

ELTE BTK Filozófia MA II.

Horváth Gergő

Heidegger és a pszichoanalízis

A daseinanalitikus és a pszichoanalitikus
halál-felfogás összevetése

Kétségtelen, hogy mind Sigmund Freud, mind Martin Heidegger a múlt század legnagyobb hatású gondolkodóinak egyike volt, annak ellenére azonban, hogy a tudományok más-más területein alkottak maradandót, problémafelvetéseiket tekintve mégis számos ponton állítható párhuzamba e két gondolkodó munkássága. Husserl pszichologizmus kritikája arra mutatott rá, hogy a pszichológiai és a fenomenológiai szemléletmód vonatkozásba állítása nem csupán lehetséges, de szükséges is, jelen dolgozatunkban pedig többek között arra teszünk kísérletet, hogy ennek értelmességét és szükségességét a freudi és a heideggeri tanokra is kiterjesszük.

Bevezetés

Ehelyütt szeretnénk azt leszögezni, hogy amikor dolgozatunknak a *Heidegger és a pszichoanalízis* címet adtuk, elsősorban a pszichoanalitikus és filozófiai-antropológiai alapokon nyugvó daseinanalízisre kívánunk utalást tenni, ennek értelmében pedig csak másodsorban tekintjük célunknak a filozófus és Freud tanainak tágabb értelemben vett összevetését. Dolgozatunk első felében természetesen nem mulasztjuk el vázolni a daseinanalízis és a pszichoanalízis közti alapvető különbségeket, ahogy annak is időt fogunk szentelni, hogy ismertessük Heidegger pszichoanalízisről vallott nézeteit. A félreértések elkerülése végett azonban fel kell hívni a figyelmet arra a tényre, hogy a pszichoanalitikus koncepciónak, a halálösztönről alkotott freudi felfogás bemutatásának kivételével, nem szentelünk külön fejezetet. Fejtegetésünkben ezzel szemben lényegesen nagyobb hangsúlyt kívánunk fektetni a daseinanalízis filozófiai dimenzióra.

A dolgozatunkban kettős célt tűzünk ki magunk elé. Egyrészt szeretnénk rávilágítani a magyarországi gyakorlatban kissé még idegen

terápiás irányzat, a daseinanalízis alapvetéseire valamint filozófiai hátterére, másrészt rá kívánunk mutatni arra, hogy a heideggeri filozófia és a freudi pszichoanalízis miképp állítható vonatkozásba az emberi létezés egy olyan meghatározó jelensége kapcsán, mint amilyen a halál. Dolgozatunk második felében éppen ezért különálló fejezetekben, részletekbe menően is ismertetni fogjuk a heideggeri és a pszichoanalitikus halálfelfogást, a konklúzióinkat pedig a két koncepció közötti eltérések és hasonlóságok elemzésének szenteljük.

Tisztában vagyunk azzal, hogy a pszichoanalízis és a heideggeri filozófia is számtalan vita tárgyát képezte és képezi a napjainkban is, dolgozatunkban azonban ezekre a vitákra nem kívánunk hangsúlyt fektetni, valamint e viták egyikében sem kívánunk állást foglalni. Célunk az, hogy a dolgozat tárgyát képező problémakört tárgyilagosan járjuk körül és amennyire csak lehetséges, mindkét irányzattal szemben megpróbáljuk a lehető legelfogulatlanabb magatartást felvenni. Természetesen, ahol annak szükségét érezzük, mind a heideggeri filozófiát, mind a freudi pszichoanalízist és metapszichológiát kritikai megfontolások tárgyává fogjuk tenni.

A daseinanalízis történeti háttere

Mint azt a bevezetőnkben írtuk, dolgozatunk első felében elsősorban a daseinanalízis filozófiai dimenzióiba szeretnénk mélyebb betekintést engedni, mielőtt azonban erre sor kerülne, érdemesnek véljük röviden felvázolni a daseinanalízis kialakulásának történetét.

¹A daseinanalízis² első irányvonalának megalkotása Ludwig Binswanger (1881–1966) nevéhez köthető. Binswanger fiatalon, a

1 A Daseinanalízis történetéről bővebben: in [Lubinszki 2006], [Condrau 1992]

2 A Dasein (magyar fordításban: ittlét, jelenvalólét) terminust, mint a daseinanalízis kulcsfogalmát Heidegger a *Lét és idő* első fejezeteiben vezeti be. A mű bevezetőjében Heidegger elveti azt a filozófiatörténeti dogmát, amely szerint a lét értelmére irányuló kérdést annak üressége, általánossága, magától értetődősége és definiálhatatlansága miatt felesleges feltenni. Heidegger szerint egyáltalán nem erről van szó. Úgy véli, hogy magát a kérdést tették fel helytelenül, hiszen a lét kérdését maga a létező teszi fel, aki mi vagyunk. A kérdés kidolgozása tehát annyit tesz, mint áttekinthetővé tenni azt a létezőt, aki egyszersmind a kérdező maga. „Ezt a létezőt, amely mindig mi magunk vagyunk, és amely egyebek mellett a kérdezés létlehetőségével is rendelkezik, a jelenvalólét [Dasein] terminussal jelöljük. A lét értelmére irányuló kérdés világos és áttekinthető felvetése előzetesen egy létező (a jelenvalólét) megfelelő magyarázatát kívánja meg, mégpedig létének tekintetében.” [Heidegger, 2007, 23. o.] Az ember létét illetően alapvetően nyitott. A Dasein Da-ja (itt) nem egy meghatározott térbeli helyet, hanem az ember nyitottságának egészében vett területét jelöli, a Sein (van) pedig magára az egzisztenciára utal. Az ember egzisztálásával mindig is nyitva tartja a Da, vagyis az emberi nyitottság területét. [Lubinszki 2006, 7. o.] Annyit már most szeretnénk előrevetíteni, és ezt a későbbiekben a *Lét és idő* a halálhoz viszonyuló lét fejezetei kapcsán látni fogjuk, hogy a lét értelmére vonatkozó kérdés kielégítően csak a halál értelmére vonatkozó kérdésre adott részletes magyarázat után válaszolható meg.

1900-as évek elejétől a pszichoanalízis felé fordította érdeklődését, doktori disszertációját pedig már Freud neves tanítványánál, C. G. Jungnál írta. Jungnak köszönhetően 1907-ben ismerte meg Freudot, kettejük között pedig életreszóló barátság alakult ki annak ellenére, hogy Binswanger a freudi pszichoanalízis tanának több alapvető komponensével nem értett egyet. Binswanger a gyakorlatban maga is alkalmazta a pszichoanalitikus technikát, Freud pedig nagy potenciált látott a fiatal tanítványban, hiszen nem titkolt szándéka volt, hogy a pszichoanalízist az intézményes pszichiátrián belülré integrálja, ennek a vágyának pedig többször is hangot adott. Binswanger azonban ellenállt, a kettejük közti viszony pedig egyre távolságtartóbb lett, ez alatt Binswanger mindinkább eltávolodott magától a pszichoanalízistől is. Az 1920-as években Binswanger találkozott Husserlel, Buberrel valamint Heideggerrel, ezek a találkozások pedig a pszichoanalízistől a fenomenológiai antropológia felé irányították a tekintetét.

Binswanger 1923-ban ismerkedett meg Husserlel, aki ugyan komoly hatást gyakorolt rá, de gondolkodásában a fordulat csak 1927-ben, a *Lét is idő* megjelenését követően állt be. 1929-ben, amikor személyesen is alkalma volt megismerkedni Heideggerrel, a fenomenológiától egyre inkább a fenomenológiai antropológia felé kezdett közeledni. Ekkortájt egy új mű megírását tűzte ki célul, melyben a pszichoanalitikus álomanalízist, a husserli fenomenológiát és a heideggeri jelenvalólét fogalmát igyekezett közös nevezőre hozni. A munka eredményeképp pedig 1930-ban jelent meg az *Álom és egzisztencia* című kötete. Binswanger gondolkodása ekkor már elég messzire került a freudi tanoktól, hiszen az antropológiai szemlélet Freud determinisztikus elméletének tulajdonképpeni kritikáját adta, elutasítva többek között azt a freudi elképzelést, amely szerint az ember lényege annak ösztöntermészetében keresendő. 1936. május 7-én Binswanger *Freuds Auffassung des Menschen Lichte der Anthropologie* címmel tartott bécsi előadásában már egyértelműen a fenomenológiai antropológia mellett foglalt állást, egyszersmind pedig nyíltan kritikával illette freudi tanokat.

Az 1936-os előadás megalapozta a daseinanalízis későbbi sorsát, hiszen Medard Boss annak hatására kezdte el a heideggeri filozófia tanulmányozását. Boss 1970-ben pedig Gion Condrauval karöltve alapította meg a Svájci Dasenanalitikai Társaságot, egy évvel később pedig a Dasenanalitikai Pszichoterápia és Pszichoszomatika Intézetét Zürichben. Boss és Condrau először a háború alatt, 1939-ben találkoztak egymással, Boss akkortájt azonban már tüzetesen tanulmányozta a *Lét és időt*, valamint kapcsolatban állt az akkor még mesterének tekintett Binswangerrel is.

1942-ben jelenik meg Ludwig Binswanger fő műve *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* címmel, amely egyszersmind a daseinanalízis témakörének első alkotása, Binswanger azonban több helyen is félreértette a heideggeri filozófiát, ennek következtében pedig véglegesen megszakadt a kapcsolat közte és Heidegger, valamint a Daseinanalízis Zürichi Iskolája között. Binswanger „soha nem akarta, hogy [a daseinanalízis] pszichoterápiás iskola legyen; a pszichiátria filozófiai-antropológiai megalapozásának szánta. Épp ezért munkásságát antropológiai pszichiátriának nevezik.”³

Binswanger élénken adott hangot abbéli nézetének, hogy a daseinanalízis a gyakorlatban nem lehet mérvadó, ennek kapcsán pedig egy 1950-ben tartott konferencián összetűzésbe keveredett Bosszal. Később levelezésük is megszakadt, miután Boss a *Psychoanalyse und Daseinanalytik* című művével elhatárolódik korábbi mesterétől, akit ráadásul a heideggeri filozófia félreértésének vádjával is illet. Boss vádja azonban nem volt alaptalan, hiszen Binswanger egyik leg súlyosabb félreértése a heideggeri filozófia gond fogalmával kapcsolatos, melyet a szeretettel állította vonatkozásba.

Medard Boss (1903–1990) a daseinanalízis második iskolájának egyik legkiemelkedőbb alakja, egyszersmind annak megalapítója is. Boss maga is kapcsolatban állt Freuddal, aki 1925-ben Bécsben kiképző analízisébe vette, kettejük találkozása pedig döntő részben járult hozzá Boss pszichológiai érdeklődésének elmélyítéséhez, még akkor is, ha nevezetesen ez az érdeklődés később a daseinanalízis továbbfejlesztésében tárgyiasult. Mint arról már korábban írtunk, Boss Binswanger hatására kezdte el a heideggeri filozófia tanulmányozását, első olvasatra azonban bevallottan nem sokat értett meg a *Lét és időből*. 1947-ben levelet írt a filozófusnak, melyben útmutatást kért a *Lét és idő* értelmezéséhez, Heidegger pedig – akinek régi vágya volt, hogy filozófiája a gyakorlatban is használatossá váljék – azonnal válasszal is szolgált, és támogatásáról biztosította Boss-t, ezzel pedig egy életre szóló barátság vette kezdetét. 1947-től Heidegger és Boss között szoros szakmai kapcsolat vette kezdetét, hiszen a filozófus 1958-tól 1969-ig tartott szemináriumokat Boss zollikoni⁴ házában, 1970-ben pedig napvilágot látott Boss fő műve, a *Grundriss der Medizin*, melyet

³ Lubinszki 2006, 31. o.

⁴ A zollikoni szemináriumok Heidegger és Boss számára is különleges jelentőséggel bírtak, többek közt azért is, mert a szemináriumok keretében lehetőség nyílt az interdiszciplináris párbeszédre, hiszen Boss ajtaja mindenki előtt nyitva állt. Heidegger félévente többnyire háromszor utazott el Zollikonba, az olyankor ott töltött két hét alatt pedig négy alkalommal tartotta meg mintegy három órás szemináriumait. [Lubinszki 2006, 67–68 o.]

Heidegger látott el kommentárokkal. Míg Binswanger célja csupán a pszichopatológia ismeretelméleti megalapozása volt, a zürichi iskola tagjai Heidegger filozófiájának gyakorlati alkalmazásában látták a daseinanalízis tulajdonképpeni lényegét.⁵

A daseinanalízis napjainkban egy „mélylélektani megalapozottságú pszichoterápiás eljárás, mely a lelki zavarokat, a pszichopatológiát ontológiai, azaz lételméleti alapon értelmezi.”⁶

Mielőtt a daseinanalízis filozófiai dimenzióira, valamint a daseinanalízis és a pszichoanalízis viszonyára rátérnénk, szükségesnek véljük, hogy egy rövid kitérőt tegyünk, amely során azt kívánjuk megvizsgálni, hogy miképp ragadható meg a heideggeri filozófián belül a fenomenológia fogalma⁷. Ennek a jelentőségét nem szabad alábecsülnünk, mivel a fenomenológiai szemléletmód a daseinanalitikus vizsgálódás elméletét és gyakorlatát is alapvetően határozza meg. Mindenekelőtt azonban vessünk egy pillantást Husserl, a fenomenológia⁸ atyjának híressé vált felszólítására, amely tükrözi az egész fenomenológia alapállását: „*Vissza a dolgokhoz!*”

A fenomén fogalma alatt a husserli összefüggésben magát a dolgot kell értenünk, amelyre az intencionális⁹ élmény irányul, azonban nem árt elővigyázatosnak lennünk, hiszen a fenomén nem keverendő össze a látszat és a jelenség hétköznapi értelemben vett fogalmával. Husserl a fenomenológia programjának imént idézett kulcsmonda-

**A fenomenológia,
mint a
daseinanalitikus
szemléletmód
megalapozása**

5 Bővebben in. [Boss 1963]

6 Lubinszki 2006, 8.

7 A fenomenológia két szóból, a fenoménből és a logoszból tevődik össze. A fenomén jelentése az eredeti görög szó alapján annyit tesz: az önmagán megmutakozó, megnyilvánuló. Heidegger is kiemeli, hogy a fenomén fogalmának semmi köze ahhoz, amit hétköznapi értelemben jelenségnek neveznek, hiszen egy betegség tünetei megjelennek, vagyis megmutatják magukat, de egyszersmind arra is utalnak, ami nem mutatja meg önmagát. A betegség jelenségében például tehát valami meg-nem-mutatkozó jelentkezik valamely megmutakozó révén. „Jelenség az, amiben valami megjelenik anélkül, hogy önmaga megjelenne (vagyis önmagát megnyilvánítaná). A jelenség fogalma tehát előfeltételezi az eredeti értelemben vett fenomén fogalmát; s noha a fenomének sohasem jelenségek, ám minden jelenség fenoménekre utal.” [Fehér M. 1992, 116. o.] A logosz fogalma igen sokértelmű, általában észnek, definíciónak, alapnak fordítják, Arisztotelésznél a szó szerinti fordítás beszédet jelent, ahhoz azonban, hogy ez alapján megérthessük a logosz jelentését, előbb meg kell határozunk, hogy mit jelent a beszéd maga. A logosz mint beszéd Heidegger olvasatában annyit tesz, mint nyilvánvalóvá tenni azt, amiről a beszédben *beszélnek*, igaz logoszról pedig abban az esetben beszélhetünk, ha az a létezőt kiemeli elrejtettségéből, és azt mint el-nem-rejtettet fedi fel. [Fehér M. 1992, 116. o.]

8 Mivel a fenomenológia a tudat élményeit vizsgálja, Husserl úgy véli, egyedül a fenomenológia tudománya alapozhatja meg a logikát és a pszichológiát.

