasztalja. Ebben az esetben egy ember hihet valamit, formál egy képet vagy kikristályosít egy attitűdöt, amely, külső fogalmakban vizsgálva, hamisnak tűnhet, de belsőleg fenntartható olyan módon, hogy az hűen viszonyul mindahhoz, amely maga a személy. Ez a meggyőződés volna a szubjektív igazság.

Ezekkel az elgondolásaival Kierkegaard arra törekedett, hogy hidat verjen a vallás és a tudomány közé, leginkább pedig arra, hogy „tudományosan objektív” értékelésekkel harcoljon a hit diszkreditálása ellen. De gondolkodásának jelentősége túlmutat az ilyen konfliktusokon és alapot ad arra, hogy a szubjektivitással foglalkozzunk, mint olyan területtel, aminek megvan a saját elsőbbsége és legitimációja. Úgy hisszük, hogy gondolkodása jelentősen hozzájárult azokhoz a filozófiai áramlatokhoz a 19. században, amelyek végül elvezettek a fenomenológiához. Azáltal, hogy ezekben a gondolatokban felemelte a szubjektumot, megdöntötte a tárgy hegemoniáját, és valamiféle egyensúlyt állított fel a kettő között. Itt ismét csak az intellektuális kifejeződést láthatjuk – drámai párhuzamaként és szimbólumaként annak a szükségletének, hogy integrálja és össze-

békítse belső kötődéseit a halott hozzátartozóihoz, akik érzelmileg valóságosak maradtak a számára és a valóságosan létező élő emberek között.

A harmadik pont Kierkegaard gondolkodásában, amelyet érintünk, a *Halálos betegség* című művében (1849) található. Ez a könyv az emberi kétségbeesésről szól, úgy bemutatva azt, mint amit főleg az önelidegenedés és ön-feledés különböző formái fejeznek ki. Kierkegaard példátlan ékesszólással beszél hozzánk arról, hogy hogyan vesztettük el a kapcsolatot magunkkal, mint létező emberi lényekkel, és hogy ez a feledés hogyan vált maga is tudattalanná. Elemzésének központi eleme kapcsolatunk Istennel, a Teremtővel, akinek létezéséből minden egyes létező ember alapvetően konstituálódott. Gazdag képzeletében él egy kép az emberről, aki ontológiailag beágyazódott a Mennyei Királyságba, és azokról a személyekről, akik elvesztették a kapcsolatot ezzel az igazsággal, akik a legszörnyűbb kétségbeesés áldozatai, amely az ember életében csak bekövetkezhet. Ha jól értelmezzük a nagy földrengést, Kierkegaard volt az eredeti elszenvedője a halálos betegségnek. Elvágva azokat a köteleket, amelyek az eltűntekhez kötötték, belesüppedve a közvetlenségbe az élő emberek között, eltávolodott a saját, a halál által elragadott szeretteivel történő újraegyesülés iránti mély szenvedélyétől és vágyakozásától. Kierkegaard tényleges életében a szakadást Mennyei és Föld között nem lehetett sikeresen meggyógyítani, ezzel szemben a kétségbeesés filozófiájában megformált egy víziót, amely elismeri a fenségesbe alapozottságunkat, és támaszkodik is arra, miközben egyidejűleg az élő emberiség világában hajt virágot.

2. Friedrich Nietzsche

Nietzschét életének utolsó éveiben hivatalosan és orvosi értelemben őrültté nyilvánították. Ennek a gondolkodónak a zsenialitása – miként mind a négy filozófusunké –, szorosán összekapcsolódik egy mélyebb őrültséggel, amely egész élettörténetét végigkísérte, hosszú idővel megelőzve bárminemű diagnózist úgynevezett mentális betegségéről. Ő is, akárcsak Kierkegaard, a veszteségek gyermeke volt. Ő is meghasonlott önmagával szemben, és egész életében kereste – de sohasem találta – természete harcban álló irányainak kibékítését. Életrajzírói javarészt hangsúlyozzák szeretett édesapja korai gyermekkorában bekövetkezett halálának szerepét, helyesen rámutatva a tragédiára adott reakcióiban későbbi filozófiai elmélyedése forrására. De mi volt pontosan ennek a korai traumának a hatása, és hogyan függ össze zsenialitásával és őrültségével?

Nietzsche a legszörnyűbb katasztrófát élte át négy éves korában. Nem egyértelműek a történeti források arra vonatkozóan, hogy mi volt apja halálának

pontos oka, de úgy tudni, hogy a koponya sebesülése vagy valamiféle betegsége eredményeként következett be, és pusztító fejfájás időszakát előzte meg. A későbbi filozófus úgy reagált erre, hogy azonosult elvesztett apjával, az apaképre építve fel identitását, és megtört anyját és családját megnyugtató magára öltötte az atyai szerepet (Arnold és Atwood, 2005). Egy önéletrajzban, amelyet 13 éves korában vetett papírra, elmeséli álmát, amely drámai elbeszélést adja annak, hogy ez az ifjú élet miként oldódott fel abban a feladatban, hogy elhunyt apja reinkarnációjává váljon. Az álom, elbeszélése szerint, apja halála után nem sokkal jelentkezett.

