

PSZICHOANALÍZIS ÉS MODERN FENOMENOLÓGIA I.

TENGELYI LÁSZLÓ:

A kultúra
mint szimbolikus
értelmalapítás

SCHWENDTNER TIBOR:

Sartre Freud-kritikája

HELLER ÁGNES és WEISS JÁNOS

beszélgetése

VERMES KATALIN:

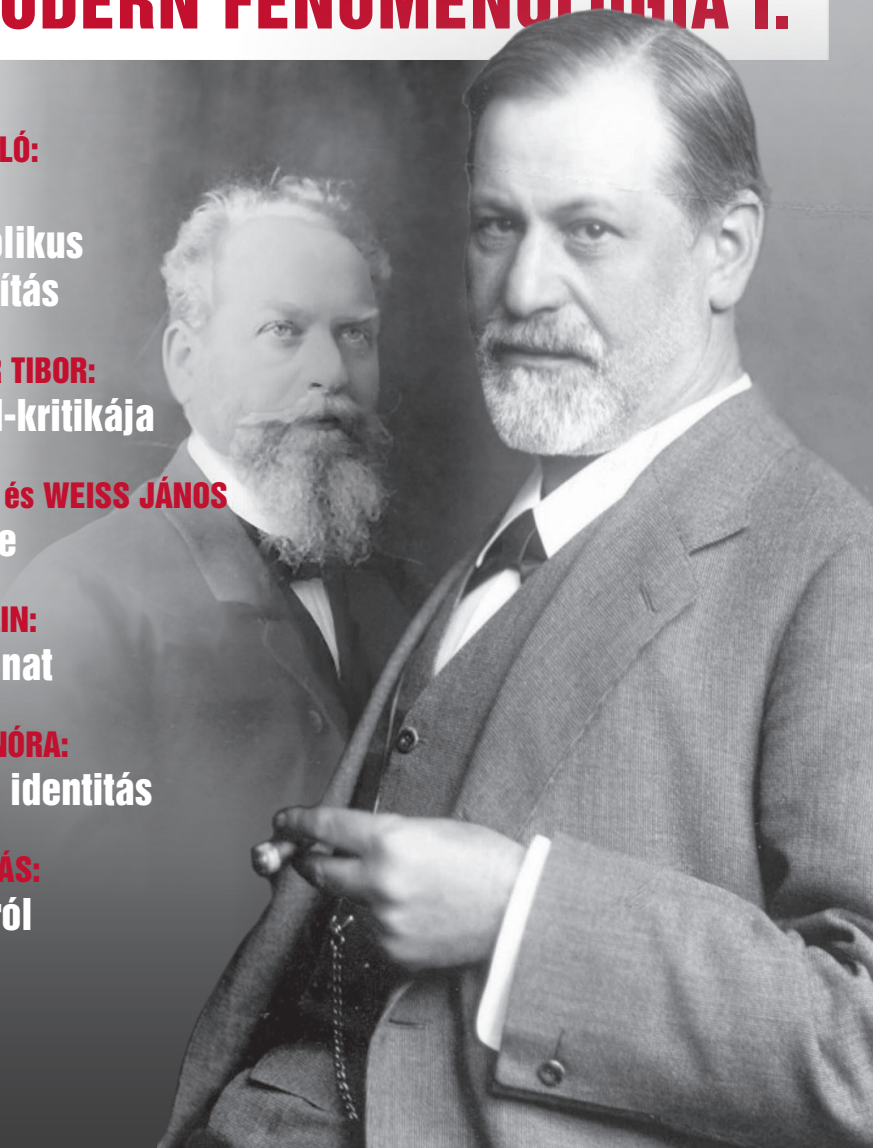
A jelen pillanat

PINTÉR JUDIT NÓRA:

A tudattalan identitás

LENGYEL ANDRÁS:

Vágó Mártáról



IMAGO EX-THALASSA **BUDAPEST**

Az Imágó Egyesület lapja

Alapítva 2010-ben

Kiadja
az Imágó Egyesület, Budapest

2. [23.] évfolyam, 2. szám, 2012

Főszerkesztő: ERŐS FERENC
Szerkesztőségi titkár: KOVÁCS ANNA

A szerkesztőbizottság elnöke: BÓKAY ANTAL
Szerkesztőbizottság: AJKAY KLÁRA, BÉKÉS VERA,
CSABAI MÁRTA, ERDÉLYI ILDIKÓ, ERŐS FERENC, HÁRS GYÖRGY PÉTER, TOM KEVE,
SZÉKÁCS JUDIT, VAJDA JÚLIA, VALACHI ANNA

A szerkesztőség tagjai: BÁLINT KATALIN, BORGOS ANNA, ERŐS FERENC,
GYIMESI JÚLIA, KOVAI MELINDA, KOVÁCS ANNA, KŐVÁRY ZOLTÁN,
LÉNÁRD KATA, PAPP-ZIPERNOVSZKY ORSOLYA

E számunk megjelenését támogatta:



*Nemzeti
Kulturális
Alap*

Imágó Budapest szerkesztősége,
1132 Budapest, Victor Hugo u. 18-22. I. em. 135.
Tel., fax: (36-1) 239-6043
E-mail: imago@imagoegyesulet.hu
Honlap: <http://imago.mtapi.hu> ; <http://www.imagoegyesulet.hu>

ISSN 2062-5383

Imágó Egyesület, 2012
Felelős kiadó: BÁLINT KATALIN

Tördelőszerkesztő: KOVÁCS ANNA
Borítóterv: HARSÁNYI TAMÁS
Nyomdai munkálatok: BODNÁR NYOMDA

Terjeszti: L'Harmattan Könyvkiadó és Terjesztő Kft. (1088 Budapest, Múzeum u. 7.)

Előszó

Az Imágó Budapest, *követve elődjének, a Thalassának hagyományait, egyik fő feladatának tekinti, hogy bemutassa az élő és változó pszichoanalízis újabb tudományos és kulturális fejleményeit, a határos tudományokhoz való viszonyának alakulását.* 2011/2. és 3. számunkban a *pszichoanalízis és a kognitív idegtudomány kapcsolatával, a tudatalan folyamatok, a memóriarendszerek, a terápiás hatások és más jelenségek idegrendszeri, neurobiológiai alapjaival foglalkozó cikkeket közöltünk. A tekintést adtunk a neuropszichoanalízisről mint dinamikusan fejlődő, sok hívet toborzó új kutatási irányról, amelynek eredményei mind elméleti, mind pedig gyakorlati szempontból igen relevánsak lehetnek.*

Bármilyen termékeny és vonzó legyen is azonban az idegtudományi megközelítések által előtérbe helyezett természettudományos paradigma és nyelvezet, az élő pszichoanalízis számára továbbra is alapvetően fontos referencia marad a „másik oldal”, a humántudományos nézőpont. Ezen belül a filozófiai reflexió már csak azért is megkerülhetetlen, mert sem a freudi elmélet kialakulását és metapszichológiai fogalomrendszerét, sem pedig a modern gondolkodásra gyakorolt elementáris hatását nem érthetjük meg enélkül. Miként a filozófus Márkus György írja: „az egész jelenkori kontinentális filozófia bizonyos értelemben nem is más, mint a freudi örökséggel és annak teoretikus következményeivel történő szembenézés. Még jórészt akkor is ez történik, amikor nem kifejezetten és közvetlenül a freudi gondolkodás kritikai értékeléséről van szó. Freud nyomán a kortárs gondolkodás kénytelen a korai modern filozófiai hagyománytól örökölt legalapvetőbb fogalmait – például a szubjektum, a kultúra vagy a történelem fogalmát is – újraértelmezni.”¹

Jelen – és következő, 2012/3. – számunk fő témája a *pszichoanalízis és a filozófia (ezen belül elsősorban a modern fenomenológia) viszonya.* Filozófiai témákkal bőségesen foglalkoztunk a Thalassa régebbi számaiban is: így például a *Pszichoanalízis és hermeneutika (1991/2), a Pszichoanalízis és politika (1992/1) a Nyelv, fikció, megismerés (1993/1), a Pszichoanalízis és posztmodern (1997/1), A pszichoanalitikus diskurzus (2001/2-3), valamint a Pszichoanalízis és társadalomkritika (2006/2-3) című tematikus számainkban.* A Thalassában jelentek meg először magyar nyelven Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger, Theodor Adorno, Jürgen Habermas, Paul Ricoeur, Richard Rorty, Jacques Lacan, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Slavoj Žižek pszichoanalízissel kapcsolatos írásai; magyar szerzők ide vonatkozó munkái közül pedig

¹ Márkus György: *A trauma és filozófiai ellenstratégiái.* Aspecto I. év. I. sz. 101-122.

többek között Bacsó Béla, Bánfalvi Attila, Bókay Antal, Heller Ágnes, Pléh Csaba, Szummer Csaba, Tengelyi László és Vajda Mihály tanulmányait publikáltuk.²

Jelen – és következő – számunk cikkeiből képet kaphat az olvasó arról, hogy az Edmund Husserl által alapított fenomenológiai irányzat újabb képviselői, Jean-Paul Sartre, Emmanuel Lévinas, Maurice Merleau-Ponty, Paul Ricoeur és mások miként „fedezik fel”, miként értelmezik és hogyan problematizálják a freudi elméletet, amely – a fenomenológiától való, lényeges eltérései ellenére – az életvilág a szubjektív tapasztalás genézisével és struktúrájával foglalkozik. A most következő írások elsősorban a közös pontokat keresik. Tengelyi László „A kultúra mint szimbolikus értelemalapítás” című tanulmánya a kulturális képződmények fenomenológiájával foglalkozik, és a pszichoanalízis (azon belül a „farkasemberről” szóló freudi esettanulmány) példáján mutatja be az individuum életében zajló spontán értelemképződési folyamatok viszonyát a kulturális értelemalapításhoz, szimbolikus értelemrögzítéshez. Schwendtner Tibor „Miként lehetséges öncsalás?” című írásában Sartre Freud-kritikáját elemzi, rámutatva arra, hogy bár a francia filozófus elveti a tudattalan freudi fogalmát, az öncsalás, illetve rosszhiszeműség megítélése és értelmezése tekintetében sokkal közelebb áll Freudhoz, mint ahogyan ezt maga ábrázolja. Vermes Katalin „A jelen pillanat. Felpörgött idő és terápiás jelen a posztmodern kultúrában” című dolgozatában az „eleven jelen” Husserl-től származó fenomenológiai fogalmát veti egybe a „jelen pillanat” pszichoterápiás értelmezésével, amely különösen nagy hangsúlyt kapott Daniel Stern munkásságában. Pintér Judit Nóra „A tudattalan identitás” című írásában azt vizsgálja, hogy a traumatikus tapasztalatok és a nosztalgikus élmények miként képezhetik az identitás tudattalan (közvetlenül nem elbeszélhető) rétegeit. Jelen számunkban közöljük Weiss János Heller Ágnessel folytatott pécsi beszélgetését is, amely Heller nemrégiben megjelent könyve, Az álom filozófiája (Múlt és Jövő Kiadó, 2011) kapcsán készült, és amely ugyancsak felveti a pszichoanalitikus, illetve fenomenológiai és hermeneutikai nézőpontok viszonyának, a közöttük lévő párhuzamoknak és feszültségeknek a kérdését.

Archívum-rovatunkban Lengyel András irodalomtörténész „Vágyak, 'törvények' és szerepek ütközőpontjában” című tanulmánya olvasható, amely Vágó Mártának, József Attila egykori szerelmének a pszichoanalízissel több szempontból is érintkező, fordulatokban gazdag életútját mutatja be.

Következő számunkban többek között Rudolf Bernet, Sajó Sándor, Szummer Csaba, Sutyák Tibor írásait fogjuk közölni. Mindkét fenomenológiai szám előkészítéséhez és összeállításához nélkülözhetetlen segítségét nyújtott Bókay Antal, Békés Vera, Pintér Judit Nóra és Szummer Csaba.