9 Az intencionalitás fogalma alatt Husserl a tárgy és a tudat közvetlen viszonyát érti. A tudat mindig valaminek a tudta, vagyis a tudat nem létezhet tárgy nélkül.

tával egész pontosan a konkrétumokra való odafordulásra szólít fel, még pontosabban arra, hogy hagyjunk fel a spekulációkkal, ismerjük fel és vessük el a látszatproblémákat, hiszen csak ennek az útnak a megtételével alapozható meg a fenomenológia tudománya.

Heidegger értelmezésében – az előbbieket figyelembe véve – a fenomenológia annyit tesz, mint: „önmagából láttatni azt, ami önmagát megmutatja, úgy, amint saját magából megmutatkozik.”¹⁰ Ebből a megfogalmazásból tisztán kivehető Husserl fenomenológiájának maximája. Heidegger a *Lét és időben* világosan elhatárolja a fenomenológiát az egyéb tudományoktól, hiszen a fenomenológia – példának okáért a vallással szemben – nem nevezi meg tárgyát és tartalmát sem jellemzi, mindössze azt közli, amit ebben az adott tudományban szükséges tárgyalni. Úgy véli, hogy a fenomenológia minden tárgya igazolásra és felmutatásra szorul.

A fenomenológia célja az olyan fenomének felmutatása, amelyek el vannak rejtve, s így többnyire nem mutatkoznak meg. Ezek a fenomének azonban lényegszerűen hozzátartoznak az önmagukban többnyire megmutatkozókhöz, hiszen mint Heidegger írja, „ez utóbbinak az értelmét és alapját alkotják.”¹¹ Ami azonban mind között a leginkább elrejtett, az magának a létezőnek a léte, hiszen az vagy rejtve marad, vagy visszazuhan elrejtettségébe, vagy csak torzítva mutatja meg magát. A létező léte a végső horizont, amely mögött már nem állhat semmi, ami még megmutatkozhatna. A fenomenológia tárgyát képező fenomének, ahogy arra már utaltunk, nagy részben nem mutatkoznak meg, vagyis elfedettek. Heidegger ezeket a fenoméneket két csoportra osztja: az egyik csoportba a még egyáltalán nem felfedett, a másikba pedig a betemetett fenomének tartoznak. Azokról a fenoménekről, amelyek nincsenek felfedve, egyáltalán nincs tudomásunk, míg a betemetetteket egyszer már felfedték, azok azonban ismét az elfeledettségbe merültek vissza. A betemetettség végbemehet totálisan, vagy pedig úgy, hogy a korábban felfedett már csak látszatként látható. Azonban, ahogy Heidegger fogalmaz: „ahány látszat, annyi lét.”¹² Az elfedettség ebben az esetben mint torzulás jelentkezik, amely a filozófus szerint mind közül a legveszélyesebb, hiszen benne a megétesztés és a félrevezetés lehetősége kiváltképp erősen van jelen.

A fenomenológia – mivel a létezők létének tudománya – egyszerűsmind ontológia is, és fordítva, hiszen az ontológia egyedüli módszere csakis a fenomenológia lehet. Fontos látnunk, hogy itt nem két egy-

¹⁰ Heidegger 2007, 52. o.

¹¹ Heidegger 2007, 53. o.

¹² Uo..

mástól elválasztott diszciplínáról van szó, hiszen tárgyukban és tárgyalásuk módjában mindkettő egyaránt magát a filozófiát jellemzi. Az ebben az értelemben felfogott filozófiának mint univerzális fenomenológiai ontológiának a jelenvalólét hermeneutikája a kiindulópontja, „ennek számára, mint az egzisztencia analitikája számára minden filozófiai kérdezés ott kezdődik, ahonnan ered, s ahová visszatér.”¹³

A fenomén egyszerre rejt el, és mutat meg valamit, hiszen maga a lét a fenoménben található, az azonban mégsem nyilvánul meg kézzelfogható módon, mert mindig csak magát a létezőt tapasztaljuk. A fenomenológia lényegében a fenomén feltárására vállalkozik. Vegyük észre azonban, hogy a fenomenologikus szemléletmód egyszersmind értelmezés is, ennek okán pedig Heidegger joggal nevezi fenomenológiáját hermeneutikai fenomenológiának. A fenomenológia tudománya természetesen nem lehet pusztán elméleti – gondoljunk csak a daseinanalízisre –, hiszen a dolgokkal való közvetlen kapcsolatot hivatott leírni. Be kell látnunk, hogy Heidegger filozófiájában a hermeneutikai fenomenológia az ontológia módszeréül szolgál, ez a belátásunk pedig a daseinanalízis perspektívájából különösen fontos, hiszen a terapeuta az analitikus terápia során az analizált lét-módjainak megértésében a fenomenológia módszerét hívja segítségül. A daseinanalitikus gyakorlat fenomenológiai, hiszen a terapeutától mindenfajta beállítódás felfüggesztését igényli. „Ez azt jelenti, hogy a terapeuta kész feladni elméleti elképzeléseit és modelljeit, magyarázó sémáit.”¹⁴

A daseinanalízist tudományos igazolhatósága kapcsán több vád is érte, hiszen aligha tud megfelelni a természettudományok azon elvárásának, hogy megismerésének tárgyát – értelemszerűen ebben az esetben magát az embert – pusztán mennyiségileg mérhető módon ragadja meg. Holger Helting *Bevezetés a pszichoterápiás daseinanalízis filozófiai dimenzióiba* című könyvében rámutat az ellenvetés helyt nem állóságára:

**Daseinanalízis,
természet-
tudomány és
pszichoanalízis**

Az újkori természettudomány nyelvezete megkísérli a fogalmakat úgy kidolgozni, hogy azok lehetőség szerint egyértelműek és mennyiségileg értékelhetőek legyenek. A természettudományos definíció például ahelyett, hogy a gyász jelenségében a világhoz s a többi emberhez való viszony egy meghatározott emberi módját látná, legszívesebben a gyászolónál megállapítható „könnyek mennyiségéről” beszél. Csakhogy mérhető-e a könnyek mennyisége alapján a gyász lényege?¹⁵

13 Uo. 56.

14 Lubinszki 2006, 86. o.

15 Helting 2007, 21–22. o.

Helting a tudománytalanság vádjára világos magyarázattal szolgál, melyből már kivehető, hogy a daseinanalízis vállalkozása többek között az emberi lényeg olyan sajátos interpretációja, amely a fogalmakra való redukálás és mérőeszközök mellőzésével az emberi létmód léttérét hivatott feltárni.

Heidegger a zollikoni szemináriumok egyikén szintén él a gyász iménti példájával, egyszersmind pedig Freudot is kritikával illeti. „Az ember pszichodinamikai és jelenvalólet (*daseins*) analitikai szemléletének vitája: miről ítélünk és döntünk itt? Azon létező létének meghatározásáról, amelyek mi magunk vagyunk.”¹⁶ Heidegger Freud szemére veti, hogy számára csak az valóságos létező, aminek *pszichológiailag az erők maradéktalan kauzális összefüggését tulajdonítjuk*. A filozófus szerint tulajdonképpen Max Planck¹⁷ is ugyanezt az álláspontot képviseli, amikor valóságosnak egyedül a mérhetőt tartja. Heidegger ellenvetésében azonban azt állítja, hogy igenis van olyan ‘valóságos’, ami a természettudományos módszerekkel nem mérhető egyértelműen, erre példaként a gyász jelenségét hozza fel. Hogy explicitebbé tegyük a freudi és a heideggeri gyászfelfogás közötti áthidalhatatlan ellentétet Freud *Gyász és melankólia* című 1915 és 1917 között írt tanulmányában a gyász jelenségéről írottakat vesszük alapul. Freud ehelyütt így ír:

Miben áll hát a gyászmunka? (...) A valóság próbája megmutatta, hogy a szeretett tárgy immár nem létezik, s azzal a követeléssel lép fel, hogy minden libidót visszavonjunk a tárgykapcsolattól. Ezzel szemben érthető berendezkedés mutatkozik – általános megfigyelés, hogy az ember nem szívesen ad fel valamely libidóhelyzetet, még akkor sem, ha pótlás van kilátásban.¹⁸

Ha Freud számára a lét nem más, mint a kiszámítható kauzális összefüggések egésze, akkor az ember sem egyéb, mint ilyen kiszámítható tárgy, értelemszerűen azonban ez az álláspont Heidegger számára teljességgel elfogadhatatlan. A filozófus szerint a pszichoterápia eltárgyiasító hozzáállásában az emberi egzisztencia helyett maga a terápia a mértékadó, éppen ezért vonja kétségbe azt, hogy egy ilyen terápiból egészséges ember kerülhetne ki. A pszichoterápia úgy viszonyul az egzisztenciához, mint a tárgyakhoz, vagyis „az ilyen terápia esetén az ember véglegesen ki van kapcsolva, [ezért] a legjobb esetben is csak fényesre csiszolt tárgy lehet belőle.”¹⁹

16 Heidegger 1993, 48. o.

17 Max Karl Ernst Ludwig Planck (1858–1947), Nobel-díjas német fizikus, a kvantummechanika megalapítója.

18 Freud 1997, 132. o.

19 Heidegger 1993, 60–61. o.

Heltinggel egyetértve ésszerű feltettünk a kérdést, hogy vajon képes-e a filozófia a tapasztalat olyan új megközelítését adni, ami mértékadó lehet a pszichoterápia számára? Ahhoz, hogy erre a kérdésre választ tudjunk adni, mindenekelőtt be kell látnunk, hogy a tapasztalatot illetően a fenomenológia és a természettudomány merőben más úton jár el, továbbá azt, hogy a mindenkori tapasztalat nem egyenértékű a természettudományos tapasztalattal. Természetesen nem arról van szó, hogy elvitatnák természettudomány eredményeit, csupán arra kívánunk rámutatni, hogy a létező tapasztalatának nem csupán egyetlen érvényes megközelítésmódja adódik, ezt pedig jól példázzák Heidegger és Helting fentebb idézett gondolatai. A természettudomány a létezők tulajdonságai és kölcsönhatásai feltárása révén világos előrejelzéseket tud adni a tapasztalat számára, ennek azonban az az ára, hogy olyan mértékben kényszerül korlátozni a tapasztalat fogalmát, hogy az kimerül a matematikai törvényszerűségek megismerésében és feltárásában.

A tudományos megismerés kapcsán néhány gondolat erejéig térjünk most vissza Heidegger pszichoanalízis-kritikájához. A filozófus úgy véli, hogy a freudi pszichológia nem más, mint a neokantiánus filozófia „átvitele az emberre. Az egyik oldalon vannak számára a természettudományok, a másikon a tárgyiség kanti elmélete.”²⁰ Vagyis Heidegger meglátása szerint a pszichoanalízis a tudat és a pszichés jelenségek vonatkozásában is posztulálja kauzális összefüggések láncolatának folytonosságát, sőt, a filozófus egyenesen erre vezet vissza a freudi metapszichológiában használatos *tudattalan* fogalmának bevezetését. Mivelhogy a kauzális összefüggések láncolatának folytonossága a tudatban nem figyelhető meg, de a posztulátum szerint annak valahol mégis meg kell lennie, Freud, hogy tartani tudja magát a posztulátumhoz, feltalálta a tudattalant, mint az emberi psziché azon részét, amellyel az ok-okozati összefüggések hiánytalansága megmagyarázható. „Ezt a posztulátumot nem magukból a lelki jelenségekből vette; nem más ez, mint az újkori természettudomány posztulátuma. Ami Kantnál az észlelésen túlmegy, az a tényállás például, hogy a kő azért lesz meleg, mert süt a nap, az Freudnál a tudatalatti.”²¹

Mint azt a fentiekben már írtuk, Heidegger szerint a pszichoanalízis eltárgyasítja az emberi egzisztenciát, és ugyan a tudattalan bevezetésével feltételez egy nem-testi szubsztanciát, azt azonban továbbra is az eltárgyasítás tudományos módszerének horizontjában határozza meg. Heidegger szavaival: „A pszichológia jogosultsága abban áll,

20 Uo.

21 Heidegger 1993, 60.

hogy elismer valami nem-testit, korlátozottsága abban áll, hogy azt a testkutatás, a természettudomány módszerével akarta meghatározni.”²²

Visszatérve a természettudományos megismerés heideggeri kritikájára idézzük magát a filozófust: „A természettudomány nem ismer más létmódot, mint a kéznélletet, azt sem a jelenlét egy módjaként ismeri, hanem minden vizsgálódás alapfeltételeként.”²³ Természetesen azáltal, hogy az empirikus tudományok a létezőkben megnyilvánuló, a matematika nyelvén megfogalmazható szabályszerűségeket tárják fel, igen hatékonyak, s ezt nyilvánvalóan Heidegger sem kívánja kétségbe vonni. Mi ennek kapcsán a filozófussal egyetértésben mindössze arra kívánunk rámutatni, hogy a fenomenológia képes arra, hogy a tapasztalható létmódok meghatározásával a megismerés – beleértve a természettudományos megismerés – tárgyait közelebből is szemügyre vegye.

„A fenomenológia értelme nem az, hogy »feljegyezze«, illetve »leírja« a létező tulajdonságait, s még csak nem is az, hogy »számoljon« velük, hanem az, hogy a fenomén, amelyet fenomenológiailag meg akarunk érteni, a létező léte. (...) arról van szó, hogy megvilágítsuk a jelenlévő létmódját, vagyis időiesülő jelenlétének jellegzetes módját.”²⁴ Minden bizonnyal ez a megfogalmazás első olvasatra ködösnek és merőben elméleti jellegűnek tűnhet, de gondoljunk csak bele, hogy mit jelent a létmódok megvilágítására irányuló attitűd a daseinanalitikus pszichoterápiában. Vegyük észre, hogy a terapeuta számára a páciens létmódjainak megvilágítása kulcsfontosságú, egyszersmind pedig a terápia lényegi alapvetése. Ezen a ponton a daseinanalízis és a pszichoanalízis ismét opponálódik, hiszen a pszichoanalitikus élettörténet meghatározásában szó sincs létmódok megvilágításáról és az egyes létmódok korrelációjáról. „»A pszichoanalitikus élettörténet« egyáltalán nem történet, hanem valamifajta naturalista oksági láncolat, ok és okozat lánc, ráadásul annak is egy konstruált válfaja.”²⁵

A daseinanalízis és a pszichoanalízis kapcsán a fejezetünk végén szükséges kiemelni annak a jelentőségét, hogy Heidegger a *Lét és időben* tudatosan kerüli az olyan ontológiailag nem semleges fogalmak használatát, mint az ember, tudat, lélek, szubjektum²⁶, éppígy a

22 Uo., 61. o.

23 Helting 2007, 43–44. o.

24 Uo. 46.

25 Heidegger 1993, 48. o.

26 Heidegger teljes mértékben elutasítja a filozófiai gondolkodást uraló szubjektum-objektum szerkezetet. Maga az ember már mindig is a világban van, amelyhez egyúttal már mindig is viszonyul, a filozófus szerint pedig éppen ezért kell elvetnünk a klasszikus felfogásnak megfelelő szubjektum-objektum kategóriapárra történő

daseinanalízis sem él az ego vagy a psziché fogalmával, ezeket ugyanis a dasein kifejezés foglalja magában. Azonban nem arról van szó, hogy a dasein kifejezés alatt a daseinanalitikus felfogás tulajdonképpen ezen terminusok összességét értené, hiszen a jelenvalólet fogalma a tapasztalat egy másik dimenziójára utal. Heidegger szerint az emberi psziché én-re, ösztön-én-re és felettes én-re történő freudi felosztása „csak másik megnevezés az érzékiségre, értelemre és észre, ill. erkölcsi törvényre, illetve kategorikus imperatívuszokra való felosztás helyett.”²⁷ Heidegger úgy véli, hogy Freud én-képzete egyáltalán nem tartalmazza a világvonatkozás aspektusát, éppen ezért az ego cogito elképzelése absztrakt, ezzel szemben az én-vagyok-a-világ-ban, amely az ént eredendően összefűzi a világgal, – heideggeri megfogalmazással élve – ‘*öskonkrét*’.²⁸

Reményeink szerint mostanra tisztán láthatóvá vált, hogy vizsgálódásuk során a daseinanalízis és a természettudomány mennyire másként jár el. A fenomenológiai megfigyelés a megfigyelni kívánt dolgokat nem helyezi mesterséges, laboratóriumi környezetbe, a módszer lényege éppen abban rejlik, hogy a létezőt annak létre való tekintettel vizsgálja. Az ember, mint már korábban írtunk, a vizsgálódásban nem elszigetelt megfigyelőként van jelen, hanem olyan létezőként, amely lényege szerint nyitottságként *van*, minden létező pedig csak ebben a nyitottságban mutatkozhat meg. Az analitikusnak számolnia kell ezzel a nyitottsággal, hiszen a terápia sikeressége többek között épp azon áll vagy bukik, hogy a terapeuta mennyire képes megnyílni a tapasztalat számára, kiképzése során pedig meg kell tanulnia, hogy a terápia kulcsfontosságú részét képezi az emberi lényeg és ezzel együtt az önmagunk (Selbst) érintettségének helyettesíthetlenségének megértése. Helting szavaival:

Daseinanalízis és pszichoterápia

A mindenkori tapasztalat egyedülállósága lehetővé tételének gyakorlása a kiképző analízis értelme és feladata, amelyet semmilyen könyv nem pótolhat. Az analitikus és a jelölt közötti dinamikus-dialógikus viszonyt – amelyben lehetővé kell tenni, hogy a lényegi belátások *életre keljenek*, azaz egyedülálló megjelenésmódjaikban is megelevenedjenek – sohasem lehet maradéktalanul *papírra vetni*.²⁹

felosztást. A *Lét és időben* leírtak szerint továbbá éppúgy, ahogy nem beszélhetünk a világtól elszigetelt szubjektumokról, ugyanúgy nem beszélhetünk mások nélküli jelenvalóletről sem. Egyrészt, mivel együttlétünk során már mindig is megosztjuk a világunkat másokkal, másrészt pedig azért, mert az együttlét egzisztenciálisan már mindig is meghatározza a jelenvalóletet. [Heidegger 2007, 139–153. o.]