„Azt álmodtam, hogy ugyanazt az orgonahangot hallottam, mint a temetésen [ti.: mint az apjáén]. Mialatt ennek okát kutattam, hirtelen egy sír megnyílik, és az apám, a halotti leplébe öltözve, kimászik belőle. Átsiet a templomba és egy kis idő után visszatér egy kisgyerekekkel a karján. A sír kinyílik, ő belép, és a fedél rácsukódik a nyílásra. Hirtelen, az orgona menydörgésszerű hangja abbamarad, és én felébredek.” (Nietzsche, 1858, 244.)

A gyermek, akit levisznek a sírba, kétséget kizáróan a fiatal Nietzsche maga, akit halálos ölelésben immár fogva tart a felemészítő identifikáció, amely megtörte arra irányuló képességét, hogy élete hátralévő részében kinyilvánítsa és kifejezze magát. E gondolkodó órültsége az összeegyeztethetetlen életfeladatok közötti hasadásban gyökerezik, amely az elhunyt apáért áldozott élet és az önmagáért való lét közt fennállt.

A fiatal fiú és az apapótlék között, amivé vált, megosztottság lépett fel: életének folyása ennek megfelelően dialektikus mintát vett fel, amelyet az a sosem teljesült igény mozgatott, hogy a benne lévő két részt összeegyeztesse. Ez a nietzschei géniusz alkotásában mindenhol tükröződik. Művei arra irányuló próbálkozások, hogy összeillesszen két dolgot, amit végső soron nem lehet egymással integrálni – egyrészt annak a beteljesíthetetlen feladatát, hogy elhunyt apjává váljon és őt helyettesítse, másrészt hogy önmagává váljon. Ez a küzdelem visszhangzik abban a dichotómiában, amely az apollói és a dionüszoszi között fennáll, illetve Zarathustra különös kettősségében is (Nietzsche 1892), aki azt tanítja az embereknek, hogy legyenek önmaguk, miközben ő maga egy atyai vezetőként és prófétaként beszél, és valamivel közvetettebb módon abban, hogy az emberi tudást inherensen perspektivikusnak látja.

Nietzsche perspektivizmusa egyik leghíresebb mondatában is tükröződik, amely aforizmái között, a *Túl a jón és a rosszon* című könyvében jelenik meg: „Fokozatosan kiderült számomra, mi is volt eleddig minden nagy filozófia: nem más, mint szerzőjének önvallóása, s egyfajta akaratlan és észrevétlen memoires” (1886; magyar kiadás, 1995, 13.). A felismerés, amely ebben a megállapításban kristályosodott ki arról, hogy mennyire bele van ágyazva a filozófia a filozófus életébe, összekapcsolódik azzal a felfogásával, hogy egész

gondolkodásunk perspektivikus. Senki számára nem lehetséges az emberi létezés áttekintése semmiféle isteni szemmel, és az a cél, hogy az igazságok bárminemű formulája érvényes legyen az egyén életén túl, ennek megfelelően értelmetlennek minősül. Nietzsche különleges módon talált rá ennek a kimondására jól ismert kijelentésében: „Isten halott” (1882; magyar kiadás, 1997, 137.).

Az ember felnéz ezekre a lenyűgöző gondolatrendszerre, absztrakciókból emelt katedrálisokra, Nietzsche pedig azt mondja nekünk, hogy ezek a csodálatos épületek mélyen a filozófus saját személyes létének eleven környezetében gyökereznek. Nem létezik realitás az emberi létezés közvetlenségén túl vagy a fölött, és a transzcendens szféra illetően feltételezéseinek történetéről kiderül, hogy azok nem mások, mint csupán nagyon is emberi perspektívák. A szárnyaló, komplex gondolat integrálódik az átélt élményekkel, és ebben az egyesítő tettekben látjuk Nietzsche részéről az egység tartós keresését. Az ő érzékenységét a filozófiai gondolkodás perspektivikus természetére iránt talán felnagyította a kettős, egymással versengő perspektíva kölcsönhatása, amely egész életére rányomta bélyegét: az apáé, akit szeretett volna helyettesíteni, és az egykori gyermeké, akinek identitását szerette volna visszanyerni.

Vizsgáljuk meg ebben az összefüggésben az örök visszatérés doktrínáját. Ezt a gondolatot úgy tekinthetjük, mint megvalósulását és egyetemessé tételét annak, hogy Nietzsche foglya maradt annak a törekvésnek, hogy megismételje és kiterjessze az apja életét. Gondolatmenete szerint minden ember végzete, hogy végtelenül ismétlje a már leélt életeket, újra és újra vég nélkül visszatérve pontosan ugyanazokba a szituációkba. Nietzsche elképzelése arról, ahogyan ezt a kései önéletrajzában, az *Ecce Homó*ban (1908) írja, hogy apja „még egyszer újjáéledt” benne (magyar kiadás, 1994, 22.), pontosan tükrözi azt a gondolatot, hogy örökké visszatérünk azokhoz életekhez, amelyek már bekövetkeztek.