Helyhiány miatt, jelen számunkból kimaradt az angol nyelvű összefoglaló. Ezt a következő számunkban fogjuk pótolni.

2012, július 2.

Erős Ferenc

² A Thalassa és az Imágó Budapest összesített tartalomjegyzékét a kezdetektől napjainkig lásd: http://imago.mtapi.hu/a_folyoirat/ossz_tartalom.html#1

TANULMÁNY

***A kultúra mint szimbolikus értelemalapítás
Kísérlet a fogalom meghatározására****

Tengelyi László

A *kultúra* csillámló fogalom, melytől aligha vitatható el a többértelműség. A fogalom története egy ártatlan metaforával kezdődik, melynek eredete az antikvitásig nyúlik vissza. *Disputationes Tusculanae* című művében Cicero a tanulatlan lelket (*animus sine doctrina*) megműveletlen szántóföldhöz (*ager sine cultura*) hasonlítja, s így jut el a következő meghatározáshoz: *cultura [...] animi philosophia est*.¹ Ez az Arisztotelészre visszavezethető metafora tömör formában ragadja meg a hasonlóságot a nevelés és a földművelés között, de már az antikvitásban is sokfajta jelentésárnyalatban volt használatos. Augustinus például ebben a hasonlatban a filozófiát a lélek istenhez való viszonyára cseréli ki, miközben úgy játszik a [*Deus animum*] *colit arando* und [*Deum*] *colimus adorando* kifejezéssel, hogy a kultúra és a kultusz kifejezések teljesen összefonódnak. A reneszánsztól kezdődően pedig a fogalom ismét több utat jár be. Aztán a 18. században a „kultúra” szó immár teljes rétegzettségében lép elénk, s ezt a folyamatot a következő két évszázad csak még jobban megerősíti majd.

Itt legendő négy jelentésréteget elkülönítenünk egymástól, hiszen már ezekben is megmutatkozik, hogy kultúra-fogalmunkat milyen átfogó szembeállítások és mély ellentétek jellemzik. (1) Először is, a kultúra mint képzés szemben áll a képzetlenséggel, és ebben az értelemben az individuum intellektuális és morális fejlődését jelöli. (2) Másrészt a kultúrát a természettel szokás szembeszegezni, és így a terminus – mint ahogyan már Herdernél is – a kollektív társas élet egészére utal, ami az embert egyáltalán az állattól

* Az eredetileg német nyelven készült tanulmányt Deczki Sarolta fordításában adjuk közre (A szerk.).

¹ Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae Disputationes*, II. 5. 13, latin–német kétnyelvű kiadás, ford. és szerk. Ernst Alfred Kirel, Stuttgart, Reclam, 1997, 162. o. A kultúra-fogalom különböző jelentéseiről magyar nyelven kitűnő elemzést találunk Márkus György „A kultúra: egy fogalom elemzése és tartalma” című tanulmányában (lásd Márkus György, *Kultúra és modernitás*, Budapest, T-Twins Kiadó/Lukács-Archívum, 1992, 9–41. o.).

megkülönbözteti. (3) Harmadszor, a 'kultúra' szó már a 18. században fölveszi egy olyan sajátos összalakzat jelentését, mely a természeti állapottól való eltávolodás során az emberiség egy különös csoportját szociális és szellemi életének összességében jellemzi. (4) Negyedszer pedig erre a harmadik jelentésre (különösen a 20. században) a kulturális identitás jelentése épül rá, mely az etnológiában 'idegen kultúrák' kutatása során mint szilárd tényállás kiindulópontul szolgál, ugyanakkor azonban a mindenkori saját kultúrában gyakorta mint feladat és vezérlő értékképzet egyértelműen normatív szerepet is kap.

Ha felidézzük ezt a négyféle jelentést, melyek a kultúra manapság különösen sűrűn használt fogalmához járulnak, akkor világossá válik, hogy milyen nehézségekkel kell megküzdenie minden olyan kísérletnek, mely a fogalmat egységesíteni szeretné – és akkor még a tömegkultúra és a 'magas' kultúra ellentétét nem is említettük. Kihagytuk továbbá a kultúrának a német hagyományban honos, a 'műveltséggel' rokon eszméjét is, s éppígy a kultúra civilizációs elképzelését, mely a francia tradícióban a 20. század közepéig uralkodó volt, sőt bizonyos módon egészen napjainkig érvényben maradt.

Ezeknek a jelentésbeli eltéréseknek a felsorolása azonban semmiképpen sem arra szolgál, hogy a kultúra fogalmát esetlegesnek, tarthatatlannak vagy akár nélkülözhetőnek tartsuk. Nem hiszem, hogy manapság erről a fogalomról komoly jelentésbeli veszteségek nélkül le tudnánk mondani. Hogy egy példával bizonyítsam ezt, elég csak azt megemlítenem, hogy nem ismerek semmilyen olyan fogalmat, mely az 'európai kultúra' kifejezésben a *kultúra* szó helyére léphetne. Az *interkulturalitás* terminus éppilyen nélkülözhetetlennek tűnik föl számomra. Arról is meg vagyok győződve, hogy a *kultúrtudományokat* egyáltalán nem lehet minden további nélkül szellemtudományokként vagy akár humán tudományokként érteni. A szellem objektívációi saját életre kelnek, ami lehetetlenné teszi, hogy maradéktalanul visszaintegrálódjanak az eleven szellembe. Ez még magukra a kultúra kimondottan szellemi produktumaira is érvényes. Példának okáért első pillantásra úgy tűnik, hogy a tudomány és a filozófia tanulmányozása nem más, mint szellemi tartalmak szellemi elsajátítása. A Michel Foucault által bevezetett 'episztemológiai mutáció' fogalma – vagy Thomas Samuel Kuhn 'tudományos forradalma' – ugyanakkor arra utalnak, hogy az új keletkezését még a filozófiában és a tudományban is lehetetlen maradéktalanul visszavezetni előre megadott problémák megoldására vagy az eleven szellem bármilyen más tevékenységére.

Kultúra-fogalmunk többrétegűségének felismerése már csak azért is jelentőségteljes, mert világossá teszi, milyen kevés nyereséggel járna az, ha a kultúrának valamilyen formálisan egységes fogalmi meghatározására törekednénk. Egy ilyesfajta definíció lehetőségét semmiképpen sem vethetjük el ugyan eleve. Ámde egy formálisan egységes fogalmi meghatározás nehezen tudná

tisztázni, miben is áll egyáltalán a kultúra. A filozófia története ugyanakkor adalékot szolgáltat arra is, hogy az általános fogalmi meghatározás nem az egyedül lehetséges célja egy fogalmi vizsgálódásnak. Ez a kijelentés érthetőbbé válik, ha példával támasztjuk alá. Az európai ismeretelmélet Platónra vezethető vissza, aki a *Theaitétosz*ban első ízben vette fontolóra a megismerés vagy, pontosabban, a tudás általános fogalmi meghatározásának lehetőségét. Ezzel megnyílt egy olyan út, mely nagyon sokáig az egyetlen lehetséges útként érvényesült. Az újkor kezdetén azonban Descartes eltökélten szakított ezzel a kiinduló tétellel. *Értekezés a módszerről* című munkája azáltal jelentett új kezdetet az ismeretelméletben, hogy a tudás olyan konkrét példája után kutatott, mely kiállja a módszeres kétely próbáját. A tudás ezen kitüntetett esetét Descartes ismeretes módon a *cogitóban* fedezte föl. Ez nyújtott aztán számára támpontot azon alapvonások meghatározásához is, melyeket a tudás minden további esetétől elvárt (gondoljunk csak a *clara et distincta perceptio* elvére mint evidencia-kritériumra). Hasonlóképpen manapság a filozófiának – a kultúra valamilyen egységes fogalmi meghatározása helyett – talán arra kellene törekednie, hogy egyes kultúrképződmények példaszzerű elemzésére támaszkodják, hogy azután belőlük kiindulva juthasson el az általános alapvonások feltérképezéséig.

Ha ennek során a fenomenológiai tradícióhoz tartjuk magunkat, akkor különösen egy bizonyos gondolatmenet tarthat joggal igényt arra, hogy egy ilyesfajta analízis során támpontul szolgáljon. Arra a vizsgálódásra gondolok, melynek Husserl késői filozófiájában az újkori tudományt és a görög geometriát alávetette. Tanulmányom első részében annak felmutatását kísérem meg, hogy ebből a gondolatmenetből valóban kinyerhető egy olyan fogalom, mely alkalmas arra, hogy minden kultúrképződmény általános alapvonását megragadhatóvá tegye. Az értelemalapítás vagy értelmrögzítés – *Sinnstiftung* – sajátos fenomenológiai fogalmáról van szó. Hogy miként alkalmazható ez a fogalom másfajta kultúrképződményekre is, azt tanulmányom második részében, a pszichoanalízis példáján keresztül szeretném megvilágítani.

I.

A fenomenológia nem más, mint a tapasztalat leírása és taglalása. A tapasztalat fogalmát ugyanakkor nem könnyű meghatározni. Késői filozófiájában Husserl az életvilág eszméjéből indul ki. Megkísérel hozzáférni a közvetlen tapasztalathoz, vagyis a hétköznapi élet alapvető közegéhez, melytől – ahogyan bizonygatja – még az újkor matematikai természettudománya sem tudja magát teljesen függetleníteni. Eközben képviselt álláspontja azonban nem egykönnyen érthető. Hiszen egy olyan tudományról van szó, mely az

asztronómia 'kopernikuszi fordulata' óta – vagyis a heliocentrikus világgép keletkezése óta – újra meg újra arcul csapja az életvilágbeli tapasztalatot. Kezdetől fogva azon fáradozik, hogy a dolgok érzéki minőségeit mennyiségi-
leg meghatározott tulajdonságok megjelenésbeli következményeiként leplezze le, sőt végül olyan megállapításokhoz jut, mint például az, hogy egy látszólag kézzelfogható dolog, mint mondjuk egy asztal vagy egy szék, voltaképpen 'hullámcsomag', mely, még ha lassan is, de önmagától szétfolyik.² Az újkori tudomány következképpen nem úgy érti magát, mint az életvilágbeli tapasztalat egy különös formáját vagy sajátos továbbvezetését, sokkal inkább arra érzi magát feljogosítva, sőt, elhivatva, hogy igényt formáljon a *dolgok igaz magábanvalóságának* meghatározására. Husserl azt a feladatot tűzi ki maga elé, hogy ezt az igényt kérdésessé tegye – vagy, óvatosabban fogalmazva, egyáltalán tisztázza ezen igény voltaképpeni értelmét.

Ezért fáradozik azon, hogy megmutassa, mennyire rá vannak utalva végső soron a matematikai természettudományok is az életvilágbeli tapasztalatra ahhoz, hogy a megfigyeléseket értékelni tudják, vagy kísérleteket végezhesenek. De Husserl vállalkozásának lerövidítése és eltorzítása volna, ha csak arra akarnánk helyezni a hangsúlyt, hogy az újkori tudomány rá van utalva az életvilágbeli tapasztalatra. Bár az sem volt ritka, hogy a fenomenológiának az újkori tudományra vonatkozó kritikáját erre az aspektusra redukálták. A fenomenológia ugyanakkor nem empirizmus. Husserltől távol áll, hogy az életvilágbeli tapasztalatot a tudományos igazság megkérdőjelezhetetlen forrásának tekintse. Hiszen tudja, hogy a tudományok eredményei beáramlanak az életvilágba, és így a közvetlen tapasztalat semmiképpen sem marad érintetlen. Amit azonban vizsgálódásai szem előtt tartanak, az nem a tudományos tételek tapasztalati megalapozása vagy igazolása. Sokkal inkább arról van szó számára, hogy azt a *genetikus értelem-összefüggést* megragadhatóvá tegye, mely az életvilágbeli tapasztalattól a tudományig vezet.