27 Uo. 59. o.

28 Uo. 60. o.

29 Helting 2006, 72. o.

Az analitikus és a jelölt közötti kapcsolat kapcsán fontos megjegyezzünk, hogy Heidegger elveti azt a klasszikus pszichológiai feltevést – amelyet nem mellesleg a freudi pszichoanalízis is elfogad –, hogy a másik embert önmagunk a másik emberbe való projekcióján keresztül (beleérzés) észleljük.³⁰ Heidegger szerint a projekció, mind a beleérzés „elképzelése már mindig feltételezi a másikkal való együtt-létet és a másik együtt létét velem. Mindkettő feltételezi, hogy a másikat mint másik embert már megértettem, hiszen másképp a semmibe projiciálnék.”³¹

A filozófus a projekció fogalmának kapcsán a pszichoanalitikus alapokon nyugvó projekciós teszt során átélt tapasztalatoknak a klasszikus pszichológiától eltérő magyarázatát adja. Kérdése a következő: mi történik a valóságban akkor, amikor egy páciens a Rorsarch-táblán³² például egy táncosnőt lát? Úgy véli, hogy a páciens azért láthat a képen táncosnőt, mert világát már eleve meghatározta a táncosnő. A Heidegger szerint a táncosnő a legkevésbé sem a táblán látható foltokból jutott a vizsgálandó személy eszébe, hiszen az ötletek abból a *hangolt*³³ *világvonatkozásból* jönnek, amelyben a páciens már elve benne tartózkodik. Ezért – mondja Heidegger – „nem az eszébe jut valami, nem feltűnik neki valami, hanem éppen kiesik, kihullik neki valami, még hozzá egy hangolt, egy meghatározott módon hangolt világvonatkozásból.”³⁴ Heidegger példája jól ragadja meg saját filozófiája valamint a pszichoanalitikus felfogás közti különbséget, egy-

30 A fentieket továbbá kiegészíthetjük Freud egy 1915-ös tanulmányában leírottakkal, amely szerint „a tudat mindannyiunkban csak a saját különféle lelki-állapotaink felől ad hírt, az, hogy a másik embernek is van tudata, csupán egy következtetés, amely *per analogiam* ama bizonyos másiknak az érzékelhető megnyilvánulásain és cselekvésein alapszik, és azt a célt szolgálja, hogy megértesse velünk a másik viselkedését.” [Freud 1997, 83. o.]

31 Heidegger 1993, 49. o.

32 A projekciós tesztet a 1920-as években Hermann Rorsarch svájci pszichiáter fejlesztette ki. A vizsgálat során a pszichológus vagy pszichiáter 10 táblát ad a páciensének, melyek mindegyikén tinta-foltok találhatóak. A táblák közül ötön fekete, kettőn fekete valamint piros, három pedig többszínű foltok találhatóak. A páciensnek, miután mindegyik táblát megtekintette, a pszichológus vagy a pszichiáter kérdéseket tesz fel arra vonatkozóan, hogy mit látott az egyes táblákon, továbbá hogy mire asszociált a foltok láttán. A terapeuta feljegyzi az egyes kérdésekre adott választ, majd kiértékeli a tesztet. A táblák az egész világon egységesek, maga a teszt egy órát vesz igénybe.

33A benne-lét struktúrájának három alapvető jellemzője a hangoltság (diszpozíció), a megértés és a beszéd. Heidegger a hangoltság (Befindlichkeit) – vagyis a világ feltárulásának alapfenoméneje – alatt a jelenvalólétnek azt a módját érti, ahogy az magát a világban találja, egy pszichológiai állapottól tehát lényegesen többről van szó. „A hangulat már eleve feltárta a világban-benne-létet mint egészt, és csak a hangulat tesz lehetővé egy valamire irányulást.” [Heidegger 2007, 165. o.] A jelenvalólét eleve hangolt, vagyis a világban már mindig is a hangoltság módján van.

34 Heidegger 1993, 52. o.

szersmind pedig e példán keresztül rámutat a daseinanalitikus és a pszichoanalitikus szemlélet közötti alapvető eltérésre is. E rövid kitérő után néhány mondat erejéig térjünk most vissza a daseinanalitikus módszer felvázolásához.

A daseinanalízis, mint láttuk, éppen azon a területen lehet hatékony, amely a hagyományos ételemben vett orvostudomány látókörén már kívül esik. Az analízis során a páciens problémái úgy válhatnak gyógyíthatóvá, kezelhetővé, ha a terapeuta kiképzése során mélyrehatóan megismerkedett az ember lényegét (létét) tárgyaló heideggeri elemzéssel, belátta annak hasznosságát, és képes a pácienszt rávezetni arra az útra, amelyen eljuthat a létében megnyílt lehetőségek megvalósításához. Arról van tehát szó, hogy – a korábban leírtaknak megfelelően – daseinanalízis nem ok-okozati viszonyok, hanem az ember létmódja felől értelmezi betegséget.

A daseinanalízis „számára nem létezik *tisztán szomatikus* vagy *tisztán pszichikai* betegség, mert az embert nem egy rendelkezésre álló test és egy világnélküli lélek összetételének tekinti. (...) Ha az ember lényegét eleve nem hagyományos értelemben fogjuk fel, és ha a betegséget mindig az egész ember vonatkozásában [vagyis nem mint elszigetelt jelenséget] kell szemügyre vennünk, akkor az ember betegségére irányuló kérdést megelőzi egy másik kérdés: ki az az ember, aki egészséges vagy beteg módon viszi véghez az életét?³⁵

Ahhoz tehát, hogy a betegséget kezelni lehessen, előbb meg kell válaszolni az emberi létre irányuló kérdést, hiszen a betegséget a terapeuta csak ezután tudja a lét meghatározott végbemenéseként vizsgálni.

Dolgozatunk első felének végéhez érkeztével bízunk abban, hogy kellő módon rá tudunk mutatni a daseinanalitikus szemléletmód filozófiai megalapozottságára, valamint a daseinanalitikus és a pszichoanalitikus irányzat közti alapvető különbségekre. A daseinanalízis a heideggeri fogalomkészlet által meghatározott mélyebb filozófiai dimenzióit sajnos terjedelmi korlátok miatt nem állt módunkban részletekbe menően ismertetni, a következő fejezetekben azonban a heideggeri és freudi halálkoncepció bemutatásán és összevetésén kívül, lehetőségeinkhez mérten ezen dimenziók elmélyítését is megcélazzuk.

Heidegger a *Lét és időben* kifejtett halálalfogása a 20. századi filozófiai halálalfogások közül minden kétséget kizáróan a legnagyobb visszhangot váltott ki, továbbá igen nagy hatással bírt többek között az orvosi thanatológiára³⁶ valamint pszichiátriára. Az alábbiakban be-

**Heidegger
halálalfogása:
A halálhoz
viszonyuló lét**

35 Helting 2006, 75. o.

36 Az orvosi thanatológia egy gyakorlati (pszichológiai) szakdiszciplína, továbbá a

mutatandó halál-felfogás természetesen egyáltalán nem volt vitáktól mentes, mi azonban szeretnénk a lehető legtávolságtartóbb magatartást felvenni az egyes Heidegger szakértőkkel és kritikusokkal szemben. Ugyan egy-egy ponton nem mulasztjuk majd el részben kritikus értelmezés tárgyává tenni Heidegger egyes meglátásait, elsősorban azonban a *Lét és idő* dolgozatunk tárgyához szorosan kapcsolódó fejezeteinek bemutatására szeretnénk szorítkozni. Szeretnénk továbbá leszögezni, hogy noha a halál problematikája átíveli Heidegger teljes életművét, hiszen a halál kérdésköre a filozófus egyes előadásában már jóval a *Lét és idő* megjelenése előtt is nyomon követhető³⁷, dolgozatunkban azonban elsősorban Heidegger főművére hagyatkozunk, melyre a daseinanalitikusok is mint alaplőre tekintenek.

A daseinanalízis átveszi a *Lét és időben* a halálhoz viszonyuló létről írottakat, vagyis elméleti síkon nem beszélhetünk egymástól elkülönülő heideggeri és daseinanalitikus halfelfogásról. Ezt mi sem bizonyítja jobban, hogy Heidegger sem a zollikoni szemináriumokon, sem Medard Boss-szal folytatott levelezésében és a Boss által feljegyzett, közte és a filozófus között folyt magánbeszélgetések során sem értekezett behatóbban a halál kérdéskörét illetően. Természetesen ezt nem azt jelenti, hogy a daseinanalitikus szemléletmód ne számolna a halál fenoménjével. Épp ellenkezőleg! Mint azt az elemzésünk végén látni fogjuk, a halál a jelenvalólét létének konstituáló alapja, értelem-szerűen tehát a daseinanalitikus szemléletmód és a daseinanalitikus pszichoterápia egyik lényegi alappillére képezi annak a belátása, hogy a halál, mint olyan, döntő jelentőséggel bír az emberi létezésre nézvést. Ennek a belátása a daseinanalitikusok részéről tulajdonképpen evidencia, így pedig az sem meglepő, hogy a halál fenoménjéről oly kevés szó esik a zollikoni szemináriumok keretein belül. Ahogy arra az imént utaltunk, a halál jelentőségének belátása több mint a daseinanalitikus szemléletmód egyik filozófiai dimenziója. Gion Condrau szerint a daseinanalitikus halál-felfogás gyakorlati jelentősége például egyrészt abban áll, hogy felkészítse az orvost vagy a terapeutát a haldokló páciens kérdéseire, másrészt pedig abban, hogy a

létfonosságú szerveket is érintő betegség előrehaladott állapotában levő haldokló betegek ellátásának és kezelésének a technikája.

37 Heidegger filozófiájában az első jelentős momentum a halál vizsgálatának kérdéskörében a filozófus a 20-as évek elején Karl Jaspers, *A világnézetek pszichológiája* című művéről írt recenziója. Jaspers imént említett művében a halált a határszituációkkal hozza összefüggésbe. A határszituációk előli kitérést vakságnak nevezi, és mivel úgy véli, hogy ezek a szituációk tulajdonképpen elkerülhetetlenek, ezért szerinte fölösleges és haszontalan próbálkozás kitérnünk előlük. Ez a momentum Heidegger filozófiájában is tetten érhető, gondoljunk csak az akárkinek a halál elől való inautentikus kitérni akarására. [Csejtej 2002, 195. o.]

terapeuta a halálhoz viszonyuló lét megértéséből kiindulva megvilágítsa a páciens lét-módjait, ezzel elősegítve a gyógyulás folyamatát. A halálhoz viszonyuló lét kérdésköre tehát közel sem pusztán elméleti jellegű, hanem pszichoterápiás problémaként is jelen van a pszichiátriában.

Jelen fejezetünknek elsősorban nem a daseinanalitikus gyakorlat, hanem a daseinanalitikus halál-felfogás filozófiai dimenziói képezik tárgyát, ezért a továbbiakban – akárcsak a freudi halál-felfogás kapcsán – elméleti síkon kívánunk vizsgálgódni. Szeretnénk továbbá megjegyezni, hogy a fentiekben elmondottak alapján a daseinanalitikus és a heideggeri halál-felfogást szinonim értelemben használjuk.

A *Lét és időben* Heidegger szorosán összekapcsolja az időbeliség, a gond³⁸ és halálhoz viszonyuló lét fogalmait. Ennek alapjául az a megállapítása szolgál, hogy a gond, mint a jelenvalólét struktúraegésze csakis az időbeliség felől közelíthető és érthető meg, hiszen maga az időbeliség szolgál a jelenvalólét egzisztencialitásának ontológiai alapjaként. A gondnak éppen ezért számolnia kell az idővel, mint olyannal, amely a jelenvalólét létének értelmét alkotja. Ehhez továbbá hozzá kell vennünk annak az evidenciáját is, hogy a jelenvalólét véges lét, amelynek ezért alapjellemzője az időbeliség. Az előbbieken vázoltak alapján tehát a jelenvalólét egészlete kapcsán jogosan merül fel a halálhoz viszonyuló lét problematikája. Heidegger szemléletében ennek következtében egy fordulat áll be, hiszen a *Lét és idő* korábbi fejezeteiben elemzett egzisztenciálékat és jelenségeket ezek után már az időbeliség perspektívájából vizsgálja.

A halálhoz viszonyuló lét tárgyalásakor a filozófus azon belátásából kell kiindulnunk, hogy mindaddig, amíg a *jelenvalólét létezőként van*, nem teljesezhet ki. Mivel a jelenvalólét olyan lét, amely már mindig viszonyul a legsajátabb lenni tudásához, ennek ontológiai következménye, hogy a jelenvalólét önmagát-előző-lét³⁹. A gond ezen struk-

38 Az egzisztenciálékat Heidegger filozófiájában a gond fogalma fogja át. „A jelenvalólét léte mint *gond* mutatkozik meg. (...) A jelenvalólét léte azt jelenti: már-egy (világ-) ban-benne-való-önmagát-előző lét mint a (világonbelül utunkba kerülő létező-) höz kötött lét. Ez a lét kitölti a gond terminus jelentését...” [Heidegger 2007, 215–226. o.] A gond egzisztenciális terminus, a jelenvalólét eredendően egységes, másra nem visszavezethető alapfenoménje. Jelentései: gondoskodás, tervezés, aggodás, kiszámítás, előrelátás. Azonban nem arról van szó, hogy jelenvalólét léte mint gond alapvetően gyakorlati jellegű lenne, hiszen a gond struktúrája éppúgy megelőzi a praxist mint a teóriát. Ezek annak a létezőnek a létlehetőségei, amelynek létét előzőleg Heidegger már mint gondot határozta meg. A gond a dolgokkal szemben gondoskodásként másokkal szemben pedig gondozásként nyilvánul meg, egyszerűen pedig a jelenvalólét időiesülő beteljesedése, hiszen gondoskodó és gondozó csak olyan létező lehet, amely eredendően a jövő fele nyitott időhorizontot tapasztal.