Ebben a tanításban örültség rejlik. Nietzsche átfogó filozófiája összezúzza azt a menedéket kínáló illúziót, amelyet a nyugati civilizáció platonikus és keresztény metafizikája és a kapcsolódó gondolatok nyújtottak, és ezt azáltal teszi, hogy az emberi létezés világát alapvetően kaotikusnak láttatja, amelyben nincs más jelentés, csak az, amit mi tulajdonítunk neki. Azt hangoztatja, hogy a világ folyamatosan alakuló, folyamatos változásában semmi állandó nincsen, amire támaszkodhatnánk; a gondolkodó embert a depresszív nihilizmusba sodorhatja. Semmire nem támaszkodhatunk, leszámítva egyetlenegy dolgot, ugyanannak az örök visszatérését. Nietzsche doktrínája különös módon ellentmond annak, amit filozófiája egyébként állít: „állandó struktúrát” tulajdonít a létrejövés folyamatának, esszenciális létezés, amelyet maga az örök visszatérés határoz meg. Ez ismét csak azt tükrözi, hogy a fiatal

Nietzsche úgy birkózott meg a családi káosszal az apja halála nyomán, hogy önmagát apja másolatává tette.

3. Ludwig Wittgenstein

Ha az ember megvizsgálja Ludwig Wittgenstein életét, egy tényező magyarázatért kiált: intenzív halálvágya. Ha meg akarjuk érteni a filozófust, próbáljuk meg egyben megkísérelni, megérteni azt, hogy különböző gondolatai hogyan függenek össze állandóan jelen levő öngyilkossági hajlamával. Az életrajzi vizsgálat felfed valami nagyon érdekeset, ami a téma szempontjából jelentős. Wittgensteinnak három fivére volt, és mindhárman öngyilkosságot követtek el fiatal korukban. Nagyon valószínűnek tűnik, hogy saját vágya a halálra szorosan összefügg fivéreinek önmegsemmisítő tetteivel, így tehát feltehető a kérdés: mi történhetett ezekkel az emberekkel, amely aláásta élni akarásukat, ami általában az emberi lény legerősebb készletésének nevezhető?

A fiúk olyan családban nőttek fel, amelyet apjuk, egy gazdag osztrák acélmágnás irányított, aki mindegyik fiától elvárta, hogy az ő nyomdokaiba lépjen, és mérnök legyen (Monk, 1990). Ebben az erőszakos narcisztikus helyzetben a fiúk arra voltak kárhoztatva, hogy apjuk személyes életét folytassák és kibővítsék. Ő volt a nap és a fiúk voltak a bolygók, egyéni kibontakozásuk jelentősége abban állt, hogy mennyire tükrözték vissza a sugárzást. Három gyerek közülük végül elutasította a sorsot, amelyet nekik szántak, határozottan visszautasítva az alkalmazkodást azáltal, hogy eldobták az életet maguktól. Ludwig kezdetben elfogadta az apai követelményt és mérnök lett, és szinte biztosan ugyanaz lett volna a végzete, mint a bátyjainak, ha nem talál rá a filozófiára.

Először a matematikai logika vonzotta, Wittgenstein ezért a híres logika-professzort, Gottlob Fregét kereste fel, aki azt tanácsolta neki, hogy menjen Cambridge-be, hogy Bertrand Russellnél tanuljon. Russell éppen akkor publikálta Alfred North Whiteheaddel közösen a *Principia Mathematicá-t* (Whitehead és Russell, 1927). Új mentora szinte a kezdetektől fogva pótapaként működött számára. Mély benyomást tett rá Wittgenstein filozófiai mélysége és szenvedélye, úgy vélte, hogy a nyugati filozófiában a következő fontos lépést éppen védenre fogja megtenni. Eközben Russell látta Wittgensteinben a mély érzelmi elgyötörtséget és aggódott érte, nehogy végül ő is öngyilkos legyen.

Személyes szinten Wittgenstein filozófiai kísérletei azt a harcot tükrözik, ahogy igyekezett eloldozni identitását eredeti családjá zavarba ejtő, miszticizáló nyelvezetétől. Úgy is fogalmazhatunk, hogy az apja önmagát közép-pontba állító univerzumának bitorló elnyomása alatt agyomosáson ment

keresztül. Herman Wittgenstein episztemológiai zsarnok volt, ő definiálta a valóságot mindenki számára, aki valamilyen kapcsolatot keresett vele. A filozófus gondolkodására úgy tekinthetünk, mint egy ön-átprogramozó vállalkozásra, amelynek végső célja az volt, hogy megteremtse önmaga felszabadulásának lehetőségét apja életprogramja alól, és hogy elfoglalhassa saját helyét a világban.

Wittgenstein első és egyetlen kötete, amely életében megjelent, a *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921)³ arra irányuló próbálkozás, hogy tisztázza a viszonyt a nyelvünk szavai és a között, amelyet úgy nevezett, hogy „tényállás” (*Sachlage*), vagyis ahogy az megjelenik az érzékelt világban.⁴ Két specifikus kijelentés is felbukkan ebben a könyvben, amiről úgy véljük, hogy áthatja a személyes jelleg: „Nincs olyan, hogy szubjektum...” továbbá: „A szubjektum nem tartozik a világhoz...” (Wittgenstein, 1989, 71.)

Filozófiai szinten mindez arra figyelmeztet bennünket, hogy nem kellene objektivizálnunk az egyes szám első személyt: az „én” nem egy tétel a világban. A tapasztaló szubjektum nem része az érzékelt világnak, ehelyett az, amiről mint ennek a világnak a „határáról” beszélt, egy olyan kiindulópont, ahonnan nézve mindez, amit „világnak” nevezünk és az, amit tartalmaz, feltűnik.