Ezért sem elégszik meg azzal, hogy összehasonlítsa az elméletet és a tapasztalatot – vagy a tantételeket és a protokolltételeket. Az *értelem genezisé*t próbálja feltárni, melynek segítségével adekvát magyarázatot tud nyújtani arra, hogy miként származik a tudomány az életvilágbeli tapasztalattól,

² Marx György: *Kvantummechanika*, Budapest, Műszaki Könyvkiadó, 1971, 81. o. „Makroszkopikus testeknél [...] a t szétfolyási időre a Föld életkorát is messze felülmúló, trillió év nagyságrendű időtartamok adódnak. Ez szemléletősen mutatja, hogy a klasszikus mechanika, amely tartósan lokalizálható részecskéket tételez fel és azok 'szétfolyásáról' nem tud, makroszkopikus tárgyak esetében teljesen kielégítő közelítést jelent.” Ez a megjegyzés megnyugtató, de az életvilágbeli tapasztalat és az egzakt természettudomány közötti távolságot nem csökkenti.

anélkül azonban, hogy meg akarná alapozni a tudomány eredményeit. Ezzel az újkori tudományok arra formált igénye, hogy a dolgok igaz magában való létét ők határozzák meg, hatályon kívül helyeződik avagy zárójelbe kerül. Az értelmek érvényességének ezen epokhéja (felfüggesztése) itt éppúgy, mint a fenomenológiában mindenütt, értelemképződményekre való redukció alakját ölti. A tudományos világgépet Husserl sem részleteiben nem rajzolta újra, sem filozófiai érvekkel alá nem támasztotta. Inkább sajátos értelemképződményként fogta fel, és mint ilyet, az életvilágbeli tapasztalat értelmével összefüggésben vette szemügyre.

Tehát amire Husserl késői filozófiájában törekedett, az éppen ezért egyáltalán nem a szó szokásos értelmében vett tudományelmélet. Az európai tudományok 'válságáról' szóló írásában inkább valamiféle kultúrkritikai szándék ismerhető fel. Az a krízis, amelyről Husserl beszél, az értelem (jelentés) krízise, mely onnan származik, hogy az újkor matematikai természettudománya azt a tényt, hogy eredete az életvilágbeli tapasztalatban rejlik, félreismeri, tagadja, vagy éppen elfelejti. Ennek az 'értelemfeledésnek' a diagnózisából fejlődik ki az a kísérlet, mely az újkori tudományokat az életvilágbeli tapasztalathoz visszacsatoló genetikus összefüggést újra vissza akarja állítani jogaiba.

Husserl ezt az értelemgenezist sajátos módon gondolja újra. Ennek során megvizsgálja – és mint sajátos értelemalapvetést fogalmilag megragadhatóvá teszi – azt az igényt, mely a dolgok igaz magában való létének meghatározását célozza. Ez a magábanvalóság az, ami a dolgok különböző megjelenésmódjai során önmagával identikus marad, vagyis a dolgok önazonosságát képezi. Ugyanakkor könnyűszerrel belátható, hogy az életvilágbeli tapasztalatban felbukkanó tárgyak a szó ezen szigorú értelmében nem rendelkeznek önazonossággal. Először is, egy tárgyat mindenkor csak egy bizonyos oldaláról veszünk szemügyre; vagyis a perspektíva változásával a tárgy látványa is folyton változik. Másodsor, a tárgy éppen ezért különböző látványok egész sorából áll össze, és ily módon lépésről lépésre épül fel; s mivel ez a sor alapvetően a végtelenségig folytatható, éppen ezért az életvilágbeli tapasztalat tárgya soha sem áll készen előttünk. Harmadsor, ez a tárgy az egyik embernek így, a másinak pedig amúgy jelenik meg; a tapasztalat összhangját az életvilágban egyáltalán nem lehet magától értetődőként feltételezni. Ezen három okból kifolyólag az életvilágbeli tapasztalat tárgya sohasem maradéktalanul, hanem mindig csak többé vagy kevésbé azonos önmagával; s noha a látványok változása során mindig „ugyanaz”-ként őrződik meg, ámde önmagával való identitása mindig relatív és kontextusfüggő marad. Az önmagával abszolút identikus tárgy feltevése, amely a természettudományos megismerést a dolgok magában való létének meghatározásához elvezeti, következésképpen eleve *egy teoretikus konstrukció produktuma*, mely messze túlmege az életvilágbeli tapasza-

laton. Az újkor matematikai természettudományának értelemanalízise, amit Husserl kívánatosnak tart, nem más, mint éppen ennek a teoretikus konstrukciónak a megértése.

S itt érkezünk el első ízben odáig, hogy általánosítsuk a problémát. Husserl megértette, hogy effajta konstrukciót nemcsak az újkor matematikai természettudománya hozott létre, hanem ez már a görög geometria születésében is alapvető szerepet játszott. Abból indult ki, hogy olyan alakzatokat, mint mondjuk a háromszög, a mindennapi élet szokásos gyakorlatában és különösen a földmérés mesterségében már régóta ismertek, mielőtt még geometriai alakzatokként rögzítették volna őket. Ennek során többé vagy kevésbé különböző alakzatok között fedeztek fel hasonlóságot, és valamennyit egyaránt háromszöggé kezeltek. A hasonlóság felismerésének mindig csak relatív és kontextusfüggő kritériumait eközben meghatározott célok érdekében újra meg újra szigorítani lehetett. Más szavakkal, az egymással megközelítőleg egybevágó háromszögalakzatokat olyan sorozatba lehetett rendezni, melyben a hasonlóság kritériumai egyre szigorúbb értelmet öltöttek. Egy ilyen sorozattól végül határátlépés – egy határérték feltételezése – révén jutunk el ahhoz a folyton „ugyanaz”-ként, önmagával azonosként megmaradó alakhoz, amelyet geometriai értelemben 'háromszögnek' nevezünk, és amely az életvilágbeli tapasztalati valóságban a háromszögű alakzatok sorozatából kiindulva csupán ideális határértékként – vagyis mindig csak közelítőleg – válik megragadhatóvá. Husserl ily módon az önmagával abszolút identikus tárgy keletkezését a geometria esetében egy határátlépés – vagy határérték-képzés – általi idealizációs folyamatra vezeti vissza. Azon parallelizmus nyomán, amelyet az antik geometria és az újkori természettudomány között észrevett, Husserl végül arra a következtetésre jutott, hogy az újkori tudomány önmagával mindenkor azonos természeti tárgyát hasonlóképpen egy idealizáló fogalomképzés produktumaként kell szemlélnünk.

Hogy a két eset hasonlóságát még jobban kidomborítsuk, egy másik általánosításhoz is folyamodhatunk, melyet Husserl „A geometria eredete” című tanulmányában állított fejtegetései középpontjába. Itt a határ idealizálását *értelemalapításként* (vagy *értelemrögzítésként*) határozta meg. Ez egy bizonyos értelemképződmény egyszeri és végső soron mindig esetleges 'ősalapítását' (*Urstiftung*) jelenti, amely az ismétlődő alapítások (*Nachstiftungen*) számára előképként és példaként szolgál. Az értelemalapítást így mindig *egy szakadék feletti ugrásként* lehet felfogni. A geometriát a földmérés mesterségétől természetesen szakadék választja el. De a matematikai természettudománynak sincs olyan előtörténete, melyből azt lépésről lépésre le lehetne vezetni. Ez az ugrásszerűség, mely minden értelemalapítás elmaradhatatlan ismertetőjegye, rávilágít arra, milyen közel került Husserl ahhoz, hogy a

geometria eredetét és az újkori tudomány diadalmenetét *kulturális innovációként* ragadja meg. Már nála is megfigyelhető az a tendencia, hogy az egzakt tudományokat *kulturális képződményekként* kezelje, melyek nem egyszerűen tükrözik, hanem át is alakítják természeti előképüket vagy tárgyukat. Ebből érthetővé válik, miért tudott Husserl e vizsgálatra egész történetfilozófiát építeni, az európai emberiség lényegét azzal határozva meg, hogy benne fogant meg a világon először a filozófia és a tudomány eszméje.

Így az egzakt tudományok alapjául szolgáló értelemalapítás fenomenológiai analízise egy bizonyos kulturális képződmény példaszzerű analíziseként fogható fel, melynek eredményei tovább általánosíthatók. Kétségtelenül döntést kell hozni afelől, hogy mi alkalmazható ebből a gondolatmenetből más kulturális képződmények esetében is, és mi nem. A határátlépés vagy határérték-képzés által történő idealizálás fogalma, úgy tűnik, az egzakt tudományok sajátja. Más a helyzet az értelemalapítás fogalmával egyáltalán. Itt arra kell felfigyelnünk, hogy Husserlnél minden értelemalapítás mint 'aktív genesis' egy 'passzív' értelemképződési folyamatra utal vissza – kétségtelenül anélkül azonban, hogy visszavezethető volna rá. Az „értelemképződés és értelemalapítás” fogalompár megfelelőnek tűnik ahhoz, hogy a legkülönbözőbb kulturális képződményeket egy fenomenológiai alapvetés során tegyük érthetővé.

A francia fenomenológia újra fölfedezte ezt a fogalompárt. Elsőként Merleau-Ponty mutatta fel, hogy a képződő értelem és az alapított, készen talált, rendelkezésre álló jelentés szembeállítása segítségünkre lehet a nyelv, az irodalom és a művészet megvilágítása során. Ám ő – Husserllel ellentétben – nem közvetlenül az életvilágbeli tapasztalatból indul ki. *L'originare éclate* („Az eredendő szétrobban”) – írja a töredékben maradt kései mű, a *Le visible et l'invisible* egy helyén. Ezzel nem egyébre gondol, mint hogy nincs értelme minden értelemképződmény eredetét az életvilágbeli tapasztalatban keresni. Ugyanakkor arra is rámutat Merleau-Ponty, hogy milyen tapasztalatra támaszkodhat a nyelv, az irodalom és a művészet fenomenológiai analízise. Arra a sajátos tapasztalatra utal, melyre az *eleven beszéd* során teszünk szert, vagy általánosabban akkor, amikor valamilyen élmény és gondolat számára keresünk – és olykor újonnan képezünk – valamilyen *kifejezést*. Leírása szerint ez egyfajta *spontán értelemképződés* tapasztalata, mely a már megszilárdult és készen talált értelemrögzítésekkel ellentétben nyer teret, hogy – kedvező esetben – új értelemalapítások számára törjön utat. A „kifejezéstapasztalat” ezen analízise révén tisztázza Merleau-Ponty, milyen értelemben beszélhetünk olyan kultúrképződmények fenomenológiájáról, mint a nyelv, az irodalom vagy a művészet.

Merleau-Ponty ezen alapvetését napjainkban Marc Richir gondolja tovább. Az „értelemképződés” és „értelemalapítás/-rögzítés” fogalompár nála is közép-

pontban áll. Richir azonban Merleau-Pontynál is egyértelműbben emeli ki a kulturális értelemalapítások vagy értelemrögzítések *szimbolikus* karakterét. Minden, ami a fenomenológiain, a tapasztalatban megközelíthetőn túlmegy, 'szimbolikusnak' nevezhető. A 'szimbolikus értelemalapítás' kifejezés francia megfelelője – *institution symbolique* – ugyanakkor azt is világossá teszi, hogy a kultúrképződmények egy társadalom szokásrendszerének részei, melyeknek megvan a maguk sajátos dinamikája, szisztematikus alakja, valamint sajátos áthagyományozódási formája, s melyekhez mindenkor különböző nyilvános intézmények is tartoznak. A szimbolikus ugyanakkor mindig értelemképződmény marad, még ha ez az értelem kívül esik is a közvetlen tapasztalat körén. Ám kijelöli egyszersmind az értelemképződés egy újonnan meginduló folyamatának keretét is, mely az eleven tapasztalati valóságban gyakorta arra hivatott, hogy minden megszilárdult értelemalapítást belülről aláásson.