39 Heidegger hozzát teszi, hogy a jelenvalólét olyan létező, melynek létében legsaját-

túrájának ontológiai értelme azonban ellentmondani látszik annak, hogy a jelenvalólét egészléte lehetséges legyen. Heidegger szavaival: „(...) a jelenvalólét alapszerkezetének lényegében *állandó lezáratlan-ság* rejlik. A nem-egész-volt a lenni-tudás kinnlevőségét jelenti.”⁴⁰ A jelenvalólét teljességének elnyerése világban-benne-létének elvesztésével jár, ezért a jelenvalólétből a már-nem-jelenvalóléthez történő átmenetet az ember önmagát illetően sem megtapasztalni, sem megérteni nem képes. Az átmenet csak mások halála által válhat (objektíve) hozzáférhetővé, értelemszerűen azonban mások meghalását közvetlenül sosem tapasztalhatjuk, csupán ott lehetünk a halál beálltakor. A jelenvalólét halála egyszersmind a szóban forgó létező kéznéllevő-létének⁴¹ kezdete, ez a kéznéllevő azonban lényegét tekintve más, mint pusztán egy élettelen anyag. Vele, mint egy életét vesztett nem-élővel találkozunk, amely szertartások és kultuszok formájában továbbra is a gondozás tárgyát képezi. Heidegger lényegi kérdése azonban nem a halál utáni együttlétre vonatkozik, hanem arra, hogy a meghalásnak, mint a haldokló létlehetőségének valójában miként adható és ragadható meg az ontológiai értelme. Heidegger úgy véli, hogy a jelenvalólét létmódjának félreismerését jelenti, ha mások meghalására úgy tekintünk, mint amelyből megérhető lenne a véghez-való-eljutás létmódja. Az efféle megfontolások háttérében az a vélekedés rejlik, amely szerint a jelenvalólét egy másikkal tetszőlegesen helyettesíthető. Természetesen a jelenvalólét helyettesíthetősége hozzátartozik az együttlét létlehetőségeihez, bizonyos mértékben lehetséges, sőt kell is, hogy egyes helyzetekben jelenvalólét a másik legyen. A világban el lehet látni egy feladatot, el lehet menni valahová valaki helyett, azt azonban tisztán kell látnunk, hogy ezekben az esetekben a behelyettesítés valamiről való gondoskodásban történik meg. Arra azonban, hogy valaki magára vegye másik meghalását⁴², senki sem képes. Az ember persze fel-

tobb lenni-tudása a tét, hiszen saját léte egyáltalán nem közömbös a számára, ahhoz már mindig is viszonyul. Azonban, ha a jelenvalólét olyan lét, amely már viszonyul legsajátabb lenni-tudásához – melynek a gond biztosítja ontológiai alapját –, akkor ez értelemszerűen ontológiai következményekkel is jár: a jelenvalólét (bizonyos értelemben) önmaga előtt van, vagyis a jelenvalólét önmagát-előző-lét.

40 Heidegger 2007, 275. o.

41 Ezen leírás szerint a jelenvalólét halála pillanatszerűen csap át és a kéznéllevő kezdetébe, azonban egy ilyen koncepcióból teljes egészében hiányzik az eltávozás folyamata, vagyis a haldoklás. „Nos, e kritikus szakasz fenomenológia elemzése és főleg hermeneutikai kidolgozása – ami mégiscsak egy jelenvalólét végét jelenti – úgy tűnik, teljes egészében elsikkad.” [Csejtei 2002, 223. o.]

42 Érdemes megjegyeznünk, hogy – bár a heideggeri elemzésből úgy tűnik – nem kizárólag a halál az, amelyben az ember helyettesíthetetlen, hiszen példának okáért fiziológiai folyamatot vagy élményeket sem képes az ember mástól átvenni. Vagyis nem a helyettesíthetetlenség adja a halál differencia specifikáját. [Csejtei 2002, 224. o.]

áldozhatja magát a másikért, ez azonban egyáltalán nem jelenti azt, hogy a másik halálát ténylegesen, bármilyen mértékben átvette volna. „A halál, amennyiben »van«, lényegszerűen mindenkor az enyém.⁴³ (...) A meghalásban megmutatkozik, hogy a halált ontológiailag a mindenkori enyémvalóság és az egzisztencia⁴⁴ konstituálja. Heidegger ezzel a jelenvalólét észlelétét (még) nem ragadta meg, mindenesetre az kiderült, hogy „a meghalás nem esemény, [vagyis nem egyszerűen egy élőlény életének megszűnése, amelyet Heidegger terminológiailag kimúlásként ragad meg], hanem egzisztenciálisan értendő fenomen.”⁴⁵

A jelenvalólét mindenkori egzisztálásához elválaszthatatlanul kapcsolódik „még-nem”-je. Heidegger ennek szemléltetésére a gyümölcs példájával él, amely éretlenségéből érése felé tart. A gyümölcs önmagát hozza érett állapotba. Amíg éretlen, semmi olyasmit nem lehet hozzáadni, ami éretlenségét megszüntetné. A még-nem a gyümölcs létének konstitutívuma, ezen analógia mentén pedig a jelenvalólétről is elmondható, hogy mindaddig, amíg van, már saját még-nem-je. A jelenvalólét nem-teljessége és a gyümölcs éretlensége között azonban

43 Vegyük azonban észre, hogy amikor Heidegger a jelenvalólét mindenkori enyémvalóságát tárgyalva azt a kijelentést teszi, hogy a halál mindenkor az enyém, ez „egy bennszülött számára édeskeveset mondana (...), mert az ő világa egészen másként artikulálódik. (...) Maga ez a merőben formális egzisztenciál-ontológiai struktúra sem alkalmazható egyetemlegesen. Egyrészt azért nem, mert kialakulása maga is függvénye a történeti helynek és időnek. (...) Az egyetemesség-igény mögött (...) az ún. thanatológiai gyarmatosítás [indokolatlan] pretenciója húzódik meg.” [Csejtei 2002, 207. o.]

44 Az ittlét létmódját alapvetően egzisztenciája határozza meg, az egzisztencia heideggeri értelmezésben pedig azt a létet jelöli, amelyez a jelenvalólét mit sajátjához képes viszonyulni. Egzisztenciája egyedül az embernek van, egy állat vagy egy természeti tárgy, objektum ezzel szemben nem rendelkezik ittléttel. Ez alatt Heidegger és a *daseinanalitikus* felfogás nem azt érti, hogy állatok és természeti tárgyak ne léteznének, mindössze annyit, hogy az állat nem létmegértő lényként van jelen, világszegény, míg például egy kő világ nélküli. Maguk az egzisztenciálék az emberi lét alapstruktúráját alkotják, az egzisztenciálék meghatározása pedig a *daseinanalitikai* (ontológiai értelemben vett) személyiségelmélet számára abszolút mérvadó, hiszen „a személyiség felfogásán kívül a *daseinanalitikus* neurózistan, pszichózistan és pszichoszomatika alapját képezik az egzisztenciálék.” [Lubinszki 2006, 48. p.] A jelenvalólét legalapvetőbb egzisztenciája a világban-benne-lét (In-der-welt-Sein), az egységes struktúrán belül pedig három mozzanat különíthető el: a világ, a ki és a benne-lét, melyek alapján további egzisztenciálék bonthatók ki. Az egzisztenciálékat „élesen meg kell különböztetnünk a nem-jelenvalólét-szerűen létezőnek a létmeghatározásaitól, melyeket kategóriáknak nevezünk” [Heidegger 2007, 62. o.] Az egyes létezőkre ezek alapján tehát kétféle módon kérdezhetünk rá: az egyik kérdés a Ki, amely az egzisztencia felől faggatja ki a létezőt, a másik létmódnak megfelelő kérdés a Mi, amely alatt Heidegger a létezőknek a kéznéllevőség legtagabb értelmében vett kikérdezésének módját érti.

45 Heidegger 2007, 279. o.

lényegi különbözőség van, hiszen a gyümölcs az érettséggel beteljesíti saját létét. De vajon a jelenvalólét halála is értelmezhető létlehetőségeinek kimerítéseként? A kérdés azért különösen hangsúlyos, mert a beteljesületlen jelenvalólét is bevégeződik, másfelől pedig egyáltalán nem szükségszerű, hogy a jelenvalólét egyedül a halállal érje el önmaga-beteljesítését. Heidegger ezért a továbbiakban arra a kérdésre keresi a választ, hogy a halál, mint a jelenvalólét bevégeződése egyáltalán milyen értelemben ragadható meg. „A halállal elgondolt bevégeződés nem a jelenvalólét véget-ért-létét jelenti, hanem e létező *véghezviszonyuló-létét*. A halál a létnek egy módja, amelybe a jelenvalólét nyomban belép, mihelyt van.”⁴⁶

Heidegger különbséget tesz kimúlás, elhunyas és meghalás között. A filozófus az élőlények bevégeződését kimúlásnak nevezi, mivel azonban a jelenvalólét úgy is bevégezhető, hogy nem szükséges meghalnia, ezét az ennek megfelelő fenomént elhunyasnak nevezi. Ezzel szemben annak a létmódnak, amelyben a jelenvalólét a halálhoz viszonyulva van, Heidegger a meghalás megnevezést adja. A jelenvalólét nem múlik ki, elhunyni pedig annyiban képes, amennyiben meghal.

Arra a kérdésre, hogy mennyiben lehetséges a jelenvalólétben a véghez viszonyuló lét által konstituált egészlet, még nem kaptunk választ, Heidegger szerint azt csak akkor kaphatjuk meg, ha a halál fenoménjét – mint a véghez viszonyuló létet – a gondból, vagyis a jelenvalólét alapszerkezetéből kíséreljük meg interpretálni. Elsősorban annak a felvázolásáról van szó, hogy a halál fenoménjén miként nyilvánul meg a jelenvalólét egzisztenciája, fakticitása és hanyatlása. A korábbi magyarázatot, amely a jelenvalólét végét a kinnlevőség felől közelítette meg Heidegger azért veti el, mert ez a magyarázat a *jelenvalólétet ontológiai értelemben kéznéllevőbe fordítja át*. A halál nem a még nem kéznéllevő, és nem is „valamiféle minimumra redukált utolsó kinnlevőség, hanem inkább *küszöbönállás*.”⁴⁷ A küszöbönállás a halál vonatkozásában azonban nem azonos a világban tapasztalható küszöbönálló eseményekkel, hiszen a halál létmódja lényegét tekintve különbözik a kéznéllevő, kézhezálló vagy együttesen jelen levő létezők létmódjától. „A halállal a jelenvalólét a maga legsajátabb lét-képességében áll küszöbön önmaga számára.”⁴⁸ A halál a jelenvalólét legsajátabb lehetősége⁴⁹, vagyis a többé-nem-jelen-lenni-tudás lehető-

46 Uo., 285. o.

47 Heidegger 2007, 290. o.

48 Uo. 291. o.

49 Heidegger halálelemzésének kulcsmomentuma, és egyben talán legfigyelemreméltóbb eredménye, hogy a jelenvalólét halálát mint lehetőséget jellemzi. Ennek a megállapításnak a súlya leginkább abban rejlik, hogy a számára legkevésbé sem

sege, amelyet magának kell magára vennie, s amelyben saját világban-benne-léte a tét. Ennek értelmében a halál *kitüntetett küszöbönállás*. A jelenvalólét legsajátabb és meghaladhatatlan lehetőségét nem megszerzi, hanem már bele van vetve ebbe a lehetőségbe, ez a belevettség⁵⁰ pedig a hangoltság egy speciális módusában, a szorongásban⁵¹ nyilvánul meg eredendően. Az elhunytától való félelmet nem keverhetjük össze a haláltól való szorongással⁵², hiszen míg a félelem tárgya

tartható, a halált eldologiasító szemléletmódon fogást talált. „A halál jelenségét épp annak egzisztenciális lehetőséggé tétele szabadítja ki zárványszerű mivoltából és teszi mozgó, állandó élet-értelmet magában rejtő tényezővé, *hermeneutikai faktummá*.” [Csejtei 2002, 213. o.]

50 A jelenvalólét belevetettsége a hangoltságban tárul fel. A világra való ráutaltságáról, arról, hogy ennek a világnak a kiszolgáltatottja azonban a jelenvalólét nem akar tudomást venni, holott a hangoltságban arra is lehetősége nyílhat, hogy az őt illető az útjába kerüljön, és azt gondoskodásába vegye. A belevettség alatt Heidegger azt érti, hogy a jelenvalólét létét nem önmaga hozta létre, hanem magát eredendően egy világban találta, melyben már adottak létének alapjai. A belevettségből következik eredendően bűnös léte, hiszen a jelenvalólét, mint lehetőségi lét, lehetőségeinek csak töredékét képes beteljesíteni élete során.

51 A szorongás, mint a hangoltság egy fajtája elsősorban azért lényeges, mert Heidegger szerint a világot világként elsőként a szorongás tudja feltárni – annak ellenére hogy a világ világosságát nem benne ragadja meg a jelenvalólét –, ennek okán pedig a szorongás nem csupán a heideggeri filozófia, de a daseinanalízis alapvető fontosságú fogalma közé is tartozik. A szorongás nem csak valamitől, hanem egyszerűsre mind valamiért is szorong, ez pedig nem más, mint maga a világban-benne-lét. A szorongás tárgyának és valamiértjének azonossága arra enged következtetni, hogy a szorongás a világban-benne-lét egyik alapmódja. „A szorongás a jelenvalólétben a legsajátabb lenni-tudáshoz viszonyuló létet, vagyis az önmagát-választás és -megragadás szabadságára való szabad létet nyilvánítja meg. A szorongás a jelenvalólétet létének tulajdonképpeniségére, mint lehetőségre való szabad létével (*propensio in...*) szembesíti, vagyis azzal, ami már eleve ő maga.” [Heidegger 2006, 221. o.] Amikor az ember szorong, *hátborzongató idegenséget* érez, ez az érzés azonban kettős: egyrészt egyfajta meghatározatlanság fejeződik ki benne, másrészt pedig nem-otthon-létet is jelent. A szorongás azonban képes arra, hogy visszarántsa a jelenvalólétet az inautentikus feloldódásából. A szorongás magányossá teszi az embert, az elmagányosodás azonban épp a hanyatlásból rántja vissza a jelenvalólétet, kinyilvánítva ezzel létének lehetőségeit: tulajdonképpeniségét és nem-tulajdonképpeniségét. A jelenvalólét a szorongásban saját létét, a világon belüli létezőkkel szembeni összetéveszthetlenségét tapasztalja meg, éppen ezért a daseinanalízis a szorongás jelenségét pozitív értelemben fogja fel, hiszen abban a lét tágassága tárul fel a szorongó ember számára.