Ha ezeket a kijelentéseket kiemeljük a szokásos filozófiai kontextusukból, és személyes, élettörténeti jelentésükre figyelünk, episztemológiai lázadást figyelhetünk meg Wittgenstein részéről, amelyet a nagyhatalmú apa ellen indított, aki fia létezésének mindent meghatározó irányítója próbált lenni. A fiú azt mondja: „Én nem vagyok a te világodhoz tartozó dolog, nem vagyok semmi, amit bárki meghatározhat vagy ellenőrizhet. A létezésem kívül fekszik a te felemészítő örültségeden. Mindenek előtt tudd meg: 'Nem vagyok tétel a te javaid raktári listáján, akit úgy használsz, ahogy akarsz.'”

Az apa bitorló hatalmának vonzása mindenesetre továbbra is elég erős kellett legyen, és állandóan jelenvaló veszélyt jelentett arra nézve, hogy visszashet az ellenőrzése alá, és újra az ellenállhatatlan akarat engedelmes megvalósítója legyen. Ez nem egyszerűen egy gyermek esete, aki szembeszáll a szigorú és ellenőrző apával. Wittgenstein leválása apjáról saját létének megmentése volt, amely csak függetlenségében lehet valóságos. Fialat korában váltságba került, amelynek során rádöbbsent, hogy ha az apja által számára kikövezett utat járja, akkor örökre egy tétel válna belőle apja számos tulajdonának egyikeként. Vagyis megadná magát a megsemmisülésnek.

³ Magyarul: *Logikai-filozófiai értekezés*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.

⁴ Wittgenstein három rövidebb írást és egy helyesírási szótárt is megjelentetett. (A ford. megjegyzése.)

Annak a jeleit, hogy érezte a fiatalsága mindent megsemmisítő konformizmusába való visszaesés veszélyét, Wittgenstein életének egyik olyan jellegzetessége, melyet életrajzírói feljegyeztek ugyan, de nem teljesen értettek meg. Ez a színlelésre, a hazugságra és az igazság elkendőzésére való teljes képtelensége volt, bárminemű, helyzetét jellemző kényszerítő körülmény ellenére. Ha mégis valamilyen elleplezésre kényszerült, ami roppant ritkán következett be, akkor azonnal válságba került, és végezni akart magával. Feltevésünk szerint a hazugságra való képtelensége, vagy hogy bármi mást mutasson, mint amit igaznak tudott és érzett, azzal a veszéllyel járt, hogy a megfelelési kényszer miatt esetleg újra belemerülhet egy hamis identitásba, ahelyett, hogy saját spontán gondolati szándékait és autenticitását képviselné. Amennyiben nem marad más lehetősége, mint a hamis élet, akkor a kizárólagos opciója a halál lett volna.

A filozófus a rabszolgaság alól való felszabadulását azzal kényszerítette ki, hogy elvágta apjához fűződő kötelekeit, és még jelentős örökségének elfogadását is visszautasította apja halálakor. Wittgenstein úgy látta, hogy a vagyon elfogadásával feláldozná személyes létezésének amúgy is ingatag érzetét. Őrületsége teljes egészében a megsemmisülés veszélyében rejtett, amelyet élete végéig átértett. Filozófiáját ennek következtében úgy tekinthetjük, mint az erre az ontológiai sebezhetőségre adott választ.

Írásai legnagyobb részben a nyelvre koncentráltó aforisztikus meditációkból állnak. Gondolatmenetei megpróbálják feltárni a különféle zavarokat, amelyeknek áldozatává válunk azt állítva, hogy sok – talán az összes – klasszikus filozófiai probléma ezeknek a nyelvi zavaroknak a manifesztációja. Wittgenstein önmagát és olvasóit konkrét példákat tartalmazó párbeszédbe vonja be arról, hogy milyen módon beszélünk és gondolkodunk, és ezt könnyörtelenül reflexiónak és analízisnek veti alá. E párbeszéd alatt feltárul az egész karteziánus hagyomány részletes kritikája, lebomlanak azok metafizikai eszmék és distinkciók, amelyek egyébként beborítják gondolkodásunkat és tudattalan zavar formájában börtönbe zárnak bennünket. Központi szerep jut ebben a vizsgálódásban az emberi létezésre vonatkozó olyan fogalmak megértésének, mint az „elme”, a „gondolkodó dolog” értelmében, ami egy valóságos entitás, amely egy belső világgal rendelkezik, és azon keresztül tekint kifelé a világra, amelytől alapvetően elidegenedett. Attól kezdve, hogy ez a feltevés megállapításra kerül, kérlelhetetlenül eljutunk a dualizmushoz, mert az ember óhatatlanul azon kezd gondolkodni, hogy ez az entitás, az „elme” különös módon, misztikusan kapcsolódik egy másik entitáshoz, a „test”-hez. Meggyőző érveket hoz fel arra vonatkozóan, hogy ezeknek az egyébként alaptalan gondolatoknak a hátterében meghatározott nyelvi zavar rejlik, annak az emberi tendenciának alapján, hogy a főneveket tulajdonnévvé alakítjuk. Wittgenstein univerzumában nincsenek „elmék”, amelyeknek benső világa volna, nincsenek intrapszi-

chikus terek, amelyben a gondolatok és érzések valami „furcsa közegben” lebegnek, nincs szükség lenyűgöző misztériumokra arra vonatkozóan, hogy a gondolkodó entitás és a feltételezett tartalma hogyan függ össze azzal a fizikai tárggyal, amelyet testnek nevezünk. A régóta fennálló metafizikus hagyomány kérdőjeleződik meg ennek megfelelően, és a filozófia területén új és tisztázó utak nyílnak, annak érdekében, hogy felfedezzük egzisztenciánkat. Jól ismert érvek a szolipszizmus, mint filozófiai álláspont koherenciájával, valamint az egyéni, „magántermészetű nyelv” létezésének lehetőségével szemben cáfolják azt a gondolatot, miszerint bármi értelme lenne az emberi életről úgy vélekedni, mintha az elszigetelt „én” vagy ego volna. Wittgenstein *par excellence* posztkarteziánus filozófus volt.