Ebből világossá válik, hogy miért vesz föl a fenomenológia Merleau-Pontynál és Richirnél anarchikus és szubverzív vonásokat. Az 'eredendő szétrobbanása' után a fenomenológus nem tudja továbbra is megvetni a lábát az életvilág közvetlen tapasztalatában, hiszen most már teljesen világossá vált számára, milyen bonyolult is a kulturálisan rögzített értelemalakzatok és a közvetlen tapasztalat közötti viszony. Az élet világát többé nem a kultúrvilágon kívül, hanem csak a kultúrvilágon belül keresheti. Ezért mármost arra éri magát kényszerítve, hogy olyan tapasztalatszerűen hozzáférhető értelemképződési folyamatok után kutasson, melyek túlmutatnak a különböző kulturális képződmények mindenkori megszilárdult értelemformáin.

Hogy ezt az alapvetést világossá tegyük, érdemes a továbbiakban a pszichoanalízis példájához folyamodnunk, s ezt a példát közelebről is szemügyre vennünk. Ez a választás annál is inkább kézenfekvő, mert a pszichoanalízis – a félreismerhetetlen különbségek dacára is – bizonyos rokonságot mutat a spontán értelemképződés fenomenológiájával: ő maga is a tudattalan értelemképződési folyamatait kutatja, és egyszersmind arra is kísérletet tesz, hogy a kultúra megszilárdult formáit belülről aláássa, amennyiben hangot ad 'a rossz közérzetnek a kultúrában'.

II.

A pszichoanalízis nyilvános története Freud *Álomfejtésével* kezdődik. Első ízben ábrázolta és fejtette meg Freud ebben a könyvben értelemképződmények egy egész sorának rejtélyét – adott esetben álmokról való beszámolókat mint tudattalan vágyrezdülések kifejeződéseit. Ennek során megragadhatóvá vált a tudattalanban végbemenő értelemképződés folyamata, és fel lehetett állítani azon képződési törvényeket, melyek ezt a folyamatot uradják.

Kétségtelen, hogy nem a közvetlen kifejezés törvényeiről van szó, hanem az átalakítás és az eltorzítás törvényeiről. Azok a klasszikus kifejezések, melyeket Freud ezen törvények megjelölésére alkotott, többek között a 'sűrítés' és az 'eltolás'. Azt az álommunkát jelölik ezek a kifejezések, mely a tudattalan vágyrezdüléseket mindig csak lényegesen átalakított, tulajdonképpen eltorzított formában engedi be a tudatba. Ahogy később Freud kimutatja, a vágyrezdülések átalakított és eltorzított kifejezéseiként nem csak az álmok jönnek tekintetbe, hanem az elvétések, az elszólások, a viccek, továbbá a neurotikus és pszichotikus megbetegedések szimptomái is.

Freud nagysága nem utolsósorban értelmező művészetében rejlik. Különösen betegségstörténeteiben követi szerfölött leleményes szellemmel a tudattalan értelemképződési folyamatokat, melyek a kezelt szimptomákban csapódtak le. A pszichoanalízis sajátossága ugyanakkor nem egyszerűen abban rejlik, hogy a rejtett folyamatokat napvilágra hozza. Inkább felmutatja azt, ahogyan egy tudattalan értelemmag hatást gyakorol ezekre az értelemképződési folyamatokra, és úgyszólván szimbolikus pecsétet üt rájuk.

Az eddig elmondottak bizonyításaként forduljunk a 'farkasember' történetéhez! Beszámolója vége felé Freud elmeséli, hogyan sikerült megfejtenie páciensének egy fedőemlékét. A 'farkasember' kisgyerekként egy sárga csíkos lepkét, egy fecskefarkat üldözött családja oroszországi birtokán; hirtelen azonban olyan páni félelem fogta el az állattól, hogy jajveszékelve futott el előle. Eddig a fedőemlék; ám mi rejlik mögötte? A kezelés során kiderül, hogy a lepke – melyet egyébként anyanyelvén 'bábuskának' (anyácskának) nevez – a páciens egy nőre emlékezteti. A test és a szárnyak sárga csíkjai azonban kétségkívül más jelentést is hordoznak. Azokra a nagy, sárga csíkos körtékre utalnak, amelyeket a birtokon egy raktárban tároltak. Ez a két értelemelem azonban rejtett kapcsolatban van egymással. A további anyagokból világossá válik, hogy a kergetett lepke fedőemléke mögött a gyermek gondozónőjének emléke rejlik, akinek *Grusa* volt a neve; s ez a név az oroszban 'körtét' jelent. Lassan kirajzolódik szemünk előtt egy korai gyermekkori jelenet képe. Freud ezt a következőképpen írja le: „Grusa a földön térdelt, mellette vödör és vesszőből kötött seprű, ő [a páciens] is ott volt, a lány pedig becézte vagy szidta.”³ Hamarost további részletekkel egészül ki a kép: „Amikor a padlót felmosó lányt látta, betegem a szobába vizelt, amire a lány – kétségtelenül viccelődve – kasztrációval fenyegette meg.”⁴

³ Sigmund Freud: *Egy kisgyermekkori neurózis története* [„A farkasember”], ford. Berényi Gábor, in: Sigmund Freud: *A farkasember. Klinikai esettanulmányok II*, Budapest, Filum Kiadó, 1998, 160. o.

⁴ *I. m.*, 161. o.

A 'farkasember' sorsát kutatva Freud gondosan utánajár a Grusa-jelenet hatásának. A kasztrációs fenyegetésből vezeti le azt a páni félelmet, amivel a később kergetett lepke töltötte el a gyermeket. De ez nem az egyedüli affektusátvitel, melynek a páciens életében a Grusa-jelenet a kiindulópontja, ahogyan ezt egy sokkal későbbi időszakhoz fűződő emlék világosan bizonyítja. A páciens szóba hoz egy már-már kényszeresen feltámadó szerelmi érzést egy parasztlány iránt. Attól azonban vonakodik, hogy megnevezze a lányt. Freud azonban végül megtudja, hogy a lányt *Matr[j]onának* hívták. Az mégis tisztázatlan marad, miért érezte úgy a páciens, hogy szégyellnie kell magát azért, mert kiejti ezt az anyásan hangzó nevet. Freud arra az eredményre jut, hogy ez a szégyeneffektus Matr[j]ona és Grusa azonosításából származik.

A Grusa-jelenet kényszerítő hatása még világosabban mutatkozik meg a 'farkasember' életének egy másik epizódjában. Ismét egy fiatal parasztlányról van szó. Freud így ír erről: „Egy nap azonban, amikor egyedül találta a lányt a szobában, hatalmába kerítette a szerelem. A lány a földön térdelt, a padlót mosta fel, vödör és seprű volt mellette – tehát teljesen úgy [festett], mint a gyermekkorában látott leány.”⁵

S ebből a Grusa-jelenet legfontosabb következménye is gyanítható már. Ez a jelenet egy bizonyos, a 'farkasember' felnőtt életén egészen eluralkodó szerelmi kényszer kiindulópontjává válik: egyes egyedül az *a tergo*-pozíció képes szerelmi vágyat ébreszteni benne.⁶ Ebből világossá válik, hogy a Grusa-jelenet nemcsak a 'farkasember' életének további epizódjainak jelentésszervezőire van hatással, hanem egyszersmind a szó szoros értelmében affektusokat is ébreszt és vágyakat kelt. Az értelemképződési folyamat kapcsolatban áll itt az erők játékával. Ricoeurnek igaza van, amikor kiemeli, hogy a pszichoanalízis két nyelvet, két beszédmódot, két diskurzust köt össze egymással vagy fon egymásba: úgy értelmezi és fejt meg az értelemképződés folyamatait, hogy eközben folyton utal az erőre és az affektustelítettségre, a vágyrezdülésekre és az ellenállásra, az ösztönökre és az elfojtásra is. Más szóval, egybeolvasztja a *hermeneutikát az energetikával*. Azt hiszem, nyilvánvalónak kell tekintenünk, hogy ez ténylegesen így van; ám mégis meg kell kérdeznünk, hogy vajon megkülönböztető sajátossága-e ez a pszichoanalitikus diskurzusnak. Ez számomra kétségesnek tűnik. Az életfenomenológia, ahogyan azt mindenekelőtt Michel Henry kidolgozta, éppoly kevésbé nélkülözheti az erőt, ösztönt, affektus és vágy fogalmi nyelvét, mint a pszichoanalízis. A fenomenológia és a pszichoanalízis közti különbség máshol rejlik. Azzal függ össze,

⁵ I. m., 162. o.

⁶ I. m., 113. o.

hogy Freud az eddig vizsgált értelemképződmények teljes láncolatát egy 'ősjelenetre' – vagy 'ősfantáziára' – vezeti vissza, és ezzel egy sajátos típusú értelemalapítás vagy értelemrögzítés keretei közé helyezi.

A 'farkasember' esetében ismeretes módon a szülői *coitus a tergo* volt az az ősjelenet, melynek a másfél éves gyermek tanúja lehetett, amint arra betegség-történetünkben a kulcsalom elemzése utal.⁷ Az, hogy a Grusa-epizód és az ennek következtében fellépő jelenségek erre az ősjelenetre mennek vissza, alapvetően átalakítja azt az értelemképződési folyamatot is, melynek nyomára bukkantunk. Grusa azonosítása Matr[on]onával és más parasztlányokkal most már egy eddig nem sejtett jelentést vesz föl. Freud azt állítja Grusáról: „valamennyi későbbi szerelmi tárgya ennek a pótléka volt”; ám hozzáteszi: „aki maga a helyzet véletlene folytán az első anyapótlékká vált.”⁸ Ezzel egy szilárd kristályosodási pontra bukkantunk, mely a Grusa-epizódból kiinduló spontán értelemképződési folyamatot egy eleve megszabott értelemalapítás és értelemrögzítés pályájára állítja rá. Nem nehéz megállapítani, hol található ez a kristályosodási pont. A spontán értelemképződési folyamatot a véletlen uralja; maga Grusa is csak a 'helyzet véletlene' által vált anyapótlékká. Itt még minden másként is történhetne. Ami azonban az ősjelenet óta egyszer s mindenkorra eldőlt: minden szerelmi tárgy *anyapótlékként* érvényesül. Ez az értelemalapítás a pszichoanalízis alapvető sajátosságát fejezi ki; meghatározza helyét kultúránkban.

Ugyanakkor Freud a 'farkasemberről' szóló esettanulmányában, mint ahogyan műveinek más helyein is, fontolóra veszi azt is, hogy az ősjelenet esetében valóságról vagy fantáziáról van szó. Erről a következőket jegyzi meg: „Magam is nagyon szeretném tudni, vajon fantázia vagy valóságos élmény volt-e betegemnél az ősjelenet, ám más, hasonló eseteket is figyelembe véve, azt kell mondanom, tulajdonképpen nem nagyon fontos ezt eldönteni. A szülők nemi érintkezésének, a gyermekkori csábításnak és a kasztrációs fenyegetésnek megfigyelt jelenetei kétségtelenül öröklött birtokunk, filogenetikus örökségünk, de éppúgy származhatnak a személyes élményekből is.”⁹ Freud így folytatja: „Ennek a filogenetikus örökségnek az elismerésében teljesen egyetértek Junggal. [...] módszertanilag azonban helytelennek tartom, hogy azelőtt keressünk filogenetikus magyarázatot, mielőtt még kimerítettük volna az egyedfejlődésben rejlő lehetőségeket [...]”.¹⁰ Nem túlzott az a megál-

⁷ I. m., 162. o.

⁸ I. m., 165. o.

⁹ I. m., 165 sk. o.