52 Heidegger élesen megkülönbözteti a szorongás és a félelem fenomenóját, a különbség azonban elsősorban nem nyelvi eredetű, hanem magunkban a fenomenekben rejlik. A félelem tárgya egy konkrét világon belüli létező. A félelem magát a jelenvalólétet félti, abban az esetben is, ha a jelenvalólét félelemének tárgya egy konkrét világon belüli létező, például egy értéktárgy. Miért is? Azt már korábban tisztáztuk, hogy a jelenvalólét eredendően világba vetett lét, már mindig is a dolgoknál van, létének egysége a gond alapfenomenójában gyökerezik. Ezek tudatában pedig levonhatjuk a következtetést, hogy bármit féltsen is a jelenvalólét, minden esetben saját *nála-létét* félti.

egy világon belüli létezők, addig a szorongásban a legsajátabb-lenni-tudástól szorongunk. Amiért a jelenvalólét szorong, az saját lenni tudása, amitől szorong az nem más, mint a világban-benne-lét. A szorongás mitől-je voltaképpen nincsen sehol, tárgya nem egy konkrét világon belüli létező. Heidegger azonban kiemeli, hogy a sehol nem semmit jelent. A filozófus szavaival élve: „Az, ami a szorongás mitől-je, a világban-benne-lét mint olyan.”⁵³

Heidegger arra a megállapításra jut, hogy ha a halálhoz viszonyuló lét, mint létmód eredendően a jelenvalólét létéhez tartozik, akkor – ugyan inautentikus módon, de – a mindennapiságban is fellelhetőnek kell lennie. A mindennapi Önmaga az akárki⁵⁴, „amely a fecsegésben kimondott közfelfogásban konstituálódik. (...) Tehát fel kell tennünk a kérdést: az akárki fecsegésében rejlő diszpozicionális megértés⁵⁵ miként tárja fel a halálhoz viszonyuló létet?”⁵⁶

A nyilvánosság a halált, mint viszonylag gyakran előforduló eseményt ismeri. Rengeteg ember hal meg nap mint nap, a halált mint eseményt mindenki jól ismeri, annyira megszoktuk, hogy – akárcsak a mindennapiságban utunkba kerülő dolgok esetében – fel sem tűnik. Az akárkinek megvan a magyarázata a halál eseményére, azt mondja ugyanis, hogy végül mindenki meghal, de ennek egyelőre semmi köze hozzánk, jelenleg ez minket egyáltalán nem érint. A halál az ilyen beszédben a legkevésbé sem fenyegető, mivel nincs kéznél, egy-

53 Heidegger 2007, 219. o.

54 A közös világra és az önmaga világra jellemző, hogy a jelenvalólét az együttlét során olyan szituációban találja magát, úgy van együtt másokkal, hogy mindenközben foldódik önmagasága. A jelenvalólét ilyenkor nincs önmagánál, hanem valahol odakint, másoknál, teendőinél van. Azt teszi, azt gondolja, azt mondja (stb.) amit akárki mond, tesz vagy gondol, ekkor pedig a jelenvalólét eltűnik a mások, az akárki létmódjában. Sőt, Heidegger szavaival, a jelenvalólét elsősorban akárki, és többnyire az is marad. „Mindenkinek a másik, és senki sem önmaga. Az akárki, akivel a mindennapi jelenvalólét ki-jére vonatkozó kérdést megválaszoltuk, a senki, akinek a jelenvalólét az egymásköztétben már mindenkor kiszolgáltatta magát.” Heidegger 2007, 155. o.] Az akárki önállóan, létmódja pedig inautentikus,

55 A benne-lét hármasságának (hangoltság, megértés, beszéd) lényegi része a megértés. A struktúrán belül a megértés és a hangoltság szorosan összekapcsolódik, hiszen maga a megértés mindig is hangolt. A jelenvalólét jellemzője, hogy már a mindennapiságában is előzetes megértéssel bír, hiszen e megértés híján kevésbé tudna az értelmezés tárgyához viszonyulni, azt valami módon már szükséges értenie. A megértés alapját az értelmezés szolgáltatja. Az értelmezésben, mint Heidegger mondja, a megértés a legkevésbé sem valami mássá, hanem éppen önmagává válik: az értelmezés a megértés megformálása. A daseinanalitikus terápia szempontjából a megértés heideggeri fogalma értelemszerűen különös jelentőséggel bír, mert a megértésben – Helting szavaival élve – az ember szabadságának lehetőség-területe bukkan a felszínre. „A megértésben rejlik egzisztenciálisan a jelenvalólét létmódja mint lenni tudás (Sein-können).” [Heidegger 2006, 172. o.]

56 Heidegger 2006, 293. o.

szersmind meghatározhatatlan marad. Amikor például az mondjuk, az ember meghal, az akárkire gondolunk, és soha nem magunkra. A halál mindig az akárkit, a senkit ragadja el⁵⁷, ez a nézet azonban olyan eseménnyé fokozza le a meghalást, amely ugyan valamilyen módon érinti a jelenvalólétet magát, de ténylegesen senkit sem, tulajdonképpen senkihez sem tartozik. A halálról való beszéd⁵⁸ esetében a fecsegés⁵⁹ kétértelműsége kiváltképp megmutatkozik, hiszen éppúgy elfedi a halál lehetőségjellegét, mint meghaladhatatlanságát. E kétértelműség megnyitja a lehetőséget a jelenvalólétet számára, hogy az akárkibe való beleveszettségében kitérjen a halál ezen mozzanatai elől, ezáltal pedig elfedje a halálhoz viszonyuló legsajátabb létét. Heidegger szerint a halál elől való elfedő kitérés olyan mértékben uralja a hétköznapiakat, hogy az egymássalétkben a „közelállók” meggyőzik a haldoklót arról, hogy meg fog menekülni, és vissza fog térni a mindennapiságba. Azonban a haldokló megvigasztalása mint a gondozás egy fajtája ezzel még inkább elleplezi a haldokló legsajátabb létlehetőségét. Az akárki kellőképpen gondoskodik arról, hogy a halál felől mindig nyugodtak lehessünk, ez azonban éppúgy vonatkozik a vigasztalóra, mint magára a haldoklóra, hiszen azáltal, hogy a jelenvalólét halálát félretolja – hallgatóságos ugyan –, de szabályozza azt, hogy hogyan kell az embernek a halálhoz viszonyulnia. Az akárki számára már a halára gondolás is merő gyávaság.

A haláltól való szorongásban a jelenvalólét önmagával, ezzel együtt pedig legsajátabb létlehetőségével szembesül, azonban az „akárki nem engedi, hogy bátran vállaljuk a haláltól való szorongást.”⁶⁰ Az akárki szerint az efféle szorongás gyengeség, az ember halálát könnyen kell

57 Heidegger sem ezen a ponton, sem máshol nem tesz különbséget úgy általában a mások, és a hozzám ténylegesen közel álló másik – például családtagom – halála között, akivel adott esetben teljesen összefonódott az életem, s akinek halálában egzisztenciálisan is érintve vagyok. Vegyük észre, hogy egzisztenciális szempontból óriási különbségről van szó aközött, hogy egy szerettem meghal, és aközött, hogy a világ túlfelén egy számomra ismeretlen és közömbös ember életét veszti. („Vagy ha egy anya elveszti egyetlen gyermekét, akkor ezzel az ő anya-lét-lehetősége is véget ért, gyermeke halálával benne is meghalt valami, vele halt anya-léte.” [Csejtei 2002, 221. o.]

58 A beszéd jelenti a hangoltság és a megértés alapját, ennek ellenére nem beszélhetünk alá- vagy fölrendelésről, hiszen Heidegger szerint a beszéd egzisztenciálisan éppoly eredendő, mint a hangoltság és a megértés. „A világban-benne-lét diszpozicionális érthetősége beszédként nyilatkozik meg. (...) A kimondott beszéd a nyelv,” [Heidegger 2006, 191–192. o.] ez utóbbinak pedig az előbbi képezi alapját. Láthattuk, hogy az ember világba bevett létét hangoltság és megértés jellemzi, az ember ekként jellemzett léte pedig a beszédben ténylegesen *szóhoz jut*.

59 A beszéd inautentikus módusza.

60 Heidegger 2006, 295. o.

tudomásul vennünk, azonban ez a fölényes közöny elidegeníti a jelenvalólétet legsajátabb lehetőségétől. Heidegger összegzőképp levonja a nyilvánvalóvá tett következtetést: „A halálhoz viszonyuló mindennapi lét mint hanyatló állandó menekülés a halál elől.”⁶¹ Jegyezzük meg, hogy Heidegger már a gond fogalmával kapcsolatos fejtegetésében is nagy hangsúlyt helyez a szorongás fogalmára, hiszen mint mondja „a világban-benne-lét mint a gond szerkezetének egészlegessége egy sajátos hangulatban, a szorongásban tárul fel.”⁶²

Az akárki, amikor az ember halálát azzal jellemzi, hogy *egyszer ugyan bekövetkezik, de egyelőre még nem*, elismeri a halál bizonyosságát, abban hogy az ember meghal, valóban senki nem kétkedik. De mit érthetünk a halál bizonyossága alatt – teszi fel a kérdést Heidegger –, ha a halál elől való elfedő kitéréssel az akárki tulajdonképpen épp, hogy nem szerezhethet bizonyosságot a halál felől, valamiképp azonban mégis bizonyos felőle. Valamiben bizonyosnak lenni Heidegger szerint annyit tesz, mint igaznak tartani. Ebben az összefüggésben pedig az igazság a létező el nem rejtettségét jelenti. Ennek szellemében az akárki (aki elfedi a lét meghaladhatatlan, legsajátabb és vonatkozás nélküli lehetőségét) bizonyossága egy nem-megfelelően-igaznak-tartás. Ez a nem-megfelelő bizonyosság éppen azt tartja elfedésben, ami felől bizonyos. Ahhoz, hogy az ember bizonyos lehessen a halált illetően, elsősorban legsajátabb lenni tudása felől kell bizonyosnak lennie, ez az – mint Heidegger mondja – amit az akárki nem vesz észre. „A jelenvalólét hanyatló mindennapisága ismeri a halál bizonyosságát, és mégis kitér a bizonyoslét felől.”⁶³ Azzal, hogy az akárki azt mondja, hogy a halál bizonyosan eljön, de egyelőre még nem, a *de* használatával lényegében elvitatja ezt a bizonyosságot, hiszen a halál bizonyosságának legsajátabb jellemzője éppen az, hogy bármikor bekövetkezhet. A halál elől való kitérés úgy történik, hogy a még *nem most*-tal valamiképp meghatározza mikor-ját, holott a halál bizonyosságához ennek ellenkezője tartozik hozzá: a halál mikor-ja meghatározhatatlan, minden egyes pillanatban lehetséges. A halál egzisztenciális ontológiai fogalma tehát kibővült a bizonyossággal, ennek értelmében pedig így határolható körül: „a halál mint a jelenvalólét vége a jelenvalólét legsajátabb, vonatkozás nélküli, bizonyos és mint ilyen, meghatározhatatlan, meghaladhatatlan lehetősége.”⁶⁴

61 Uo. 295-296. o.

62 Ullmann 2007, 1023. o.

63 Heidegger 2006, 299. o.

64 Heidegger 2006, 300. o.

A kérdés ezek után az, hogy vajon a jelenvalólét képes-e, és ha igen, akkor hogyan tud legsajátabb lehetőségéhez autentikusan viszonyulni. A kérdés megválaszolásához Heidegger szerint a halálhoz viszonyuló létet mint a jelenvalólét kitüntetett lehetőségéhez viszonyuló létet kell jellemeznünk. A halálhoz viszonyuló létnek természetesen nincs köze a megvalósításhoz, hiszen itt a lehetőség megvalósulása saját halálunk előidézését jelentené. Ezzel szemben a halálhoz viszonyuló létben a lehetőséget gyengítetlenül mint lehetőséget kell megérteni és elviselni, továbbá a lehetőségnek mint lehetőségnek kell kialakulnia. „Az ilyen, lehetőséghez viszonyuló létet terminológiai-lag a *lehetőségbe való előrefutásként* ragadhatjuk meg. (...) A halálhoz viszonyuló lét előrefutás annak a létezőnek egy lenni tudásába, amelynek létmódja maga az előrefutás.”⁶⁵ Az előrefutás az autentikus egzisztencia, vagyis a legsajátabb lenni tudás lehetősége, amelyet a halálhoz viszonyuló lét tár fel a jelenvalólét számára. Az előrefutásban a jelenvalólét a legkevésbé sem dologiasítja el a halált, nem próbál meg számolni vele, épp ellenkezőleg: a halált mint lehetőséget hagyja meg a maga lehetőségében. A legsajátabb lenni-tudásban, lévén abban ténylegesen a jelenvalólét létéről *van szó*, az előrefutó jelenvalólét elragadtatik az akárkitől, azonban az akárkibe való faktikus belevezettségét csak ennek a „tudás”-nak a megértése leplezheti le. A jelenvalólét autentikus önmagaságát legsajátabb lenni-tudásának magára vételével önmagának kell lehetővé tennie. Ezt csak az előrefutás teheti érthetővé a jelenvalólét számára. A legsajátabb lehetőség vonatkozás nélküli, egyszersmind pedig meghaladhatatlan. A halálhoz viszonyuló inautentikus léttel ellentétben az előrefutás nem kerüli ki a meghaladhatatlanságot, „hanem *szabaddá válik* a meghaladhatatlanság számára”⁶⁶, ezáltal pedig a jelenvalólét számára elhárul a veszély, hogy belevessen a véletlenszerűen kínálgató lehetőségekbe. Másrészt a szabad jelenvalólét – a végesként meghatározott lehetőségei számára – egy további veszélyt is megszüntet, mégpedig azt, hogy saját véges egzisztencialehetőségeiből kiindulva félreismerje a mások⁶⁷ övét

65 Heidegger 2006, 304. o.

66 Uo., 306. o.

67, „A mások nem annyit *jelent*: mindenki rajtam kívül, mindazok, akik közül az Én kiválik; épp ellenkezőleg, a mások azok, akiktől az ember többnyire nem különbözteti meg magát, akik között az ember maga is ott van. (...) Az együttes jelleget világban-benne-lét az alapja annak, hogy a világot már mindenkor megosztom másokkal. A jelenvalólét világa közös világ. A benne-lét együttlét másokkal. Az ő világonbelüli magán-való-létük együttes jelenvalólét. (...) [a mások] Abból a világból [közös világ (Mitwelt), amelyben a jelenvalólét másokkal osztozik] kerülnek utunkba, amelyben a gondoskodó-körütekintő jelenvalólét lényegszerűen tartózkodik.” [Heidegger 2006, 144–145. o.] Az előzőekből az következik, hogy az együtt-

meghaladó egzisztencialehetőségeit, vagy félreértvén azokat sajátjaira vezesse vissza.⁶⁸ Ugyan a vonatkozás nélküli lehetőségként jellemzett halál elszigeteli a jelenvalólétet, de csakis azért, hogy ráébressze mások lenni-tudására, és e lenni tudás felé megértővé tegye. Heidegger így összegzi az eddig elmondottakat: „Mivel a meghaladhatatlan lehetőségbe való előrefutás minden előtte fekvő lehetőséget is feltár, ezért benne rejlik az egész jelenvalólét egzisztens előlegezésének lehetősége, vagyis az a lehetőség, hogy mint egész-lenni-tudás egzisztáljon.”⁶⁹ A halál bizonyosságáról a halálhoz viszonyuló mindennapi lét kapcsán már szót ejtettünk, a következőkben pedig e viszony autentikus ellenpárja felől is megvizsgáljuk a legsajátabb lehetőség(ünk) bizonyosságát.

A halál bizonyosságát a jelenvalólét egyedül azon a módon tárhatja fel, ha ahhoz, mint lehetőséghez előrefutva lehetővé tesz azt önmaga számára. E bizonyosság alatt Heidegger a legkevésbé sem valami kiszámíthatót ért, hanem azt, hogy a halálra vonatkozó bizonyos-lét a meghaladás értelmében kívül esik a *kéznéllevőkre vonatkozó evidenciák fokozati rendjén*. A halál bizonyossága (igaznak tartása) lényegét tekintve különbözik a kéznéllevő és kézhezálló tárgyakra vonatkozó bármiféle bizonyosságtól, mivel ez utóbbi a világban-benne-lét bizonyossága, és az előbbivel ellentétben ez nem igényli az egzisztenciát teljes autenticitásában. „A jelenvalólét csak az előrefutásban bizonyosodhat meg legsajátabb léte felől annak meghaladhatatlan egész-voltában.”⁷⁰ A legsajátabb lehetőség azonban egyszersmind meghatározhatatlan is, hiszen a halálról amellet, hogy állandóan lehetséges, mégsem tudjuk, hogy mikor jön el, ez pedig a jelenvalólétet állandó fenyegetésben tartja. Az egyetlen hangoltság, amely a jelenvalólét ebéli, állandó fenyegetettségét nyitva tudja tartani, és melyből az megérthetővé válik, a szorongás. Erre korábban már utaltunk, amikor azt mondtuk, hogy ebben a szorongásban a legsajátabb-lenni-tudástól szorongunk. Azt is elmondtuk, hogy amiért a jelenvalólét szorong, az saját lenni tudása, amitől szorong az pedig tulajdonképpen nem más, mint a világban-benne-lét. Ehelyütt az eddig elmondottakhoz azt is hozzá kell tennünk, hogy a haláloz való előrefutással a jelenvalólét

lét egzisztenciálisan már akkor is meghatározza a jelenvalólétet, amikor az ténylegesen nem érzékelhető, nincs jelen, vagyis a jelenvalólét lényege szerint együttlét. Heidegger arra is felhívja a figyelmet, hogy a jelenvalólét egyedülléte is az együttlét által eleve meghatározott, csak az együttlétben jelentkezhet mások hiánya, a másik egyedül az együttlét számára hiányozhat.