Wittgenstein olykor a filozófia és a társadalom egyfajta terápiájának tekintette a nyelvi kifejezéseink és asszociációs mintáink tüzetes vizsgálatát. Meggyőződésünk szerint ez a civilizációnknak nyújtott terapia pontosan tükrözte fentebb leírt személyes erőfeszítéseit, amelynek értelmében életcélja az volt, hogy felszabaduljon a fiatalkorát átható családi rendszer kaotikussága, érvénytelenítései és megsemmisítő gesztusai alól. Ebben a tekintetben sikerrel járt, ugyanis összekötötte kifejezetten személyes ügyét a tágabb kultúra fontos áramlataival és szükségleteivel. Filozófiai utazása ezáltal lehetővé tette, hogy megtalálja élete értelmét apja halálos nárcizmusának szűk horizontján túl, ami segített neki elkerülni fivéreinek tragikus sorsát.

Forduljunk most Wittgenstein (1921) egyik legfontosabb speciális gondolatához: az úgynevezett nyelvjáték fogalmához. Tünetesen terminus, amelyet sohasem definiált formálisan különböző dialógusaiban, így meg kell figyelniünk, hogyan használta különböző szövegösszefüggésekben, és ebből kell kihámozniunk jelentését. Az egyik legismertebb formulája természetesen erre az, hogy „a jelentés a használat”, és nem is létezik ezen kívül, ez pedig jellegzetesen posztkarteziánus szemantikai megközelítés.

Wittgenstein nyelvjátékára úgy kell gondolunk, mint szavakból és kifejezésekből álló készletre, együtt azok szokásos használatával, amelyek egy kvázi organikus rendszert alkotnak, és amelyre jellemző, hogyha valaki egy vagy két elemet felhasznál a rendszerből, akkor az magával rántja az egész rendszert, ki lesz téve az arra vonatkozó belső szabályoknak, és bizonyos szempontból csapdába esik annak horizontján belül a lehetséges diskurzusok tekintetében. A német szó erre a *Sprachspiel*; a szó nyilvánvalóan a játszani-ból ered: *spielen*. Egy nyelvjáték, életünk akármelyik szférájában is manifesztálódik, az elemeknek és a lehetőségeknek egy véges rendszerébe zár bennünket, és olyan szabályoknak vet alá, amelyet tudatosan vagy tudattalanul, de általában követünk. Az ilyen struktúra valóban „játszik” az elménkkel, alakítva és irányítva a tapasztalatainkat a választott ösvényeknek megfelelően és bekényszerítve azokat az előre felállított határok közé. Wittgenstein azt akarta, hogy ébredjünk

tudatára ezeknek a rendszereknek, melyekbe mindannyian be vagyunk ágyazva, ez pedig része volna egész kultúránk terápiájának. Ennek a célja az, hogy elősegíthessük a tisztánlátást azzal kapcsolatban, amit gondolunk és akik vagyunk, megvilágítva azt, amit „életünk bonyolult formájának” nevezett.

Az elsődleges nyelvjáték személyes történetében családjának kommunikációs rendszerét jelentette, amely meghatározta játékszerként való létezését – akárcsak elátkozott fivéréit –, szinte mintha sakkfigurák lettek volna apjuk tulajdonában, annak uralkodó utasításait követve. A családja világát befolyásoló misztifikáló és bitorló érvénytelenítések tiszta felismerése nyilvánvalóan segített neki, hogy rátaláljon saját útjára. Filozófiai reflexióiban nagy erővel próbálta meg diszciplínáját és általában a világot megszabadítani a nyelv „boszorkánybűbájától”, ahogyan önmagát is nagy nehezen felszabadította apja hatása alól.

4. Martin Heidegger

Martin Heideggert egész életében mindössze egyetlenegy kérdés ragadta magával: a Lét értelme. Életművének nagyszabású ontológiai célja volt válaszolni erre a kérdésre, vagy legalábbis az, hogy előkészítse azt az utat, amelyen ezt a választ meg lehet majd találni. Tudni akarta, hogy mit jelent valami – bármi – számára létezni, létezéssel bírni. Heidegger *opus magnuma*, a *Lét és idő* elején meghatározza a jelenvalóletet (*Dasein*) – ez az ő szava a megkülönböztetetten emberi létformára –, mint olyan létezőt, amely számára a létezés kérdés. Nietzsche megjegyzése miszerint minden filozófia személyes vallomás és tudattalan emlékirat, megvilágító erejű Heidegger egész gondolkodásának szubjektív hátterére nézve. Olyan ember volt, aki számára a létezés kérdéses volt, aki bizonytalan volt saját létezését tekintve, akinek valóságérzéke törékeny volt és befejezetlen.