¹⁰ Uo.

lapítás, hogy ez a Junggal folytatott vita döntő hatást gyakorolt a pszichoanalízisre mint kultúrképződményre. Jung arra a következtetésre jutott, hogy az a központi értelemmag, amelyből a pszichoanalízis kiindul, szükségszerű módon megvonja magát a közvetlen tapasztalattól, és ezért inkább a mitikus-archaikus szférához sorolható, mintsem hogy a személyes élmények körébe tartoznék. Ezzel szemben Freud szerint kultúránkban ez a központi értelemmag csakis azáltal nyeri el teljes jelentését, hogy az egyes ember életében lejátszódó értelemképződési folyamatokban értelemalapító szerepre tesz szert. Az a figyelem, melyet Freud ennek során az individuuum személyes életének áldoz, és a gondosság, mellyel a spontán értelemképződési folyamatok gazdag sokaságát minden páciens esetében átvizsgálja, lényegesen hozzájárul azon szerep meghatározásához, melyet kultúránk a freudi eredetű pszichoanalízisnek tulajdonít.

Eddigi megfontolásainkból világos kép rajzolódik ki arról, hogy milyen is egy kulturális képződmény egyáltalában véve. Kíséreljünk meg vizsgálódásaink lezárásaképpen általános meghatározást adni róla! Először is leszögezhetjük, hogy egy kulturális képződmény forrása minden esetben az a mód, ahogyan meghatározott körülmények között egy spontán értelemképződési folyamathoz viszonyulunk. Ez az értelemképződési folyamat alkotja azt a természetes alapzatot, amelyre a kultúra ráépül. Ahhoz, hogy e természetes alapzattól valamely meghatározott kulturális képződményhez eljuthassunk, másodsor is értelemalapításra, szimbolikus értelemrögzítésre van szükség, mely az alapul szolgáló értelemképződési folyamatot korlátok közé szorítja, és egy meghatározott kristályosodási ponthoz igazítja.

Miként lehetséges öncsalás? Sartre Freud-kritikája*

Schwendtner Tibor

Képesek vagyunk-e önmagunknak hazudni? E kérdés paradox nehézségét a klasszikus filozófiai szerzők közül talán Sartre dolgozta ki a legélesebben. *A lét és a semmi* című főművében általánosabb, fenomenológiai-ontológiai kérdések vizsgálata¹ során ütközött az úgynevezett rosszhiszeműség fenoménjébe. A rosszhiszeműség Sartre-nál nem más, mint „önmagunknak való hazugság” (Sartre 2006: 85.), melynek már a lehetősége is komoly problémákat vet föl: míg a hazugság értelmezése nem ütközik különösebb nehézségbe, mivel ebben az esetben „a hazugság révén a tudat kinyilvánítja, hogy természete szerint *a másik elől elrejtve* létezik” (Sartre 2006: 86.), addig a rosszhiszeműség esetében „a hazug és a becsapott kettőssége nem létezik”, így azt a rejtélyt kell megmagyarázni, hogy miként rejtem el magam előtt azt az igazságot, melyet ismernem kell ahhoz, hogy hazudhassak vele kapcsolatban magamnak.

Sartre számára azért különösen nehéz probléma az öncsalás jelensége, mert a tudat teljes átlátszóságából indul ki, s emiatt egyáltalán nem világos, hogy a tökéletesen átjárható és transzparenssé tehető tudatban hogyan fér meg egyszerre annak tudása, hogy most éppen hazudok magamnak, vagyis elferdítem a számomra jól ismert igazságot és e hazugság igazságként való elfogadása. Ha a tudat teljesen átlátszó, akkor miként férhet meg egy tudatban e két pozíció egyidejűleg, a becsapó és a becsapott miként tarthatja meg a saját pozícióját, miért nem omlik össze a hazugság azonnal? Úgy tűnik, hogy a tudat átlátszóságának tézise lehetetlenné teszi az önmagunknak való hazugságot, Sartre abba a kellemetlen helyzetbe manőverezte magát, hogy vagy az ontológiai

* A tanulmány a TÁMOP-4.2.2/B-10/1-2010-0008 jelű projekt részeként – az Új Magyarország Fejlesztési Terv keretében – az Európai Unió támogatásával, az Európai Szociális Alap társfinanszírozásával valósult meg.

¹ *A lét és a semmi* filozófiai alapkoncepciójáról jó áttekintést ad Olay, Ullmann 2011: 187. skk..

alapálláspontját adja fel,² vagy pedig lehetetlennek kell nyilvánítania e jól ismert jelenséget.

E dilemmának megfelelően Sartre két irányban folytat vizsgálódásokat, egyfelől megpróbálja megmutatni, hogy a tudattalan feltételezésével nem lehetséges koherens modelljét alkotni az öncsalásnak, legalábbis Freudnak ez nem sikerült, másfelől pedig kísérletet tesz arra, hogy a tudat átlátszóságának feltételezése mellett plauzibilis elgondolást fejtsen ki azzal kapcsolatban, hogy az öncsalás mégis lehetséges.

A freudi elméletet Sartre többszöri nekifutásban bírálja. Először az „Es” (ősválami) szerepét firtatja az öncsalás folyamatában. Az ősválami – Sartre saját fogalmiságával kifejezve – magánvaló, vagyis a pusztá, vak, tudat nélküli természet. Ha így értelmezzük az ősválami freudi fogalmát, találhatunk magyarázatot az öncsalás mechanizmusára, hiszen ebben az esetben az ősválami nem a mi énünkhöz tartozó másik, akinek a hazugsága mintegy kívülről jön, nem okoz paradox nehézséget az öncsalás problematikájában.

„A pszichoanalízis tehát a rosszhiszeműséget egy hazudó nélküli hazugsággal cseréli fel, biztosítja annak megértését, hogy tudok úgy becsapva lenni, hogy nem hazudok magamnak, hiszen önmagamhoz képest a másikkal szembeni én szituációjába helyez, a hazug és a becsapott kettősségét, a hazugság elengedhetetlen feltételét az 'ősválami' és az 'én' közötti viszonytal cseréli fel [...]” (Sartre 2006: 89.)

Ezt az értelmezést azonban Sartre azonnal visszavonja, rámutatva arra, hogy valójában tarthatatlan az a feltételezés, hogy a freudi elméletben az ősválami pusztá dolog lenne.³ Mivel viszont ez az út járhatatlannak bizonyult, és az

² Sartre élesen szétválasztja az önmagában való és a magáért való létet. A magáért való lét a tudat léte, amely képes önmagához viszonyulni, önmagát és más létezőket megkérdőjelezni, s emiatt az önmagával való azonossága is folyamatosan megkérdőjeleződik. A magában való lét ellenben viszonyulás nélküli pusztá dologi lét, amelyről csak annyit mondhatunk, önmagával azonos, ám ez az azonosságban semmi dinamika nincs: ez „a lét az, ami. [...] ezzel szemben az önmaga számára való létét úgy határozhatjuk meg, hogy az, ami nem, és nem az, ami.” (Sartre 2006: 31.) Az önmagában való lét átlátszatlan, mintegy tökéletesen ki van töltve, nincs benne hézag, különbség viszony, változás, az önmagáért való viszont épp ellenkezőleg: teljesen átlátszó tudati lét, amely különbséget tesz, megkérdőjelez, tagad, viszonyul.

³ „Nem egészen pontos, ha azt mondjuk, hogy az 'ősválami' a pszichoanalitikus feltevéseihez képest dologként jelenik meg, hiszen a dolog közömbös azok iránt a feltevések iránt, amiket róla alkotunk, az 'ősválami'-t azonban *érintik* ezek a feltevések, míhelyt közelítenek az igazsághoz.” (Sartre 2006: 89.) Láthatóan nehézséget okoz Sartre-nak, hogy az ősválami létmódját értelmezze, az a merev dichotómia, amellyel felosztotta a létezési módokat önmagában való és önmagáért való létre alkalmatlannak tűnik az ősválami besorolására. Egyfelől az ősválami túlságosan természeti jellegű, ami Sartre-nál azt jelenti, hogy pusztá dolog, másfelől azonban nyilvánvalóan viszonyuló létmódokra képes, ami Sartre szerint kizárólag a tudatra jellemző.

ővalami – én viszony nem ad közvetlen magyarázatot az öncsalás jelenségére, Sartre más irányban folytatta a keresést; figyelme a felettes én cenzori tevékenységére terelődik: az öncsalás jelenségének magyarázatát „egyetlen sík, [...] a cenzúra síkja” adja, hiszen „csak *ő tudja*, mit fojt el.” (Sartre 2006: 90.) A felettes én cenzori tevékenysége Sartre szerint csak akkor lehetséges, ha tudatában vagyunk az elfojtásnak. Honnan is tudnánk különben, érvel Sartre, hogy mely vágyakat engedélyezhetjük, s melyek azok, melyeket el kell nyomnunk: „hogyan is ismerhetné fel a cenzúra az elfojtandó ösztönzéseket, ha nem lenne tudatában elfojtásuknak? El tudunk képzelni olyan tudást, ami nem tudna önmagáról?” (Sartre 2006: 90.)

A cenzúra eszerint egyfelől a tudatában van annak, hogy cenzori tevékenységet folytat, szelektál a tudatosodni törekvő vágyaink között, másfelől azonban ez az elfojtás éppen arra irányul, hogy ne legyünk tudatában annak, amit elfojtani próbálunk. Ebből viszont az következik, hogy a cenzori instancia, vagyis a felettes én maga „autonóm rosszhiszeműség-tudat” (Sartre 2006: 91.)⁴ Ha viszont így van – folytatja Sartre az érvelését –, akkor semmit sem magyaráztunk meg, a cenzúra mint autonóm rosszhiszeműség-tudat tudja is amit csinál és nem is, mint öntudat részt vesz az önbecsapásban a saját vágyait illetően, ám eközben valamilyen értelemben tudnia kell, hogy becsapja magát. Ebből végül az következik, hogy a freudi elmélet képtelen volt feloldani az öncsalás paradoxonát, csak éppen a cenzúra síkjára helyezte át.

A Freud-kritika után Sartre ismerteti saját megoldási javaslatát: a gondolatmenet az emberi létezés sajátos természetéből indul ki, amelyet többek között a fakticitás – transzcendencia dualitása határoz meg. A transzcendencia fogalmát Sartre Heideggertől vette át,⁵ aki azt – a latin kifejezés szó szerinti jelentéséhez visszanyúlva – túllépésként (Überstieg, Überschritt, Überschreiten) értelmezi.⁶ Az emberi ittlét eszerint transzcendáló, túllépő módon egzisztál, ez az alapvető történés átfogja és meghatározza az ember egész létét, minden viszonyulását, tettét. Ez az átlépés, mint Heidegger hangsúlyozza, nem a belső és a külső között húzódó határ átlépése, ahol a belső a lélek, a külső pedig a természet, hanem „az ittlét maga az átlépés” (GA 26: 211.) Sartre

⁴ Sartre egy korábbi írásában még úgy gondolja, hogy a cenzor Freudnál nem rosszhiszemű: „ha *akárcsak implicit módon* tudatában lennének valódi vágyunknak, *rosszhiszeműek* lennének, ám a pszichoanalitikus nem így gondolja.” (Sartre 1976: 57.)

⁵ Vö. Sartre 2006: 52. skk., természetesen Sartre a maga ontológiai és egzisztencia-filozófiai keretei között értelmezi át e fogalmat (vö. Biemel 1964: 63. sk.).

⁶ „A transzcendencia túllépést jelent. Transzcendens (transzcendáló) az, ami a túllépést végbeviszi, ami a túllépésben tartózkodik. Ez mint történés valamely létező sajátja. [...] A transzcendencia [...] az *emberi ittlét* sajátossága, és pedig [...] *e létezőnek minden viszonyulás, cselekvés előtt történő alapszerkezete.*” (WGM: 33., magyarul: 135. sk., vö. még GA 26: 204.)

ehhez hasonlóan az emberi egzisztenciát önmagát folyamatosan meghaladni képes, szabad lényként gondolja el, amely minden, így önmaga megkérdőjelezésére is képes: csak úgy tud egzisztálni, ha nem azonos önmagával, túl is lép önmagán.⁷ Az ember mint önmagával nem azonos és mindazonáltal mégis azonos, mindent megkérdőjelezni képes, szabad lény transzcendens, vagyis önmagát meghaladó módon létezik.