⁶⁸ Heidegger 2006, 307. o.

⁶⁹ Uo. 307. o.

⁷⁰ Uo. 308. o.

elszigeteli magát, hiszen csak ennek árán bizonyosodhat meg lennitudásának egész-voltáról, Heidegger pedig éppen ezért mondja, hogy a *halálhoz viszonyuló lét lényegszerűen szorongás*. Összefoglalván az eddigieket: a jelenvalólét számára az előrefutás leplezi az akárkibe való belevesztségét, továbbá fellebbenti a fátylat abbéli lehetőségéről, hogy a gondoskodó gondozásra nem támaszkodván, valamint az akárki illúzióitól megfosztott, szenvedélyes, faktikus, önmagában bizonyos és önmagától szorongó halálhoz viszonyuló szabadságban önmaga lehessen.⁷¹

Mint láthattuk, Heidegger filozófiájában a halál kérdésköre kulcsfontosságú, hiszen maga a halál a *Lét és idő* perspektívájában nem más, mint a jelenvalólét létének konstituáló alapja. Heidegger a halál kérdéskörét tárgyalva arra mutatott rá, hogy mit jelent a halál az emberi lét szempontjából, nem pedig arra, hogy *mi az*. Azt, hogy mi a halál mint faktum, hiába is keresnénk a *Lét és idő* fejezeteiben, és nem csupán azért, mert Heidegger a legteljesebb mértékben óvakodott az eltárgyasító szemléletmódtól, hanem azért is, mert a filozófus által a *Lét és idő*ben meghirdetett hermeneutikai-fundamentálonológiai program értelmében a halál fenomenójáról való értekezés ezt a legkisebb mértékben sem tekinti feladatának.

Freud *A halálöszton és az életösztonök*⁷² című művében vezeti be az ösztonök – a címben jelzett – dualisztikus felfogását, ebbéli nézetéhez pedig élete végéig tartotta magát. Ehelyütt azonban fel kell hívnunk a figyelmet arra a tényre, hogy a halálöszton elmélete meglehetősen vitatott, nehezen értelmezhető, valamint spekulatív jellegének betudhatóan különösen problematikus, mivel a pszichikus működési elvek sorába csak igen nehezen integrálható. Amikor a halálösztonról beszélünk figyelembe kell vennünk azt is, hogy a pszichoanalitikus felfogás követői is csak nehezen tudtak azonosulni Freud halálöszton koncepciójával. Ferenczi Sándor Sigmund Freud: *A halálöszton és az életösztonök* című művének bevezetőjében kiemeli, hogy a halálösztonról írottakat maga Freud is *bizonytalan tapogatózásnak*⁷³ minősítette. Mint azt a későbbiekben látni fogjuk a halálöszton és az életöszton⁷⁴ kategóriapár Freud számára sem volt evidens, és ugyan

A pszichoanalitikus halálfelfogás

71 Heidegger 2006, 309. o.

72 Szó szerinti fordításban: *Túl az örömelven*, németül: *Jenseits des Lustprinzips*.

73 Freud 1991, 8. o.

74 Az ösztonök önfenntartási vagy énosztönökre valamint szexuális ösztonökre történő felosztását Freud egy 1915-ös *Ösztonök és ösztönsorsok* című tanulmányában vezeti be, ekkor azonban még nem beszél az ún. halálösztonról. A freudi metapszichológiában a szexuális ösztonök az énosztönöktől történő különválasz-

számtalanszor nekifutott a problémának, olyan megoldást, amelyet teljes mértékben kielégítőnek talált volna, nem sikerül találnia.

Freud az ösztönök dialektikus-dualisztikus felosztásához egy az örömelemből kiinduló hosszabb gondolatmenet kifejtésének végén jut el, ezért a felosztás miérettjének, és halálösztön fogalmának megértéséhez célszerű röviden rekonstruálnunk Freud gondolatmenetét.

A pszichoanalitikus elmélet szerint a „lelki folyamatok lefolyását az örömelelv (Lustprinzip) önműködően szabályozza.”⁷⁵ Az örömelelv alatt a lélek abbéli törekvését kell értenünk, hogy elkerülve a kínt és a kínos feszültséget, amelynek következtében maga a lefolyás kiindult, örömet idézzen elő. Freud elképzelése szerint az öröm és a kín a lelki élet ingerületmennyiségével áll összefüggésben, vagyis a kín egy bizonyos mennyiség növekedésének, az öröm pedig annak csökkenésének felel meg. Úgy véli, hogy a lelki készülék egyik törekvése az, hogy az önmagában jelen levő ingerületmennyiséget állandó színvonalon, lehetőleg alacsony fokon tartsa.⁷⁶ Az ingerületmennyiség, mivel alkalmas a fokozásra, megnövekedve már funkcióellenes lehet, vagyis kínos érzést kelthet.

Freud koncepciójában az örömelelv számára az állandósági elv szolgáltatta az alapot, hiszen a lélek kínterülő munkája, amely – mint említettük – az ingerületmennyiséget egy állandó színvonalon kívánja tartani, tulajdonképpen a Fechner⁷⁷ féle *stabilitásra való törekvés elvének* egy speciális esete. Freud felismeri, hogy az a nézet, amely szerint az örömelelv uralja a lelki folyamatok lefolyását tulajdonképpen tarthatatlan, hiszen akkor a lelki folyamatainkat szinte kivétel nélkül örömelelvnek kellene kísérnie, ennek azonban a tapasztalat ellentmond. Mindössze tehát annyit mond, hogy ugyan a lélek erős hajlandóságot érez az örömelelv követésére, más körülmények és erők azonban szembeállnak annak követésével. Az örömelelv az önfenntartási ösztönök behatása alatt például a valóság elve (Realitátsprinzip) válthatja fel,

tásának számos következménye van, ezek közé tartozik a libidó kettéosztása az énehez, illetve a tárgyakhoz kapcsolódó libidóra. Freud *A nárcizmus bevezetése* című 1914-ben írott tanulmánya szerint távol szeretne tartani a biológiai látásmódot a pszichológiától, azonban kénytelen volt beismerni, hogy az én- és szexuális ösztönökre vonatkozó felfogás (a libidóelmélet) nem pszichológiai, hanem biológiai gyökerű. [Freud 1997, 20–21. o.]

⁷⁵ Freud 1991, 12. o.

⁷⁶ Ezt az alapvetést érti Freud a nirvána-elv elnevezése alatt is. A nirvána-elv a halálösztönhöz tartozik, de Freud az örömelelvvel is vonatkozásba állítja, mégpedig úgy, hogy az örömelelv a nirvána-elv egyfajta módosulásaként tételezi. A nirvána-elv csak a libidó (életösztön) hatására alakulhat át örömelelvvé. [Freud 1997, 47. o.]

⁷⁷ G. Th. Fechner (1801–1887) 19. századi kísérleti pszichológus, akire örömről és kínról való, a pszichoanalitikus koncepcióval egybeeső felfogása miatt Freud előszeretettel hivatkozik.

amely ugyan nem rekeszti ki az örömevet, annak kielégülését azonban elodázza. A kín kiváltódásának másik törvényszerű forrása „a lelki készülék konfliktusaiból és hasadásaiból adódik, aközben, hogy az én a magasabb összetételű organizációkká való fejlődésen megy át.”⁷⁸ Freud arra utal, hogy a fejlődés folyamán egyes ösztönök és ösztönrészek összeférhetetlenekké válnak más, olyan ösztönökkel, melyek én-né tömörülnek. Ilyenkor az elfojtás⁷⁹ folyamatának (Verdrängung) következtében ezek az ösztönök nem tudnak kielégülni, ha pedig később kielégülnének is, az én – érhető okokból – már kínosnak érzi őket. Az elfojtás tehát egy ösztönt, amely funkciója szerint örömforrás, kínforrássá képes változtatni. Freud szerint az iménti két példával azonban nem kérdőjeleződik meg az örömev uralma, hiszen a fenyegetésre adott reakciót minden további nélkül irányíthatja az örömev. Ennek ellenére azonban elismeri az örömev további korlátozását. A *halálösztön és az életösztön*ekben röviden kitér a *háborús neurózis*ban szenvedők álmaira, mint amelyek értelemszerűen nem tartoznak az örömev fennhatósága alá, hiszen a traumás neurotikus álomélet legfőbb jellemzője, hogy a beteg álmában minduntalan visszatér a traumát kiváltó állapotba, vagyis traumájához lelkileg rögzítve marad.

Első ránézésre talán úgy tűnhet, hogy egyre messzebb kerülünk a freudi halálösztön felfogástól, azonban, mint a későbbiekben látni fogjuk, gondolatmenetünk szerves részét fogják képezni az eddig leírtak. A neurotikus álomelméletre való utalással az ismétlődés jelenségére, valamint a bizonyos korábbi állapotok helyreállítására irányuló tendenciára kívántuk felhívni a figyelmet, hiszen ezek a freudi ösztönelméletben különösen fontosak lesznek, éppen ezért pedig megkerülhetetlenek a halálösztön megértésének szempontjából.

Freud annak a kérdésnek a kapcsán, hogy van-e mód az örömev uralma alatt arra, hogy a kellemetlen és kínos élményeket emlékezés és lelki feldolgozás tárgyává tegye, a lelki készülék munkamódjának legkoraiabb működéseinek egyikét, a gyermeki játékot vizsgálja. Példájában egy másfél éves kisfiú (saját unokája) által kitalált játék értelmét vizsgálja. A gyermek értelmi fejlettsége átlagosnak volt mondható, kapcsolata a szüleivel normális volt, betartotta az egyes tilalmakat, sosem sírt, amikor szeretett édesanyjának teendői végett órákra magára kellett őt hagynia. Freud a gyermek azon szokására lett figyelmes,

78 Freud 1991, 15. o.

79 Freud szerint „az elfojtás kialakulásának feltétele az, hogy a kínos motívum nagyobb hajtóerőre tesz szert, mint a kielégítés öröme. (...) Az elfojtás semmiképpen sem egy már eredetileg is meglévő védekező mechanizmus, és mindaddig nem jöhet létre, amíg nem válik szét élesen a tudatos és tudattalan lelki tevékenység. (...) Lényege csupán a tudattól való elutasítás és távoltartás.” [Freud 1997, 66. o.]

hogy az a keze ügyébe kerülő apró tárgyakat messzire dobta, gyakran olyan helyekre, ahonnan nem kevés munkával tudta csak visszaszerelni azokat. Eközben o-o-o-o hangot hallatott, amely a jelenlevők egyértelmű véleménye szerint nem felkiáltó szó volt, hanem a „fort” (el) szó csökevényes kiejtése. Freud arra jött rá, hogy a gyermek a játékszereivel „eltávozósdit játszott”, később pedig ebben a megállapításában a gyermek madzagra kötött faorsójával játszott játéka erősítette meg. A gyermek eldobta az orsót úgy, hogy az eltűnt látóteréből, ekkor az o-o-o-o hangot hallatta, amikor pedig visszahúzta az orsót, azt harsány „da”-val (magyarul:itt) üdvözölte. Freud ezt a tevékenységet Fort/Da játéknak nevezte el. A gyermek a fentiekben leírt tevékenységet fáradhatatlanul ismételte, melynek a pszichológus leírása szerint kétségkívül a második részéhez kapcsolódott a nagyobb öröm. Freud szerint a játék a gyermek ama ösztönkielégülésének lemondásával függött össze, mely alapján ellenkezés nélkül tűrte anyja eltávozását. „[A gyermek] mintegy kárpótlást keresett érte [a távozásért] oly módon, hogy ugyanazt az eltűnést és visszatérést minden elérhető tárggyal önmaga rendezte meg.”⁸⁰ Freud kizártnak tekinti, hogy a gyermek az anyja távozását közömbösen, vagy örömteljesen élte volna meg. Ha azonban így áll a helyzet, akkor – kérdi Freud – vajon hogyan hozható összefüggésbe a kínos élmény megismétlése az öröm elvével? A pszichológus azzal magyarázza a feltevését, hogy az élmény közben (amikor édesanyja eltávozott) a gyermek passzív fél volt, azonban – az eltávozás kínos jellegének ellenére – az élmény játékos megismétléssel aktív szerepet szerez.⁸¹ E törekvést Freud szerint nevezhetjük hatalomba kerítési ösztönnek, de tekinthetünk rá a gyermek anyja ellen érzett bosszúvágyának kielégítéseként is. (*Menj, nem kellesz nekem, én küldelek el téged!*) Freud nem hoz döntést e két lehetséges értelmezés felett, de ez a következtetése szempontjából egyáltalán nem is szükséges, hiszen mindössze arra kívánt rámutatni, hogy egyrészt felesleges a játék motívumainál különleges utánozóösztönt feltételezni, másrészt – és legfőképpen – pedig, hogy „van út és mód az örömelv uralma alatt is arra, hogy az önmagában véve kellemetlent emlékezés és lelki feldolgozás tárgyává tegyük.”⁸² Az eddig elmondottak alapján úgy véli, hogy megfelelő bizonyítékot talált az ismétlési kényszer létezése mel-

80 Freud 1991, 24. o.

81 Freud *Az ösztönök és halálösztön* című könyvében további példával is szolgál. A gyermek az átélés passzivitását a játék aktivitására cserélve fel az őt ért kellemetlenséget nem csupán egy játékszeren, hanem egy másik emberen, például játszótársán is levezetheti, ebben az esetben ez a játszótárs helyettesítő a bosszú eredeti alanyát. [Freud 1991, 27. o.]

82 Uo. 27. o.

lett, ebbéli vélekedése pedig az ösztönök és a halálösztön fogalmának szempontjából a későbbiek folyamán még rendkívül fontos szerephez jut. Mielőbb azonban tovább léphetnénk, meg kell értenünk, hogy a pszichológus mit is ért pontosan az ismétlési kényszer jelensége alatt.

Freud belátta, hogy a pszichoanalízis egyik kitűzött célja, vagyis a tudattalan tudatossá⁸³ tétele nem érhető el teljesen, ennek hátterében pedig az áll, a beteg az elfojtottakra nem képes teljesen visszaemlékezni. A pszichoanalízis szempontjából éppen az lenne a legörvendesebb, ha a beteg az elfojtott élményeit mint a múlt bizonyos részeit az emlékezetébe tudná idézni, a tapasztalat azonban ennek ellenkezőjéről tanúskodik: a beteg „kénytelen az elfojtottakat jelen élményként megismételni.”⁸⁴ Ha meg akarjuk érteni, hogy mit jelent az ismétlési kényszer, Freud szerint előbb el kell vetnünk azt a téves elképzelést, amely alapján úgy véljük, hogy az egyes ellenállások leküzdése közben a tudattalan ellenállásával küzdünk meg. A tudattalan semmilyen ellenállást nem tanúsít a terápia során, épp ellenkezőleg, ő is arra törekszik, hogy a terápia nyomása alól az elfojtott tudatossá váljék. Freud az érthetőség kedvéért célszerűbbnek látja a tudatos és a tudattalan helyett az összefüggő ént és az elfojtottat szembeállítani. Ennek a szembeállításnak a jelentősége abban rejlik, hogy az *én* számos tekintetben maga is tudattalan, éppenséggel azon része is, melyet Freud nyomán a pszichoanalitikusok az *én* magjának neveznek.⁸⁵

A pszichoanalitikus koncepció szerint természetesen „a tudatos és a tudatelőttes *én* ellenállása az örömeelv szolgálatában áll, hiszen azt a kint akarja elkerülni, melyet az elfojtott rész felszabadulása okozna.”⁸⁶ Freud célja az, hogy a realitás elvére hivatkozva valamiképp lehető-

83 Freud azt a képzetet nevezi tudatosnak, amely ténylegesen jelen van a tudatban. Ezzel szemben a nem-tudatos kifejezés alatt olyan képzeteket ért, amelyeket ugyan nem veszünk észre, de jelek és bizonyítékok alapján létezésüket elismerjük. Freud az emlékezés példájával él, vagyis: előfordulhat, hogy az ember rendelkezik egy képzetrel, amely az egyik pillanatban még benne van az elmében, azonban a másik pillanatban már eltűnt onnan. Ez a képzet emlékezésből némi idő után érzéki észlelés nélkül is újból felmerülhet. Természetesen ez a képzet végig jelen volt az elmében, a tudatunkban azonban ez idő alatt csak lappangott. [Freud 1997, 9. o.] Freud továbbá úgy véli, hogy a tudat egy adott pillanatban viszonylag kevés tartalmat képes átfogni, ebből pedig arra a következtetésre jut, hogy a tudatos ismeretek nagyobbik része ősidők óta a lappangásban, vagyis a pszichés tudattalanság állapotában van. [Freud 1997, 81–82. o.]