A *Lét és idő* nyilvánvalóan a huszadik század egyik legfontosabb filozófiai műve. A kötet központi témáját ez a híressé vált, nagyszerű kijelentés ragadja meg: „Pusztá szubjektum világ nélkül közvetlenül soha ’nincs’, és soha nincs adva.” (152; magyar kiadás 244.) Heidegger munkájának első felét az emberi létezés holisztikus struktúrájának leleplezésére fordítja, melyet a hagyományos metafizikai dualizmus, különösen Descartes-é (1641)⁵ fedett el, amelyet a történelem a kultúránk józan eszévé alakított. Descartes metafizikája a véges világot két különálló alapvető anyagra bontotta, *res cogitans* és *res extensa*, gondolkodó szubsztanciára (elme), amelynek nincs kiterjedése a térben, és a

⁵ Magyarul: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz Kiadó, Budapest, 1994.

kiterjesztett szubsztanciára (test és más anyagi dolgok), amelyek nem gondolkodnak. Ez a metafizikai dualizmus konkretizálta az elme és a világ, szubjektum és objektum teljes szétválasztását – radikálisan dekontextualizálva ezzel az elmét és a világot egymásra való tekintet nélkül, mert mindkettőt pusztá, elszigetelt „dologiságában” kell felfognunk. Ezzel szemben Heidegger (1927)⁶, meg kívánta világítani létezésünk egységét, amelyet széthasított a karteziánus kétfelé osztás. Ezért amit a hagyományos metafizika „lerombolásának” hívott, a hordalék és az ellepleződések letisztítása volt annak érdekében, hogy feltáruljon az elsődleges kontextuális egész, amit korábban elfedett. Létezésünk egységét (vagyis magunk magunk általi megérthetőségét) és ennek kontextusát már korán, a *Lét és idő*-ben jelzi, és előre vetíti az emberi lényt mint *Daseint*, jelenvalólétet vagy létbe-vetettséget.

Mint Kierkegaard, Nietzsche és Wittgenstein, Heidegger is mélyen meghasonlott személyiség volt, akit gondolkodásában az egység iránti vágy mozgott. Törekvése az integráció irányába kitűnik abból, ahogyan létezésünk szerkezetét világban-benne-létként értelmezte (155). Azzal, hogy kötőjellel írja a világban-benne-lét kifejezést (*In-der-Welt-sein*), arra utal, hogy a *Dasein* felfogásában a hagyományos ontológiai szakadék létezésünk és világunk között be kell záruljon, és hogy ezek elválaszthatatlan egységében létezésünk és a világunk mindig kontextualizálják egymást. Amikor megértjük leleplezett önmagunkat, gazdag kontextuális egészként fogjuk fel magunkat, világban-benne-létünket, amelyben a létezésünk megtelik a világgal, amelyben tartózkodunk, és a világ, amelyet benépesítünk, át van itatva emberi jelentéssel és jelentőséggel.

Mi készíthet egy gondolkodót, hogy ilyen nagyszabású kutatásra adja a fejét létezésünk elveszett egységét keresve? Válaszunk az, hogy megerősítést keresett a megsemmisítő elszigetelődéssel állandó fenyegetésével szemben, ami számára része volt individuális önmaga keresésének.

Keveset írtak Heidegger korai gyermekkoráról és meghatározó fejlődési tapasztalatairól. Mindenesetre arra következtethetünk, hogy legbenső önmaga megtalálása érzelmileg erősen telített és problematikus kérdés lehetett számára, amit különösen világosan mutat meg konfliktusokkal teli harca, hogy leváljon a katolikus egyházzal és családjával katolikus örökségről, de egyúttal fenn is tartsa a folytonosságot velük (Safranski, 1994). Heidegger apja sekrestyés volt a Szent Márton katolikus templomban, egy Messkirch nevű német kisvárosban, ahol a család egyházi gondoskodás alatt élt. Gyermekkorát behálózták a katolikus egyház szokásai és gyakorlata. Alsó-középosztálybeli szülei nem tudták fiuk felsőbb szintű tanulmányait

⁶ Magyarul: *Lét és idő*. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989.

elősegíteni, és a szemináriumot csak az egyház támogatásával és anyagi segítségével látogathatta. Egyre ambivalensebbé váló kötődését az egyházhoz tovább bonyolította anyagi függése, amely egy tizenhárom éves szakaszon át tartott. A filozófiával való megismerkedése eredményeképpen gondolkodása eltávolodott a katolikus világszemlélettől. Ez az eltávolodás, valamint az individualizáció akadályozottsága az egyház által megkövetelt konformizmus miatt élenken kiviláglanak leveléből, amelyet szarkasztikusan írt Engelbert Krebshez 1914-ben:

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

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

Két különböző bizonyíték létezik arra vonatkozóan, hogy a filozófus számára önmaga individualizációja szorosán összekapcsolódott a megsemmisítő egyedül-lét veszélyével. Az első Heidegger (1927) feltevése az autentikus (*eigentlich*) vagy legsajátabb létről és időben létezésről. Ebben a leírásban az autentikus létezés be van alapozva a nem kitérő módon tulajdonolt halálhoz-való-létbe. A konvencionális hétköznapi értelmzettség („akárki”, *das Man*) védőburkot adó illúzióitól elszakítva az, aki autentikusan létezik, a halált nem egy távoli eseményként fogja fel, amely még nem következett be, vagy amely másokkal történik meg (mint ami az „akárki”, *das Man* „csevegésében” fordul elő), hanem mint az ő létezését alkotó megkülönböztetett lehetőség, mint „legsajátabb” vagy „leginkább” lehetősége, olyan lehetőség, amely egyaránt biztos és meghatározatlan a „mikor”-t illetően, és ezért mindig állandó fenyegetést jelent. A tulajdonképeni lét a szorongás hangulatában nyilvánul meg, amelyben az ember „rejtélyeket” él át, vagyis már nem érzi magát biztonságosan otthon a világában, amely már nem képes elkerülni a halálhoz-való-létet. Heidegger azt állítja, hogy

a halál mint az ember legsajátabb lehetősége „nem kapcsolati”, amennyiben a halál az egyes embert követeli magának, megsemmisítve az ember kapcsolatait másokkal. Az ember nem oszthatja meg a saját halálát másokkal: „Az ilyen valakiért való meghalás azonban soha nem jelentheti azt, hogy ezzel a másik halálát a legcsekélyebb mértékben is átvettük volna. A meghalást minden egyes jelenvalólétnek mindenkor önmagának kell magára vennie... A halál, amennyiben 'van', lényegszerűen mindenkor az enyém... A meghalásban megmutatkozik, hogy a halál ontológiaiilag a mindenkori enyémvalóság és egzisztencia konstituálja.” (Heidegger, 1927/1989, 415.) Így tehát Heidegger nézete szerint a tulajdonképpeni halálhoz-való-lét, a mi legsajátabb, nem-kapcsolati lehetőségünk, ami individualizál és egyedivé tesz bennünket. A *Lét és idő* filozófiájában a legsajátabb lenni-tudás és a megsemmisítő egyedüllét összetartoznak.

A második bizonyítéka ennek a gyötrő kapcsolatnak életrajzi: egy megrendítő epizód, amelynek során Heidegger a *Lét és idő* frissen megjelent példányát anyja halálos ágyára helyezte. Anyja nem sokkal később elhunyt, összezavarodva és csalódottan amiatt, hogy fia ilyen messze távolodott a katolikus egyháztól. A könyv odahelyezése anyja számára egy utolsó, terméketlen kísérlet volt Heidegger részéről, hogy elfogadtassa távolba vezető útját, amelyre gondolkodói pályája vitte, és hogy helyreállítsa kapcsolatát anyjával, amely elhidegült szelfje differenciálódásához vezető fejlődése során.

Ugyanabban az időszakban, amikor haldokló anyja keserűen elutasította, Hannah Arendt, aki szerelme és múzsája volt a *Lét és idő* írása idején, eltávolodott tőle, majd szakított vele. Ráadásul opus magnumát a tudományos közösség értetlenül fogadta. Úgy véljük, ez a három izoláló trauma vetette Heideggert a személyes megsemmisülés válságába, amelynek során úgy érezte, hogy önélménye eltávolodik tőle és a körülötte lévő világ összeomlik. Ezeknek az érzéseknek az összefüggésében és az önmaga, valamint a világ elvesztése feletti érzetében, a nemzeti szocializmus felé közeledett, hogy helyreállítsa önmagát és világát. (Stolorow, Atwood és Orange 2010). Heidegger személyes náciizmus-verziója valójában egyfajta őrülség volt – egy visszatérő álom képe, melyben a lét maga próbál rátörni a világra úgy, ahogyan a régi görögök óta sosem. A háború után, feltételezhetően az igazoló bizottsággal való szembesülés következményeként és az egyetemi katedrától elzárva mentálisan összeomlott, és pszichiátriai kórházi kezelésben részesült, amely után nagyrészt magányos filozófiai reflexióikba húzódott vissza, egyfajta „kunyhó létbe”. Írásait át- meg áthatja a visszatérés témája, a visszatérés az otthon-létbe, a kandallóhoz és az otthonhoz, a szentséghez és az eltűnt istenekhez. Ezeknek a képeknek a használatával, és ahogyan a lét fogalmát ezzel együtt valós identitással ruházza fel és teologizálja, annak élénk kifejeződését lehet észrevenni, hogy vissza kívánja szerezni az individualizált egyéni lét keresése során elvesztett kötelékeket – amelyek például anyjához és a katolikus családhoz

kötötték gyermekkorában – egy restaurációs visszatérés nyomán, amelyet évtizedekkel korábban briliáns módon vetített előre a világban létezés ősi egysége által. Heideggernél mind filozófiájában, mind személyes tapasztalati világában kibogozhatatlanul összefonódott az autentikusság és othontalanság, a legsajátabb önlét és a szélsőséges kapcsolatnélküliség.