A transzcendencia mellett azonban az emberi létezést a fakticitás is jellemzi. Faktikus az ember léte, mégpedig sok értelemben: az ember más létezők és emberek közegében, meghatározott helyen és időben, testi módon, konkrét szituációban létezik. Más szóval, a szabadságunk, transzcendenciánk mindig szituált Sartre szerint: „csak *szituációban* létezik szabadság, és csak szabadság által létezik szituáció.” (Sartre 2006: 578.) Különösen lényeges, hogy az ember testi lény, s ekként radikálisan le van horgonyozva a saját világában.⁸ E testi mivolt azonban nem a tudomány által felfedett természet, hanem a tudat teste: „a tudat csak tudatként képes testét létezni. Saját testem tehát tudatom egy tudati struktúrája.” (Sartre 2006: 398.)

A rosszhiszeműség sartré-i értelmezésében kulcsszerepet játszik a transzcendencia és fakticitás dualitása, pontosabban az a mód, ahogy ehhez a dualitáshoz az ember viszonyul; úgy is fogalmazhatnánk, hogy a rosszhiszeműség nem más, mint az egyik módja annak, ahogy az ember saját fakticitásához és a transzcendenciájához viszonyul. Sartre szerint ugyanis kijátszhatjuk egymás ellen ezeket az alapvető meghatározottságainkat, éppen annak az érdekében, hogy ne kelljen szembesülnünk azzal, amit valójában teszünk.

Sartre egyik példája egy nő első randevúja egy férfival. A nő élvezzi az udvarlást, ugyanakkor nem szeretné, ha a szituáció egyértelművé válna, olyan kétértelműségben szeretné tartani a találkozást, amelyben nem teszi még egyértelművé a férfi szándékait. A nő úgy szeretné élvezni az általa kiváltott vágy izgalmát, hogy nem szembesül annak valódi értelmével, s úgy tekinti a férfi közeledését, mintha az az ő személyére irányulna. Ekkor azonban a férfi megfogja a kezét, úgy tűnik, hogy most szembe kell néznie a szituáció valódi természetével: ha elhúzza a kezét, szétrombolja a szituációt, ha otthagyja a kezét, a flörtbe való beleegyezést jelenti. A rosszhiszemű válasz viszont az,

⁷ „Az önmaga nem ragadható meg valós létezőként: a szubjektum nem tud önmaga *lenni*, mert az önmagával való egybeesés, mint láttuk, eltünteti az önmagát. Viszont nem tud *nem önmaga sem lenni*, mivel az önmaga magának a szubjektumnak a jelzése.” (Sartre 2006: 119.)

⁸ „A test, mint ilyen, nem különbözik az önmagáért-való *szituációjától*, hiszen az önmagáért-valónak létezni és önmagát szituálni ugyanazt jelenti: másrészt az egész világgal azonos, amennyiben a világ az önmagáért –való teljes szituációját és létezésének mértékét jelenti.” (Sartre 2006: 376.)

hogy otthagyja ugyan a kezét, ám mint valamilyen élettelen tárgyat, „keze mozdulatlanul fekszik partnere forró kezei között: se nem beleegyező, se nem ellenálló – egy dolog.” (Sartre 2006: 94.) A nő – Sartre filozófiai fogalmaival kifejezve – a saját fakticitása és transzcendenciája között lavíroz, egy olyan szituációban, amikor kénytelen lenne a transzcendenciájával, vagyis a szabadságával élni, és eldönteni, hogy mit akar a férfitől, a saját fakticitásába menekül, mintha nem is lenne szabadsága, a kezét mint pusztá dolgot hagyja heverni a férfi kezében. Általában a transzcendenciánk és a fakticitásunk megfelelő koordinációban vannak egymással, ám az öncsalás esetben e koordináció megbomlik és ott hangsúlyozzuk a fakticitásunkat, ahol a szabadságunkat kellene működtetnünk, vagy fordítva. A nő úgy hazudik magának, hogy letagadja maga előtt saját transzcendenciáját, a fakticitását helyezi oda, ahol a szabadsága kellene, hogy működjék.

A rosszhiszeműség számára az jelent mozgásteret, hogy a fakticitásunk (testünk, szituáltságunk, stb.) és transzcendenciánk (öntúllépésre való képességünk, szabadságunk) egymással összefüggésben határozza meg a létünket, ám a hangsúlyokat mi helyezzük erre, vagy arra a mozzanatra. E strukturális jellegzetesség azonban még csak a rosszhiszeműség lehetőség-feltételét alkotja, ahhoz azonban, hogy a rosszhiszeműség ténylegesen megvalósuljon még szükség van valamire, melyet Sartre hitként határoz meg. A rosszhiszeműség ennyiben Sartre szerint

„az igazság természetéről dönt. [...] A rosszhiszeműség [...] dönt saját igényei természetéről, kizárólag abban a követelményben rajzolódik ki, hogy *ne kérdezz sokat*, elégedj meg azzal is, ha nem vagy meggyőzve, saját döntését alkotja, hogy bizonytalan igazságokhoz kötődik.” (Sartre 2006: 108.)

A rosszhiszeműség tehát a kritikus gondolkodás, kérdés feladását, az önmagunkkal való szembeülés kikerülését is jelenti.

Sartre kiinduló kérdése úgy hangzott, hogy miként lehetséges az öncsalás úgy, hogy elutasítjuk a tudattalan feltételezését és ezzel összefüggésben a tudatot mint önmaga számára tökéletesen átlátható létezési módot tekintjük. Sartre válasza azon alapul, hogy a tudaton belül tételez alapvető különbséget, a transzcendencia és a fakticitás mozzanatát, azaz a szabadság, illetve a testi, idői, környezeti szituáltság tudatát. A tudat teljes transzparenciája szerinte nem akadályozza meg, hogy a fakticitásunkra, vagy éppen a szabadságunkra irányítsuk a figyelmünket, olyan beállítódásba manőverezzük magunkat, amely a fakticitás és a transzcendencia eredeti koordináltságát felbomlasztja, s ezáltal az egyik mozzanatnak biztosítson túlsúlyt a tudat aktuális állapotában. E rosszhiszemű beállítódás másik fontos jellemzője, hogy hitként működik, amely letiltja a kritikai gondolkodást, a szabad kérdést, hiszen e kérdés azonnal beláttatná a

rosszhiszemű emberrel, hogy hazudik önmagának. Egészében azt mondhatjuk, hogy Sartre szerint azért hazudhatunk önmagunknak, mert ugyan a tudatunk transzparens, ám a figyelmünket, gondolkodásunkat tartósan úgy irányíthatjuk, hogy bizonyos összefüggéseket, irányokat teljességgel száműzhetünk a belátott tudati mezőnkéből. Nincs tudattalan, csak éppen olyan területei is vannak tudatunknak, melyekre tartósan nem pillantunk, vagyis tartósan nem tudatosítunk.

E ponton érdemesnek tűnik a szóba került freudi tanokat is bekapcsolni a gondolatmenetünkbe; megpróbáljuk rekonstruálni a cenzúráról, felettes énről, lelkiismeretről szóló freudi elgondolásokat és azokat ütköztetjük a sarthe-i kritikával.

„A normális ember nemcsak sokkal erkölcstelenebb, mint ahogy hiszi, hanem sokkal erkölcsösebb is, mint ahogy tudja” – írja Freud egyik metapszichológiai írásában (GW 13: 281. sk., magyarul: 69.); e paradoxnak tűnő megfogalmazás jól visszatükrözi azt az ellentmondásos pozíciót, melyet a lelkiismeret és az azzal rendkívül szorosan összekapcsolódó felettes én (Überich) a freudi koncepcióban, szorosabban az úgynevezett lelki készülék topográfiai elrendezésében és a tudatos-tudattalan megkülönböztetés vonatkozásában betölt. Freud kijelentése arra utal, hogy a lelkiismeret bizonyos szempontból többet tud rólunk, mint mi magunk, más szempontból azonban olyanokat is tudni vél, melyek valótlannak bizonyulnak a freudi analízis fényében. A lelkiismeret a mindent megfigyelő bíró és cenzor szerepét játssza, emellett azonban működése – legalábbis részben – tudattalan, az én számára a normál mindennapi életben hozzáférhetetlen. A lelkiismeret paradox pozíciója nem véletlen, hanem a lelki struktúrában elfoglalt helyéből és a rá ruházott feladatokból következik.⁹

Freud a lelkiismeretet a felettes énnel szoros összefüggésben tárgyalja, sok helyütt szinte azonosítja azzal, másutt pedig – pontosítva mondandóját – a felettes én fontos funkciójaként, részeként mutatja be:

„Azt a különleges intézményt tehát, amit az énben először sikerült elkülönítenem, nevezhetném egyszerűen lelkiismeretnek, de jobb, ha óvatosan meghagyjuk ez intézmény önállóságát és feltesszük, hogy a lelkiismeret ennek egyik funkciója, és az ön-megfigyelés, mely a lelkiismeret bírói tevékenységének nélkülözhetetlen előfeltétele, egy másik [...] nevezzük mostantól fogva az énben jelenlevő intézményt *'felettes énnel'*.” (GW 15: 65. sk., magyarul: 68.)¹⁰

⁹ Láttuk, hogy Sartre a cenzort rosszhiszemű tudatként fogja föl, vagyis úgy véli, hogy a felette ént teljesen tudatosnak tekinti. Freud valójában más úton próbálja az öncsalásban részt vevő felettes én szerepét értelmezni, és a felettes ént részben tudattalannak tekinti.

¹⁰ „Ezt a hatóságot nevezzük felettes énnel, az ítélkező funkcióiról való élményünket pedig *lelkiismeretnek*.” (GW 17: 136., magyarul: 472.)

Freud a *Totem és tabu*ban is az önmegfigyelés és bírói működés összefüggésében definiálja a lelkiismeretet: „A lelkiismeret bizonyos bennünk meglévő vágygerjedelmek elutasításának belső észrevevése” (GW 9: 85., magyarul: 66.).

Freud a felettes énnel (lelkiismeretnek) a következő, meghatározó jegyeket tulajdonítja: önálló intézmény, bírói, kritikai hatóság, amely nem csupán a megvalósított tevékenységünkről, hanem vágyainkról, ösztönrezdülteinkről is ítéletet mond, e hatóság „figyeli az ént, utasításokat ad neki, ítélkezik fölötte, büntetésekkel fenyegeti” (GW 17: 136., magyarul: 472.), ezenfelül „cenzori tevékenységet fejt ki” (GW 14: 496., magyarul: 397.), amely megszabja, hogy melyek azok a vágyak, gondolatok, törekvések, amelyek megfelelnek a felettes énből lecsapódott normáknak és egyáltalán tudatosulhatnak az énből. A felettes én önálló szervezettségét, intézmény-jellegét az is erősíti, hogy a felettes én „az éntől független energiamennyiséggel rendelkezik” (GW 15: 66., magyarul: 69.).

Freud a felettes én genezisének leírásával próbálta meg értelmezni és egységes elméleti keretben összefogni e lelki instancia fent felsorolt alapvető funkcióit. A felettes én genezisének kulcsmozzanata a *belsővé tétel* és az *identifikáció*. A kisgyermek „tudvalevőleg amorális, nincsenek gátlásai gyönyörszerzésre törekvő rezdülteivel szemben.” (GW 15: 68., magyarul: 70.) E mintegy természeti állapotban leledző kisgyermeket elsősorban a szülők, továbbá a nevelők és más, a gyermek környezetében lévő személyek – a szeretetnyilvánítás és a büntetés eszközeivel – arra próbálják szoktatni, hogy az adott társadalomban elfogadott normákat tartsa be. A nevelődési, szoktatási folyamat során a *külső hatalmi tényezők* egyre inkább belsővé válnak, mintegy beépülnek az ifjú gyermeki lélek szerkezetébe: „a külső visszatartás belsővé válik, a szülői tekintély helyébe a felettes én lép, amely azután ugyanúgy figyeli, irányítja és fenyegeti az ént, mint előbb a szülők a gyermeket.” (GW 15: 68., magyarul: 71.)