84 Freud 1991, 30. o.

85 Freud a *Tudattalan* (1915) című tanulmányában is leírja, hogy az elfojtott dolgok a tudattalannak csupán egy szeletét alkotják, vagyis közel sem fedik le az összes tudattalan tartalmat. [Freud 1997, 79. o.]

86 Freud 1991, 32. o.

vé tegye a kínos érzések bebocsájtását, ehhez azonban először arra a kérdésre kell választ adnia, hogy az örömev milyen vonatkozásban áll az ismétlési kényszerrel. Erről korábban a Fort/Da játék kapcsán már szóltunk, amikor Freud nyomán azt mondtuk, hogy az ismétlési kényszer olyan múltbeli élményeket hozhat vissza, amelyek egész egyszerűen nem lehetne örömteliek, továbbá soha nem lehettek kielégülések – gondoljuk csak az anya és a gyermek esetére. További példaként szolgál az infantilis szexuális élet vágyainak összeférhetetlensége a valósággal, mely vágyak a gyermek testi fejletlensége következtében – minthogy nem képesek kielégülni – egyszerűen elpusztulnak. Itt nyilvánvalóan olyan ösztönökről van szó, amelyeknek örömevetet és kielégülést kellene okozniuk, ehelyett azonban – a tapasztalat szerint – mégis kint okoznak, melynek megismétlésére az ismétlési kényszer ösztökél. Freud a már leírtakon kívül számos más példával is megpróbálja alátámasztani abbéli meggyőződését, hogy a lelki életben ténylegesen fellelhető az ismétlési kényszer, melyet ő maga bizonyítottnak talál. Freudot ez egy igen jelentős következtetés levonására sarkallja: „[az ismétlési kényszert] eredetibbnek, elementárisabbnak, ösztönösebbnek látjuk, mint az általa félretolt örömevet.”⁸⁷

Az eddig leírtak most már kellő alapul szolgálnak arra nézvést, hogy megértsük az ösztönök és legfőképp a halálösztön freudi fogalmának jelentését, hamarosan pedig azt is látni fogjuk, hogy milyen kapcsolat áll fenn az ismétlési kényszer és az ösztönök között.

A pszichológus szerint az ösztönök⁸⁸ a lélektani kutatás leglényegesebb, ámbár leghomályosabb tárgyai is, melyekre a test belsejéből származó és a lelki készülékre átvitt összes erőhatás reprezentánsaiként tekint. Freud felteszi a kérdést: lehetséges-e, hogy az ismétlési kényszer bevezetésével sikerült felfedni az ösztönök, netalán az egészébe vett organikus létezés általános karakterét? „Eszerint az ösztön nem volna egyéb, mint az élő organikus anyagban bennlakozó törekvés bizonyos korábbi állapot visszaállítására, melyet ezen élő anyagnak a külső zavaró erők befolyása alatt fel kellett adnia; az organikus rugalmasság egy neme,

87 Uo., 39. o.

88 Freud a Halálösztön és az *életösztönök* (továbbiakban HÉ) megírása előtt öt évvel egy 1915-ös tanulmányában az ösztön fogalmát az inger fogalma alá rendeli, azonban a HÉ-ben erről nem értekeznek, ezért az ösztön fogalmának freudi értelmezésében az imént említett 1915-ös írására támaszkodunk. Eszerint az ösztön ingerként hat a pszichikumban, azonban az „ösztön-inger nem a külvilágból érkezik, hanem magából a szervezetnek a belsejéből. Az ösztön lényegét először is tehát főbb jellemző tulajdonságai mutatják meg: a szervezet belsejéből kiinduló ingerforrásból származik, konstans erőként lép fel, és ebből adódik egy további jellegzetessége: me nekülső akciókkal nem lehet elhárítani.” [Freud 1997, 44–45. o.]

vagy ha úgy tetszik, a tehetetlenség megnyilvánulása a szerves életben.”⁸⁹

Freud belátja, hogy az ösztönök ebbéli felfogása meglehetősen idegenszerűen hathat, hiszen ez a felfogás ellentétes a megszokott vélekedéssel, amely az ösztönökben a fejlődésre törekvés mozzanatát látta. Az ösztönök történelmileg meghatározott voltának igazolására az állatvilág példáit említi. Freud azokra a biológusokra hivatkozik, akik úgy vélik, hogy bizonyos halak, melyek az ívási időszakban élőhelyüktől messzire vándorolnak azért, hogy petéiket lerakják, tulajdonképpen fajuk régebbi lakóhelyét keresik fel. Erre a pszichológus, mint az ismétlési kényszerrel kapcsolatban álló ösztönök historikus voltának magyarázatára tekint. Nem vonja kétségbe, hogy a konzervatív ösztönökön kívül ne léteznének olyan ösztönök is, amelyek újjáképződésre vagy haladásra hajtánák az élőlényt, azonban konzekvensen végigvezeti feltevését, amely szerint az ösztönök egy korábbi állapot visszaállítására törekszenek. Eszerint, ha az összes ösztön konzervatív és történetileg meghatározott, valamint egy korábbi állapot visszaállítására irányul, akkor azt kell mondanunk, hogy a szerves fejlődés eredményei voltaképpen *zavaró és eltérítő hatások* következményei. Freud azzal védi az álláspontját, hogy ellentmondana az ösztönök konzervatív természetének az, ha az élet egyelőre még soha el nem ért állapotra törekedne. Ezzel ellentétben a konzervatív ösztönök természetének sokkal inkább megfelelne az, ha az élőlény a *fejlődés kerülőútajain keresztül* egy régi kiindulási helyzethez törekedne vissza. Freud az eddig elmondottakból levonja a következtetést, mellyel elérkeztünk a halálösztön fogalmához: „Ha el szabad fogadnunk kivételt nem tűrő tapasztalatnak azt, hogy minden élőlény belső okokból hal meg, és tér vissza az anorganikus világba, akkor csak azt mondhatjuk: az élet végcélja a halál, és a múltba tekintve: az élettelen hamarabb volt meg, mint az élő.”⁹⁰ Mit ért ezen Freud? Úgy véli, hogy valamikor a távoli múltban egy mindmáig ismeretlen erő *felkeltette* az anorganikus anyagban az élet tulajdonságait.⁹¹ Ekkor egy olyan feszültség keletkezett az élettelen anyagban, amely mintegy kiegyenlítődéssre törekedett, a pszichológus szerint pedig ezzel már adva is volt az első ösztön: *az élettelenséghez való visszatérés ösztöne*. Értelemszerűen az önfenntartási ösztönökkel ellentétben áll az imént felvázolt halálösztön koncepció, hiszen az iméntiek alapján azt kell mondanunk, hogy tulajdonképpen az egészébe vett ösztönélet a halál előidézésének szol-

89 Freud 1991, 64. o.

90 Freud 1991, 67. o.

91 Freud ezt a folyamatot hasonlatosnak véli ahhoz, mely az organikus szervezetben később a tudatot teremtette.

gálatában áll. Mint írja, az önfenntartás, a hatalmi és az érvényesülési ösztön elméleti jelentősége leszűkül, ezek mindössze *részletösztönök*, amelyek valamikor lényegüket tekintve a halál szolgálatában álltak, és voltaképpen csupán az organikus létezők halálútját biztosítják. Az ilyen megfontolások Freud által is belátott paradoxonhoz vezetnek, hiszen – mint azt a tapasztalat is megerősíti – az élőlények komoly energiákat mozgósítanak az olyan veszélyek ellen, amelyek egyébként könnyedén hozzásegíthetnék őket életük céljának, a feszültségmentes állapot eléréséhez, vagyis a halálhoz. Freud szerint azonban „éppen ez a magatartás jellemzi a tisztán ösztönöst, ellentétben az értelmes törekvéssel.”⁹² Ezzel tehát azt mondja, hogy az önfenntartási ösztönöket nem az – egyébként – értelmes törekvés jellemzi, hiszen éppen ebben áll ösztöntermészetük. Ezek alapján tehát levonja a logikus következtetést, amely szerint a halálösztönnel szemben az életösztönök⁹³ célja az, hogy az előbbinek ellenes hassanak.

Freud, mint a fejezet bevezetőjében már írtuk, átérzi a halálösztön fogalmának problematikusságát, és felteszi a kérdést, hogy vajon nem alaptalanok-e ezek az okoskodások, léteznek-e a szexuális ösztönökön kívül más ösztönök, melyek szintén egy korábbi állapot visszaállítására törekednek, és vajon léteznek-e olyanok, amelyek egy eddig el nem ért állapot után törekednek? Azonban, mint írja, nem ismer a szerves világban olyan példát, amely ellentmondana az eddigiekben lefektetetteknek. Szerinte ugyanis nem állapítható meg az élővilágban olyan ösztön, amely a magasabb fejlődésre hajtana, még akkor sem, ha az ilyen fejlődési irány bizonyos esetekben ténylegesen tapasztalható. Freud világosan megfogalmazza, hogy nem hisz abban, hogy él az emberben egy olyan ösztön, amely őt a tökéletesség felé hajtaná; ezt csupán jóleső illúziónak tartja. A tökéletességre való törekvés szerinte az individuumok mindössze igen csekély részénél figyelhető meg, ebből pedig azt a következtetést vonja le, hogy az ember fejlődésének magyarázata megfeleltethető az állatok fejlődésére adott magyarázattal. Néhány esetben persze megfigyelhető, hogy az ember folytonosan törekszik a tökéletesedésre, de ez nem más, mint az ösztönelnymás

92 Freud 1991, 69. o.

93 Freud gondolkodásának 1920-tól lényegi momentumává vált, az életösztönök (Eros) és a halálösztön (Thanatos) dialektikus és dualisztikus modelljének előterjesztése, ez a terve azonban részint sikertelen maradt abban az értelemben, hogy Freudot az ösztönökre vonatkozó egyik modellje sem töltötte el teljes elégedettséggel. Havi Carel *Life and Death in Freud and Heidegger* című művében úgy vélekedik, hogy Freud érvelésének elsősorban az a hibája, hogy azt feltételezi, hogy az életösztönök és a halálösztön kölcsönösen befolyásolják egymást, ugyanakkor mégis elkülönülnek. Carel szerint pedig szigorú értelemben nem beszélhetünk e két ösztöntípus elkülönüléséről. [Carel 2006, 3. o.]

következménye, melyre nem melleleg Freud szerint az emberi kultúra legfontosabb értékei épülnek. Az elfojtott ösztön, mint írja, soha nem szűnik meg a teljes kielégülésre⁹⁴ törekedni. „Az út visszafelé a teljes kielégüléshez rendszerint el van torlaszolva azon ellenállások által, melyek az elfojtásokat fenntartják, és így nem marad más hátra, mint tovább haladni a másik, még nyitva álló fejlődési irányba, igaz, kilátás nélkül arra, hogy a folyamatot lezárni és a célt elérni lehessen.”⁹⁵

Az eddig levont következtetésekkel melyek szerint az énösztönök a szexuális ösztönökkel szemben a halára „ösztökélnék”, – ahogy erre már a bevezetőnkben utaltunk – Freud sem elégedett maradéktalanul. Ismételjük el még egyszer az eddig elmondottakat: a halálösztön az anyag életre keléséből eredeztethető, és az ismétlési kényszernek megfelelően újra az élettelen állapot helyreállítására törekszik. Ezzel szemben a szexuális ösztönök az élet folytatására ösztökélnék az élőlény primitív állapotainak reprodukálásával. Freud egy újabb lépést haladván felteszi a kérdést, hogy a meghalás belső szükségyszerűségébe vetett hitünk vajon nem csupán illúzió, melyet azért kreált az ember, hogy létének súlyát elviselhetővé tegye. Freud arra próbál rámutatni, hogy ez a hitünk nem őseredeti, hiszen például a primitív népektől teljesen idegen a *természetes halál* gondolata.⁹⁶

Freud a további vizsgálódáshoz a biológia tudományához, legfőképp pedig Weismann⁹⁷ *Über die Dauer des Lebens* című művében leírtakhoz fordul. Weinstein elmélete szerint az élő anyag halandó és halára szánt részre tagolható. A halálra szánt rész a test, a nemi és az átörökítő anyag kivételével, a halhatatlan rész pedig a csíraplazma, mely a fajfenntartást és a szaporodást szolgálja. Freud saját nézetét Weismannéval analógnak tartja. A két koncepció közti különbség az, hogy amíg Weismann az élő anyagot, addig Freud az élő anyagban működő erőket állította fejtegetésének középpontjába, így jutva a halálösztön és az életösztönök megkülönböztetéséhez. Fontos momentum, hogy Weismann szerint a halandó test és a halhatatlan csíra megkülönböztetése „csak a többsejtű organizmusoknál van érvényben, az egysejtű állatoknál az individuum és a szaporodási sejt még egy és ugyanaz.”⁹⁸ Ezek szerint a halál csak a többsejtűeknél jelenik

94 Az ösztön célja kivétel nélkül az, hogy kielégüljön, ez azonban csak akkor érhető el, ha megszűnik az ösztönforrásnál levő izgalmi állapot. [Freud 1997, 47. o.]

95 Freud 1991, 74. o.

96 Freud 1991, 78. o.

97 Friedrich Leopold August Weismann (1834–1914), német biológus, evolúciókutató.

98 Freud 1991, 81. o.

meg, vagyis nem léteznek olyan halálösztönök, melyeket a földi élet kezdetétől lennének származtathatóak.

Freud művében a halálösztön és az életösztön szembenállása kapcsán értekezik a szerelem (gyengédség) és a gyűlölet (agresszió) polaritásáról is. Mivel ez nem tartozik szorosan a fejezetünk tárgyához, elegendőnek vélünk annyit mondani, hogy Freud az agressziót (és a szadizmust) voltaképpen a halálösztönből vezeti le, szerinte ugyanis a szadizmus mint a halálösztön egy fajtája a libidó hatására kilökődött az énből, amely ezáltal csak egy külső tárgyon nyilvánulhat meg.⁹⁹

Összegzés: A daseinanalitikus és freudi halálkoncepció bemutatása után dolgozatunk végéhez közeledve a két felfogás közötti különbségek tárgyalása előtt nem maradhatunk adósak Heidegger Freud ösztönfelfogásáról alkotott véleményének bemutatásával. Legfőképpen azért nem, mert a lehető legexplicittebbé szeretnénk tenni a daseinanalitikus és freudi koncepció közötti alapvető különbséget, amely abban mutatkozik meg, hogy amíg a fenomenológiai szemléletmód magából a létből indul ki, addig a pszichoanalitikus felfogás számára az ember ösztöntermészete a mérvadó, sőt, a pszichoanalitikus szemléletmód az ember lényegét is annak ösztöntermészetében látja.