Összegzés

Pszichobiográfiai vizsgálódásaink folyamán feltűnő párhuzamosságot találtunk Nietzsche, Kierkegaard, Wittgenstein és Heidegger élete és filozófiai munkássága között. Mind a négy nagy posztkartezianus filozófus filozófiájában kereste a kartezianus feltevés kettéosztottsága okozta töredékesség újraegyesítését, ahogyan alkotó munkájukban is keresték személyes pszichológiai világuk egységének a helyreállítását, amelyet különböző lelki traumák tettek töredezetté. A kartezianus hasadás reintergációjára irányuló erőfeszítéseik tükrözték személyiségük egységének keresését; ugyanez elmondható mindhármunkról is. Saját tapasztaltunkból ismerjük, milyen pusztító a traumatikus veszteség (Kierkegaard, Nietzsche), milyen mélységesen aláaknázó az episztemológiailag zsarnoki szülő (Wittgenstein), és milyen megsemmisítő az egyedüllét, mely az ön-megkülönböztetés törekvéséből fakadhat (Heidegger). Ismereteink ezekről a romboló élményekről és hatásukról filozófiai elkötelezettségünkre és pszichoanalitikus gondolkodásunkra tesz bennünket folyamatosan önreflexívvé, folyamatosan fenomenológiaiá, kontextuálissá és perspektivikussá, nyitottá a megértés új lehetőségeire, amelyek még felfedezésre várnak.

Zipernovszky Kornél fordítása

IRODALOM

- ARNOLD, K. - ATWOOD, G. (2005). Nietzsche's madness. In: W. Schultz (ed.), *Handbook of psychobiography* (pp. 240-264). New York: Oxford University Press.
- ATWOOD, G. E. – STOLOROW, R. D. (1993). *Faces in a cloud: Intersubjectivity in personality theory*. Northvale, N.J.: Aronson.
- DESCARTES, R. (1641). *Meditations*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1989. Magyarul: *Elmélkedések az első filozófiáról*. Atlantisz, Budapest, 1994.
- HEIDEGGER, M. (1927/1989). *Being and time*. New York: Harper & Row, 1962. Magyarul: *Lét és idő*. Budapest: Gondolat Kiadó, 1989.
- JUNG, C. G. (1921). *Psychological types*. In: *The Collected Works of C.G. Jung* (Vol. 6). Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971. Magyarul: *Lélektani típusok*. Budapest: Scholar Kiadó, 2010.

- KIERKEGAARD, S. (1834–1842). The journals of Søren Kierkegaard. Excerpted in R. Bretall, ed., *A Kierkegaard anthology*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1946.
- KIERKEGAARD, S. (1843a). *Either/Or: A Fragment of Life*. Princeton, N.J.: Princeton University Press. Magyarul: *Vagy-vagy*. Budapest: Osiris–Századvég, 1994.
- KIERKEGAARD, S. (1843b). *Fear and trembling*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1941. Magyarul: *Félelem és reszketés*. Budapest: Göncöl Kiadó, 2004.
- KIERKEGAARD, S. (1846). *Concluding unscientific postscript*. Excerpted in R. Bretall (ed.), *A Kierkegaard anthology*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1946. Magyarul: Lezáró tudománytalan utóirat a filozófiai töredékekhez (részlet). In: Suki Béla (szerk.): *Sören Kierkegaard írásaiból*. Budapest: Gondolat Kiadó, 1982, 365–461.
- KIERKEGAARD, S. (1849). *The sickness unto death*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1941. Magyarul: *A halálos betegség*. Budapest: Göncöl Kiadó, 1993.
- MONK, R. (1990). *Ludwig Wittgenstein: The duty of genius*. New York: Free Press.
- NIETZSCHE, F. (1858). Aus meinem Leben. In: E. Forster-Nietzsche (Hg.), *Der Werden Nietzsche* (pp. 7–40). München: Musarion-Verlag, 1924.
- NIETZSCHE, F. (1882/1997). *The gay science*. Excerpted in W. Kaufman (ed.), *The portable Nietzsche* (pp. 93–100). New York: Random House, 1974. Magyarul: *A vidám tudomány*. Budapest: Holnap Kiadó, 1997.
- NIETZSCHE, F. (1886/1995). *Beyond good and evil*. New York: Penguin, 1973. Magyarul: *Túl jön és rosszon*. Budapest: IKON Kiadó, 1995.
- NIETZSCHE, F. (1892). *Thus spoke Zarathustra*. New York: Penguin, 1966. Magyarul: *Im-ígyen szóla Zarathustra*. Budapest: Göncöl Kiadó, 1988.
- NIETZSCHE, F. (1908/1994). *Ecce homo*. New York: Vintage, 1967. Magyarul: *Ecce homo*. Budapest: Göncöl Kiadó, 1994.
- OTT, H. (1993). *Martin Heidegger: A political life*. New York: Basic Books.
- RANK, O. (1932). *Art and artist*. New York: Knopf.
- SAFRANSKI, R. (1994). *Martin Heidegger: Between good and evil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998. Magyarul: *Egy némethoni mester. Heidegger és kora*. Budapest: Európa, 2000.
- STOLOROW, R. D. – ATWOOD, G. E. – ORANGE, D. M. (2002). *Worlds of experience: Interweaving philosophical and clinical dimensions in psychoanalysis*. New York: Basic Books.
- STOLOROW, R. D. – ATWOOD, G. E. – ORANGE, D.M. (2010). Heidegger's Nazism and the hypostatization of being. *Internat. J. Psychoanal. Self Psychology*, 5:429–450.
- WHITEHEAD, A.N. – RUSSELL, B. (1927). *Principia Mathematica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WITTGENSTEIN, L. (1921/1989). *Tractatus logico-philosophicus*. London: Routledge, 1974. Magyarul: *Logikai-filozófiai értekezés*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1989.
- WITTGENSTEIN, L. (1953). *Philosophical investigations*. New York: Macmillan. Magyarul: *Filozófiai vizsgálódások*. Budapest: Atlantisz, 1998.