A belsővé tétel meghatározó mozzanata az azonosulás (Identifizierung), melynek során a gyermek azonosul szüleivel, később nevelőivel. A felnőtt én és a felettes én kialakulása úgy megy végbe, hogy a gyermek mintegy bekebelezi az őt nevelő személyek énjének, felettes énjének fontos darabjait, azok a gyermek személyiségének részévé válnak.

„E folyamat alapja az úgynevezett azonosulás, amelyen az énnel egy idegen énnel való hasonlóságot értjük, minek következtében azután az első én bizonyos szempontból úgy viselkedik, mint a másik, utánozza azt, s bizonyos mértékben felveszi magába. Nem ok nélkül hasonlították össze az azonosulást az idegen személy orális, kannibalisztikus bekebelezésével.” (GW 15: 69., magyarul: 71. sk.)

A felettes én – Freud által bemutatott – genezise, az identifikáció folyamata magyarázatot kínál arra a kérdésre, hogy a felettes én miért éppen a fent fel-

sorolt vonásokkal rendelkezik. Az azonosulás ugyan nem olvasztotta be teljesen az énbe a szülők és nevelők vonásait, hanem ezek bizonyos mértékig elkülönülve, ám mégis az énnel azonosságot képezve jelennek meg a lélekben.¹¹ Ez az elkülönültség lehetőséget biztosít arra, hogy *a felettes én megfigyelőként reflexív viszonyba kerüljön az énnel*. A szülőből mint külső megfigyelőből belső megfigyelő válik, amely ráadásul tovább hordozza a szülő által képviselt értékeket, minek következtében *e belső megfigyelő egyben bírói és cenzori funkciót is vállal*, amely – a szülőhöz hasonlóan – adott esetben *utasításokat ad, ítélkezik és büntet*.¹²

E folyamat döntő eleme tehát az, hogy a felettes én önálló instanciává fejlődik, ám ez az elkülönültség és önállóság nem jelenti azt, hogy a felettes én ne lenne az illető személy identitásának konstituens eleme. Az azonosulás fogalma éppen arra utal, hogy a felettes én az önazonosság lényegi mozzanatát jelenti; a felettes én ugyanis többek között éppen azokat a normákat tartalmazza, melyekkel az illető személy azonosítja magát. A felettes én cenzori funkciója hangsúlyossá teszi az én és a felettes én összetartozását. A cenzor ugyanis éppen azt száműzi a tudatos énből, ami nem kompatibilis az általa elfogadott normativitással. Amint Freud hangsúlyozza is, az ént „a szintézisre, a lelki tartalmak és folyamatok összegzésére és egyöntetűvé tételére való törekvés” jellemzi. (GW 15: 82., magyarul: 85.) Az én tehát önmagával és a felettes énnel is egységre törekszik, persze ennek az egységnek a megteremtése a másik két tényező, a külvilág és az ősvilági erőteljes befolyása miatt egyáltalán nem egyszerű.

Freud a felettes én és a lelkiismeret bizonyos elemeinek tudattalan voltát is a felettes én genezisével hozza kapcsolatba. A felettes én kialakulásában kiemelten fontos szerepet játszik az úgynevezett Ödipusz komplexus, amely, mint jól ismert, egy korai szerelmi háromszög fellépéséből származik, amely a fiúgyermek, az anya és az apa között bontakozik ki. A konfliktus lényege az, hogy – fiúgyermek esetében – a fiú vetélytársat lát az apában és emiatt ambivalens érzésekkel viseltetik iránta: szereti mint apját, gyűlöli mint vetélytársát, továbbá fél is tőle, mint aki rendelkezik az ő jóléte és biztonsága fölött. Az apa

¹¹ Az önmagunknak való hazugság lehetősége szempontjából – úgy vélem – a freudi modellben kulcsszerepe van annak, hogy két én jellegű instancia működik a lélekben, a felettes én és az én, melyek együtt alkotják az azonosságunkat, mely a sartre-i felfogáshoz hasonlóan nem statikus jellegű, hanem dinamikájában folyamatosan tartalmazza a nem azonosság mozzanatait is.

¹² A felettes én tehát a sartre-i transzcendencia vonásait is magára ölti. Az ítélkezés értékelés, vagyis – Sartre fogalmiságával – öntúllépés: „az érték az ember által jön világra. Márpedig az értéknek éppen az a létértelme, hogy egy lét túllép saját létén: minden értékelő aktus kilép saját létéből valami felé.” (Sartre 2006: 137.)

által közvetített értékek, normák bensővé tétele ebben az ambivalens érzelmi szituációban történik. A bensővé tett normák és az apa jóindulatának elvesztésétől való félelem mind abba az irányba mutatnak, hogy a gyermek száműzze a tudatából azokat az érzéseket, melyeket az apa mint vetélytárs ellen érez. A felettes én cenzori funkciója lép működésbe és elfojtásra kerülnek azok az ösztönrezdületek, melyek az anya iránti szerelem és az apa elleni gyűlölet érzését szólaltatják meg. A kialakuló felettes én kiszorítja a tudatból ezeket az érzéseket, ám ezáltal ő is részben a tudattalan birodalmához tartozik: „a felettes én belemerül az ősvilágba, ösztön-énbe; mint az Ödipusz-komplexus öröksége intim összefüggésben van azzal” (GW 15: 85., magyarul: 87.).

A felettes én cenzori működése következtében az ösztöntörekvéseink egy része nem válhat tudatosná, azok ugyan jelen vannak a lelkiünkben és kifejtik a hatásukat, de mivel nem legitimek, nem egyeztethetők össze a felettes éniünk által képviselt normákkal, ezért a felettes én megtagadja tőlük a tudatosodás lehetőségét. Annak következtében, hogy a felettes én olyanokat is „tud” rólunk, amiket mi magunk nem tudunk, a felettes én nem tudatosult része olyan büntudat forrásává válhat, amely szintén tudattalan. A tudattalan büntudat sokszor igen erős lehet és komoly neurotikus panaszok forrásává válhat; ahogy Freud *Az ősvilág és az énben* fogalmaz:

„Elemzéseimben rájöttem, hogy vannak emberek, akiknek önkritikája és lelkiismerete [...] tudattalanok és mint ilyenek a legfontosabb hatásokat váltják ki [...]. Ez az új tapasztalat arra készítet, [...] hogy jobb kritikai belátásunk ellenére *tudattalan büntudatról* beszéljünk. [...] e tudattalan büntudatnak a neurózisok nagy számában ökonómiai döntő szerepe van és a legerősebb akadályokat gördíti a gyógyulás útjába.” (GW 13: 254., magyarul: 31.)

A tudattalan büntudatnak nem csupán az az oka, hogy a felettes én mint cenzor olyan ösztönrezdületekkel szembesül, melyek a lelkiismeret szerint bűnös természetűek, hanem az egyik alapösztön, az úgynevezett destruktív ösztön, vagy más néven halálösztön is szerepet játszhat a tudattalan büntudat kialakulásában. A destruktív ösztön ugyanis,¹³ ha nem talál külső tárgyat, amely segítségével az energiái levezetődnének, befelé fordul, öndestruktívóvá alakulhat át. Ekkor „aztán a felettes én munkába állásával tetemes mennyiségű agressziós ösztön rögződik az én belsejében és fejt ott ki önromboló hatást.” (GW 17: 72., magyarul: 416.) A tudattalan büntudat a befelé fordult destruktív ösztön energiáit felvéve kóros mértékben felerősödhet. Ezért Freud „a

¹³ A destruktív, vagy halálösztönt Freud az első világháború után vette fel az ösztön-tanába – lásd *Jenseits des Lustprinzips* című írását (GW 13: 3-69., v.ö. Jones 1983: 504. skk., Sulloway 1987: 393. skk.)

destrukciós ösztön kifelé fordulását” egyenesen „elengedhetetlenek” tartja „az egén életben maradásához” (uo.).

E ponton már megkísérelhetünk válaszolni a kérdésre: milyen koncepcionális okai vannak, hogy Freud részben tudattalannak tekinti a lelkiismeretet? Három fő okot lehet megemlíteni. 1.) Freud a lelkiismeretet egy önálló lelki instancia, a felettes én egyik alapfunkciójaként írja le. Az emberi identitás Freud által kidolgozott kétpólusú leírása¹⁴ alkalmat ad arra, hogy olyan lelki folyamatok is tudattalannak bizonyuljanak, mint a lelkiismeret. 2.) Az által, hogy Freud az egyik énpólusnak, a felettes énnel cenzori funkciót is tulajdonít, nem csak lehetségessé, hanem szükségessé is tette, hogy a lelkiismeretet részben tudattalanként ábrázolja. 3.) Freud a kétpólusú ént energetikailag az ősvalamihez, annak eredetileg tudattalan ösztönvilágához kapcsolta. Ezek az ösztönök, különösen a destrukciós ösztön tudattalan energiaforrásul szolgálhat a lelkiismeretfurdalásnak, büntudatnak.

1.) Freud a felettes ént, illetve a lelkiismeretet olyan lelki instanciaként ábrázolta, amely azonosulások sorozata révén jön létre és amely az én azonosságának mintegy kívülre helyezett őre és biztosítója. A felettes én működésének egyik döntő funkciója az én identitásának a fenntartása. Figyelemre méltó, hogy *Freud az én azonosságát éppen az én megosztottsága révén próbálja biztosítani*. Klinikai eredményei, tapasztalatai és előfeltevései alapján szükségesnek látja, hogy az énből működő reflexív viszonyt két pólus, sőt két bizonyos mértékig önálló szerveződési centrum közötti viszonyként mutassa be. Az én azonosságát egy második, önálló energiaforrással és saját értékelési móddal rendelkező én is biztosítja.

A felettes én önálló instanciaként való felfogása több szempontból is érthető. Ahhoz, hogy értékelhessük a bennünk lejátszódó folyamatokat, érzéseket, mindenképpen szükségünk van egy olyan *kiépített pozícióra*, amely *rálátást biztosít* a lelki rezdülleteink, gondolataink, döntéseink egészére. Nem véletlen, hogy Husserl is egyenesen énhasadárról beszélt, amikor a fenomenológiai redukció révén a reflexió feltételeit megpróbálta létrehozni. Továbbá a társadalom által közvetített normákat – még abban az esetben is, ha azokat elfogadtuk – célszerűnek tűnik külön, önálló mozzanatnak tekinteni, hiszen ezek általános érvényűségként adottak számunkra és ezért más szinten kell hogy megjelenjenek, mint azok a lelki dolgok, melyekre vonatkoznak. A hierarchikus rétegzettség a normák létéhez hozzátartozik.

Az önreflexió és az általánosozóhoz való viszony önálló instanciaként való értelmezése nem csupán az önazonosság dinamikus felfogásához járul hozzá,

¹⁴ Az én és a felettes én freudi megkülönböztetését véleményem szerint csak úgy lehet plauzibilisen értelmezni, ha mindkettőt viszonylag önálló éncentrumnak tekintjük.

hanem abban is szerepet játszik, hogy a freudi koncepcióban a felettes én és a lelkiismeret bizonyos elemei tudattalanok lesznek.¹⁵ A felettes ének tulajdonított cenzori funkció elképzelhetetlen e lelki instancia önállóságának tételezése nélkül. A destrukciós ösztönök befelé fordulásához is szükségesnek látszik a felettes én szerepe, amely eleve egy külső *hatalom* belsővé tételével alakult ki.