A Heidegger Medard Boss-szal folytatott beszélgetéseiben arra hívta fel a figyelmet, hogy a daseinanalízisnek a pszichoanalízissel szemben nem szabad lelki jelenségekként izolálnia amilyen például az akarás, a kívánás, vonzódás, az ösztökéltetés. A filozófus szerint a freudi metapszichológia és általánosságban a pszichológia is a pszichikus tevékenység formáiként – mint aktusokat, és ösztönzéseket – fogja fel ezeket a jelenségeket, a pszüchét pedig mint egyfajta belső teret képzelel. Azonban – mint Heidegger mondja – „az ilyen lelki jelenségektől soha nem jutunk a gond-struktúrához, a világban-benne-léthez.”¹⁰⁰ A filozófus szerint azt talán mondhatnánk, hogy az akarás a „tudat emocionális aktusa”, azonban ekkor a világban-benne-létet tévesen figyelmen kívül hagynák. Heidegger ezzel szemben arra mutat rá, hogy az olyan fenomének, mint például a „kívánok valamit” magán a gond-struktúrán alapulnak. „Ezért az adekvát beszéd így hangzik: az akarás, kívánás, vonzódás, ösztökéltetés a világban-benne-lét véghezvitelének módusai”¹⁰¹, ezekből, mint ún. pszichikai aktusokból azonban nem lehet a világban-benne-létet összerakni. Freud ezeket a pszichikai aktusokat az ösztönökre akarta visszavezet-

⁹⁹ Uo., 95. o.

¹⁰⁰ Heidegger 1993, 57. o.

¹⁰¹ Heidegger 1993, 57. o.

ni, de vajon – teszi fel a kérdést Heidegger – benne van-e az ember maga a freudi pszichoanalitikus koncepcióban? A filozófus szerint az ösztönökre adott magyarázat mindig csupán magyarázatkísérlet, ráadásul a pszichoanalitikus felfogás ösztönökkel operáló magyarázat-kísérleteit olyan módszertani karakterek jellemzik, amelyek sokkal inkább a mechanika szakterületére emlékeztetnek, és a legkevésbé sem az emberére. Ezek alapján pedig joggal vonható kétségbe egy ilyen módszer sikeressége, ha az emberről, mint emberről kíván szólni.

Az eddigiekben talán még mindig túlságosan elméleti síkon vizsgáltunk, ezért most egy, a hétköznapi életből vett gyakorlati – Heideggerével analóg – példával megpróbáljuk szemléltetni a filozófus pszichoanalitikus ösztönfelfogást megcélzó kritikáját. Ennek a dolgozatnak a leadási határideje november 14. A dolgozat leadásában számomra nem egy ösztön, egy ösztökélés a meghatározó, hanem az előttem álló feladat, amelyben benne állok. Az, hogy valamivel ilyen módon vonatkozásban álljak, csak önmagamat előzően lehetséges. Mit értsünk ez alatt? A jövőbeli lenni tudásom – vagyis hogy november 14-én egy adott időpontban és egy adott helyen leadom a dolgozatot – engem folyamatosan érint. Ez a lenni tudásom eljön hozzám, azt mondani azonban, hogy maga a leadás ösztökél engem, az a folyamat tulajdonképpeni eldologiasítása, és mint ilyen, téves értelmezés lenne. Heidegger szerint éppen ezért nem beszélhetünk freudi értelemben vett meghatározhatatlan és mitologikus ösztönről, amely ösztönző erővel bír. Ehelyett egy meghatározott világban-lenni-tudásról van szó, amelyre – a példánál maradva – abban az értelemben, hogy megnyitottam önmagam számára, elhatároztam magam.¹⁰² Heidegger az előzőek alapján arra a belátásra jut, hogy „a pszichoanalízis a jelenvalóléteből csak a hanyatlás modifikációját látja és az ösztökéltétségbe való modifikációt. Ezt a szerkezetet tételezi tulajdonképpeni emberiként, és az embert »ösztönszerűség«-gé dologiasítja el.”¹⁰³

A freudi és – a heideggeri tanokat magáénak tekintő – daseinanalitikus halálkoncepció között számos jelentős különbség fedezhető fel annak ellenére, hogy a daseinanalízis kialakulásának története szorosan egybeforrott a pszichoanalízis történetével. A két felfogás összevetésekor azonban nem csupán különbségeket, hanem bizonyos mértékű hasonlóságot is felfedezhetünk. Elsőként azt kell kiemelnünk, hogy mind Heideggernél, mind Freudnál a halál központi jelentőségű, hiszen a halál – igaz eltérő módon – mind a két felfogásban

102 A Heideggerével analóg példa in: Heidegger 1993, 58. o.

103 Uo., 59. o.

az egzisztencia konstitutív elemét képezi.¹⁰⁴ A különbség természetesen nyilvánvaló, hiszen míg Heideggernél a halál mint a jelenvalólét legsajátabb lehetősége felöleli az egzisztenciális-ontológiai dimenziót, addig Freudnál a halálról, mint az egzisztencia konstitutív eleméről csak az eleve elrendelt, determinált ösztönök vonatkozásában beszélhetünk. Abban azonban minden bizonnyal Freud és Heidegger is meggyezett volna, hogy a halál jelensége mögött lényegesen több rejlik attól, mint amit általában a hétköznapi felfogásban neki tulajdonítanak.

Azzal, hogy a freudi felfogás szóhoz juttatta a determinizmust a halálösztön egy lényeges aspektusára mutatott rá, amely viszont már szöges ellentéte a heideggeri koncepciónak, ez pedig nem más, mint a halál idői vonatkozása. A halálösztön determinisztikus jellege eleve a lehető legtávolabbi múltba számúzi a halált, ezzel szemben a halálnak Heidegger filozófiájában egyértelmű jövőbeli, – és a freudi elmélettel szemben nem mellesleg morális – vonatkozása van, hiszen maga az előrefutás az autentikus egzisztencia, vagyis a legsajátabb lenni tudás jövőbeli lehetősége, amelyet a halálhoz viszonyuló lét tár fel a jelenvalólét számára.

Az etika kérdéskörét felszínesen már a dolgozat korábbi szakaszában is érintettük, amikor a gyász jelenségét illető freudi és heideggeri megfontolásokat állítottuk egymással szembe, elsősorban a fenomenológiai és a természettudományos megismerés közötti különbségekre hívva fel figyelmet. Az akkor elmondottakat ehelyütt a daseinanalitikai perspektíva beemelésével szeretnénk kiegészíteni. Ugyan a halál jelenségét Freud és a daseinanalitikusok sem a patológián belül értelmezik, ez azonban a legkevésbé sem jelenti azt, hogy az etika szintjén a két felfogást közös nevezőre lehetne hozni. A daseinanalitikus koncepció etikai vonatkozása az autenticitás és az ember saját halálához való viszonyának kérdéskörében érhető tetten, hiszen – mint arra néhány sorral feljebb is rámutattunk – az autentikus egzisztencia, vagyis a legsajátabb lenni tudás lehetősége az ember saját halálhoz viszonyuló létének kérdéskörébe van ágyazva. Freudnál ezzel szemben a halál mindenekelőtt mint destruktív, negatív erő jelenik meg, amely az ember veleszületett agresszivitásának forrása. Ellenben a heideggeri felfogás szerint az agresszivitásban nem egy rejtélyes ösztön, hanem a végesség megtapasztalása mutatkozik meg.

Az itt tárgyalt, részint etikai kérdéskör kapcsán továbbá arra is szeretnénk felhívni a figyelmet, hogy Freudnál a halálösztön elsősorban a személyiség tudattalan részét képezi, és mint ilyen, bizonyos módon blokkolva van, vagyis nem tud közvetlen hatást gyakorolni az orga-

nizmusra.¹⁰⁵ Ezzel szemben a daseinanalitikus felfogás szerint a halálhoz viszonyuló lét nagyon is ‘tudatos’, hiszen a jelenvalólét előrefutván saját halálához képes a legsajátabb lehetőségéhez – autentikusan – viszonyulni.¹⁰⁶

Ennek kapcsán továbbá azt is meg kell jegyeznünk, hogy amíg a daseinanalitikus felfogás számára a halál megértésében a jelenvalólét saját halála a mérvadó, addig a freudi metapszichológiában a halál teljes megértéséhez elsősorban mások halálának megértésén keresztül vezet az út. Önmagunk halála Freud szerint azért nem szolgálhat a halál mibenlétének megértése alapjául, mivel a tudattalan részét képező halálösztön aligha képes a tudatnak felvilágosítást adni a megsemmisülés tényéről.

A fentiekben természetesen nem arra vállalkoztunk, hogy teljes mértékben kimerítsük a daseinanalitikus és a freudi halál-felfogás közötti összes különbséget, mindössze azokra a leglényegesebb pontokra kívántunk rámutatni, amelyek alapján világossá válhatott, hogy ezen, történetükben egybeforró, bizonyos technikai elemek¹⁰⁷ használatába megegyező, és a 20. század pszichológiáját és kontinentális filozófiáját meghatározó irányzatok miképp állnak összefüggésben, és miként vélekednek az emberi létezés olyan meghatározó jelenségéről, mint amilyen a halál.

Dolgozatunkban nem kívántunk állást foglalni egyik irányzat mellett és ellen sem, azt azonban – pártatlanságunk bizonyos mértékű feladásával – be kell ismernünk, hogy a pszichoanalitikus koncepció eltárgyasító felfogásával és a posztulátumokon alapuló freudi metapszichológiával szemben a daseinanalízis, az ember-lét hétköznapokban elfedett fenoménjének jelentéstartalmát és értelmét feltárni kívánó hozzáállása véleményünk szerint lényegesen világosabban és élesebben tárja elénk az emberi létezést, mint olyat.

Ettől függetlenül be kell látnunk, hogy a daseinanalízis filozófiai dimenzióinak megértése egyáltalán nem egyszerű feladat, ha azonban dolgozatunkkal sikerült bármely, a megértés elé gördülő akadályt elhárítanunk, valamint ha a halál perspektíváján keresztül sikerült vázolnunk a magyarországi gyakorlatban még kissé idegen terápiás

105 Carel 2006, 125. o.

106 Heidegger szerint a jelenvalólét saját halálához autentikusan és inautentikusan viszonyulhat. Vegyük észre azonban, hogy a *Lét és idő*ben mások halálához való viszonya közül csak az inautentikusat jellemzi. Annak a lehetősége, hogy mások autentikusan is viszonyulhatnának saját halálukhoz nem kap említés a *Lét és idő*ben.

107 Például a daseinanalitikus terápia során, a pszichoanalitikus terápiával megegyező módon a páciens a terapeuta mögött egy pamlagon fekszik, nincs köztük szemkontaktus.

irányzat alapvetéseit, akkor a téma további elmélyítését célzó munkánk tekintetében is bizakodva tekinthetünk a jövőbe.

Irodalomjegyzék:

- BINSWANGER L., *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*, Zürich, 1942.
- BOROS László, *A halál misztériuma. Az ember a végső döntés helyzetében*, Vigilia, Budapest, 1998.
- CAREL, Havi, *Life and death in Freud and Heidegger*, Rodopi, Amsterdam – New York, 2006.
- CSEJTEI Dezső, *Filozófiai metszetek a halálról*, Pallas Stúdió – Attraktor, Budapest, 2002.
- CSEJTEI Dezső, *Filozófiai etűdök a végességre*. (Schopenhauer, Kierkegaard és Nietzsche a halálról), Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001.
- CSEJTEI Dezső, *A halál hermeneutikája* (A korai Heidegger filozófiai thanatológiája), Veszprémi Humán Tudományokért Alapítvány, Veszprém, 2001.
- CONDRAU, Gion, *Sigmund Freud und Martin Heidegger, Daseinsanalytische Neurosenlehre*, Huber, Bern, 1992.
- DELEUZE, Gilles, *Mi a halálösztön?*, ford. Simon Vanda, *Thalassa* 8. 1997. 1. 32–38.
- FEHÉR M. István, *Martin Heidegger: Egy XX. századi gondolkodó életútja*, Göncöl Kiadó, Budapest, 1992.
- FREUD, Sigmund, *Bevezetés a pszichoanalízisbe*, ford. Hermann Imre, Gondolat-Talentum, Budapest, 1994.
- FREUD, Sigmund, *A halálösztön és életösztönök*, ford. Kovács Vilma, Múzsák, Budapest, 1991.
- FREUD, Sigmund, *Pszichoanalízis. Öt előadás*. (Worcesteri előadások), ford. Ferenczi Sándor, Kossuth, Budapest, 1991.
- FREUD, Sigmund, *Gyász és melankólia (1915–1917)*, ford. Berényi Gábor, in: Sigmund Freud művei VI., (szerk. Erős Ferenc), Filum, Budapest, 1997.
- FREUD, Sigmund, *A nárcizmus bevezetése (1914)*, ford. Berényi Gábor, in: Sigmund Freud művei VI., (szerk. Erős Ferenc), Filum, Budapest, 1997.
- FREUD, Sigmund, *Időszerű gondolatok a háborúról és a halálról*, in: Tömegpszichológia. Társadalomlélektani írások, Cserépfalvi Kiadása, Budapest, 1995.
- FREUD, Sigmund, *Megjegyzések a nem-tudatos fogalmáról a pszichoanalízisben (1912.)*, ford. Berényi Gábor, in: Sigmund Freud művei VI., (szerk. Erős Ferenc), Filum, Budapest, 1997.
- FREUD, Sigmund, *Az elfojtás (1915)*, ford. Máyai Péter, in: Sigmund Freud művei VI., (szerk. Erős Ferenc), Filum, Budapest, 1997.
- FREUD, Sigmund, *A tudattalan (1915)*, ford. Szalai István, in:

- Sigmund Freud művei VI., (szerk. Erős Ferenc), Filum, Budapest, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, *Lét és idő*, ford. Vajda Mihály, Angyalosi Gergely, Bacsó Béla, Kardos András, Orosz István, Osiris Kiadó, Budapest, 2007.
- HEIDEGGER, Martin, *Freudról és a pszichoterápiáról*, in: Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről, ford. Vajda Mihály, Cserépfalvi Kiadó, Budapest, 1993.
- HEIDEGGER, Martin, *Bevezetés a metafizikába*, ford. Vajda Mihály, Ikon, Matúra Bölceselet, 1995.
- HEIDEGGER, Martin, *Zollikoner Seminare : Protokolle – Zwiegespräche – Briefe*, Hrsg. von Medard Boss, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1994.
- HEIDEGGER, Martin, *Az idő fogalma, A német egyetem önmegnyilatkozása, A rektorátus 1933/34*, Kossuth Könyvkiadó, Budapest, 1992.
- HEIDEGGER, Martin, *Filozófusok Freudról és a pszichoanalízisről*, in: Szummer Csaba, Erős Ferenc (szerk), ford. Bánfai Bea, Ehman Bea, Lengyel József, Szummer Csaba, Vajda Mihály, Vitézy Zsófia, Cserépfalvi Kiadása, 1993.
- HELTING, Holger, *Bevezetés a pszichoterápiás daseinanalízis filozófiai dimenzióiba*, ford. Blandl Borbála, Lengyel Zsuzsa, L'Harmattan Kiadó, 2007.
- LUBINSZKI Mária, *A daseinanalitikai pszichoterápia elméleti háttere és szorongásfelfogása*, (2006.) http://pszichologia.pte.hu/files/tiny_mce/2007-%20Lubinszki%20Maria.pdf (legutóbbi látogatás dátuma: 2011. november 13.)
- MEDRARD, Boss, *Psychoanalysis and Daseinanalysis*, trans. Ludwig B. Lefebre, Basic Books, Inc., Publishers, New York – London, 1963.
- OWEN, Ian Rory, *Psychotherapy and Phenomenology. On Freud, Husserl and Heidegger*, uUniverse Inc., New York – Lincoln – Shanghai, 2006.
- OLAY Csaba, ULLMANN Tamás, *Kontinentális filozófia a XX. században*, L'Harmattan, Budapest, 2001.
- ULLMANN Tamás, *Martin Heidegger in: Filozófia* (Boros Gábor szerk.), Akadémiai Kiadó, 2007, 1017–1029. o.
- SAFRANSKI, Rüdiger, *Egy némethoni mester és kora (Heidegger és kora)*, ford. Rácz Péter, Schein Gábor, Tatár Sándor, Európa Könyvkiadó, Budapest, 2000.