2.) A cenzori funkció már eleve tartalmazza a nem tudás mozzanatát. Ha egy országban cenzúra működik, akkor annak tevékenysége – részben legalábbis – szükségszerűen titokban kell hogy maradjon. Ha ugyanis nyilvánosságra kerülne, hogy mit cenzúráztak, akkor a cenzúra értelmét vesztené. Magáról a cenzori tevékenységről sokaknak lehet tudomásuk, de a cenzúrázott anyag mibenlétét csak a cenzorok és megbízóik ismerhetik. Hasonlóképpen a lélekben végbemenő cenzúrának is tudattalannak kell maradnia – a cenzúrázott lelki tartalmakat illetően mindenképpen.

A lélekben végrehajtott cenzúra az én identitásának erősítését szolgálja: azokat az emlékeket, korábbi döntéseket, érzéseket, ösztönrezdületeket szorítja ki a tudatunkból, melyek *ellentmondanak az önazonosságunknak*. A cenzúra a felettes én és az én kapcsolatát védi, megakadályozza, hogy feloldhatatlan feszültségek lépjenek fel a bekebelezett és elfogadott normáink és a tudatos lelki tartalmaink között. A cenzúrát gyakorló felettes ének mintegy két arca van, egyiket a tudatos én felé fordítja és az úgynevezett „magasabb szempontokat”, szép elveket, az önképünk idealisztikus és az általánossal összekapcsolódó szempontjait jeleníti meg. A másik arca viszont a tudattalan tartományok felé tekint, és azt fürkészi szigorúan, hogy nem veszélyezteti-e egy tudatosuló lelki tartalom az én és a felettes én közötti békét.¹⁶

3.) A cenzori funkcióval igencsak ellentétesek azok – a destrukciós ösztön befelé fordulásával kapcsolatos – folyamatok, melyek a lelkiismeret kóros megerősödéséhez és a tudattalan büntudat kialakulásához vezetnek. A felettes

¹⁵ Az öncsalás lehetséges magyarázatát Freudnál a tudattalan felettes én adja, ennyiben Sartre kritikája, amennyiben a cenzort áttetsző, rosszhiszemű tudatként írja le célt téveszt.

¹⁶ Freud modellje valójában nincs akkora távolságban a sarre-itól, mint ahogy azt maga Sartre ábrázolja. Sartre pozitív elmélete az önmagunknak való hazugságról azon alapul, hogy képesek vagyunk pl. a transzcendenciánktól eltekinteni, s létünket magunk számára pusztá fakticitásként bemutatni. A módszeres eltekintés valmitől és a kritikus gondolkodás kikapcsolása meglepően közel van ahhoz, ahogy Freud írja le a felettes énünk működését: a felettes én is eltekint bizonyos lelki tartalmaktól, hogy fenntarthasson egy hazugságot, pl. hogy nincsenek bizonyos indulataink a szüleinkkel szemben, stb. Mindkét esetben létrejön egy lelki, tudati konstelláció, amely bizonyos lelki, tudati tartalmak elkerülésén alapul, s amelyet a kritikai gondolkodás, illetve analízis veszélyeztet, mely a konstellációban rejlő hazugságot kérdéseivel, kutatásaival leleplezheti.

én mint cenzor ugyanis éppen az ént védi az ősvalami felől érkező káros behatolásoktól, az ősvalami egyik alapösztone, a destrukciós ösztön viszont éppen ezt a véderőművet foglalja el és fordítja az én ellen azokat az eszközöket, melyekkel éppen ezen ösztönök ellen kellene védekeznie. Szinte paradox helyzet áll így elő, hiszen a destrukciós ösztönt eredetileg éppen a felettes én tartja kordában és akadályozza meg hogy gátlástalanul kifelé irányítsuk. Ha ez túl jól sikerül, akkor ugyanezek az ösztönök mintegy hátba támadják szegény cenzort, aki aztán fojtogatni kezdi védencét, az ént.

E paradoxont, ha jól látom, Freud úgy próbálja föloldani, hogy a felettes én és a lelkiismeret kialakulásának kezdeti, még képlékeny viszonyai közé teszi a bűntudat kóros növekedésének eredetét. Az éppen kialakuló felettes én az energiáit valószínűleg a szülők elleni agresszióból nyeri és ez az ösztönlevezetési út aztán a későbbiekben is rendelkezésre áll (v.ö. GW 15: 116. sk., magyarul: 121. sk.). Magyarul: azt az energiát használja a felettes én a kialakulásakor, melynek kordában tartása később a feladata lesz.

Most már könnyen érthető az előadás elején idézett Freud-mondat. „A normális ember nem csak sokkal erkölcsstelenebb, mint ahogy hiszi, hanem sokkal erkölcsösebb is, mint ahogy tudja.” A mondat első fele a felettes én cenzori működésére utal, amely az erkölcsstelennek számító gondolatainkat, törekvéseinket gondosan kicenzúrázza a tudatos énünkből. A második rész viszont az öndestrukció jelenségére hívja fel a figyelmet, amikor a felettes én oktalanul gyötör bennünket, mert a destrukciós ösztönünk nem talált más irányú levezést. Ami közös a két esetben, az éppen az *öncsalás* mozzanata.

Miként lehetséges öncsalás? E kérdésre Sartre Freud-kritikájának, továbbá a két gondolkodó idevágó gondolatainak elemzésével kíséreltünk meg választ találni. Összefoglalóan azt mondhatjuk, hogy három olyan mozzanatot találunk, melyek magyarázatot jelenthetnek az öncsalás jelenségére: 1.) a tudattalan szférája, mint olyan törekvések, impulzusok kiindulópontja, melyek nem válnak számunkra a cselekvéseink során tudatossá: nem tudunk róluk, mégis motívumként jelen vannak a cselekedeteinkben; 2.) több lelki, tudati intézmény, szerveződési centrum egyidejű működése, melyek együtt működtetik az önazonosságuk dinamikáját; 3.) a kritikai gondolkodás hiánya.

1.) *A tudattalan*. Sartre Freud-kritikájának egyik legfontosabb eleme éppen a tudattalanra vonatkozik, a fenomenológus szerint ugyanis a tudattalan fából vaskarika, a tudat létmódja szerint tud önmagáról, ezért soha nem lehet tudattalan. A rosszhiszeműség magyarázata során azonban Sartre mégis arra a jelenségre támaszkodik, amely során a fakticitás és a transzcendencia között lavírozva módszeresen elkerüljük, hogy szembesüljünk önmagunkkal. Az eltekintés,

kikerülés viszont mégis csak azt jelenti, hogy – még ha tökéletesen átlátható is a tudat – bizonyos összefüggések *tartósan nem tudatosodnak*. A rosszhiszemű ember tehát úgy képes beállítódását fenntartani, hogy bizonyos összefüggéseket *nem tudatosít*. A különbség Freud és Sartre között a tudattalan megítélése tekintetében sokkal kisebb, mint ahogy azt Sartre ábrázolja.

2.) *Több szerveződési centrum*. Freud koncepciójának kulcseleme, hogy több énszerű szerveződési centrumot tételez fel, melyek együttesen felelősek a személy önazonosságáért, bár a felettes én és az én nem azonosítható minden további nélkül egymással, inkább úgy fogalmazhatnánk, hogy kettejük dinamikus viszonyában konstituálódik az illető személy önazonossága. Sartre esetében a hangsúly áthelyeződés negatív értelemben azt jelenti, hogy valamitől eltekint a rosszhiszemű személy, ám pozitív értelemben ez azt jelenti, hogy olyan „metastabil” [...] pszichikai struktúrának” (Sartre 2006: 87.) a kialakulásáról beszélhetünk, amely szerveződése éppen a felsorolt pólusokhoz¹⁷ való viszonyulás mentén történik. A több szerveződési centrum eszerint Sartre rosszhiszeműség-értelmezésében is kulcsszerepet játszik.

3.) *Kritikai gondolkodás hiánya*. Mint láttuk, Sartre nagy hangsúlyt helyez erre a mozzanatra, a rosszhiszeműség szerinte hit, amely csak azért lehetséges, mert a rosszhiszemű személy nem hajlandó következetesen és kritikus módon átgondolni a magatartásmódjait: „a rosszhiszeműség nem tartja be az igazság normáit és kritériumait, ellentétben a jóhiszeműség kritikai gondolkodásával.” (Sartre 2006: 108.) Freud szerint pedig a terápiás tevékenységben kell kritikát alkalmazni azokkal az öncsaló, elfojtó mozzanatokkal szemben, melyek a páciens önismeretét eltorzítják és a betegségéhez hozzájárulnak. „A meggyengült én megerősítését önismeretének növelésével kezdjük. [...] Ebben a helyzetben először is bevonjuk ezt a meggyengült ént a tisztán intellektuális természetű értelmezési munkába, [...]. S amikor egyidejűleg felkutatjuk a tudattalanjából benyomult tartalmakat és törekvéseket, rámutatunk eredetükre és így lehetővé tesszük kritikájukat, akkor ezzel helyreállítjuk az én felbomlott rendjét.” (GW 17: 103. skk., magyarul: 444. skk.)¹⁸

¹⁷ Sartre nem csak a fakticitást és a transzcendenciát tekinti ilyen struktúráképző pólusoknak. „A ’transzcendencia-fakticitás ezen metastabil fogalma azonban, ha a rosszhiszeműség egyik alapeszközének is tekinthető, nem az egyetlen a maga nemében. Az emberi valóság egy másik kettősségét is használni fogjuk [...]. Bármelyik magatartásmóddal kétféle nézőpontot vehetek fel, az enyémet és a másikét. Márpedig ugyanaz a magatartásmód az egyik és a másik esetben nem ugyanabban a struktúrában jelenik meg.” (Sartre 2006: 96.)

¹⁸ Freud pszichoanalitikus módszere persze sokkal összetettebb annál, mint hogy csak a tudattalan hatások eredetének kritikai bemutatásából állna, ehhez a kérdéshez lásd Szummer 1993.

IRODALOM

- BIEMEL, WALTER *Sartre*, Rowohlt, Hamburg, 1964.
- OLAY CSABA, ULLMANN TAMÁS *Kontinentális filozófia a XX. században*. L'Harmattan, Budapest, 2011.
- FREUD, SIGMUND *Totem und Tabu, Gesammelte Werke 9*, Fischer Verlag, 1999, magyarul: *Totem és tabu*, Göncöl Kiadó, Budapest, ford.: Pártos Zoltán (röv.: **GW 9**).
- FREUD, SIGMUND *Jenseits des Lustprinzips. Massenpsychologie und Ich-Analyse. Das Ich und das Es, Gesammelte Werke 13*, Fischer Verlag, 1999, magyarul: *A halálösztön és az életösztönök*, Múzsák Közművelődési Kiadó, Budapest, 1991, ford.: Kovács Vilma. *Az őszalami és az én*, Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1991, ford.: Hollós István és Dukas Géza (röv.: **GW 13**).
- FREUD, SIGMUND *Werke aus dem Jahre 1925-1931, Gesammelte Werke 14*, Fischer Verlag, 1999, magyarul: „Rossz közérzet a kultúrában” in: *Esszék*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1982, 327-405. o., ford.: Linczényi Adorján (röv.: **GW 14**).
- FREUD, SIGMUND *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Gesammelte Werke 15*, Fischer Verlag, 1999, magyarul: *A lélekelemzés legújabb eredményei*, Könyvjelző Kiadó, Nyíregyháza, 1993, ford.: Lengyel József (röv.: **GW 15**).
- FREUD, SIGMUND *Schriften aus dem Nachlass 1892-1938, Gesammelte Werke 17*, Fischer Verlag, 1999, magyarul: „A pszichoanalízis foglalatosa” in: *Esszék*, Gondolat Kiadó, Budapest, 1982, 407-474., ford.: V. Binét Ágnes, (röv.: **GW 17**).
- HEIDEGGER, MARTIN *Wegmarken*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, magyarul: *Útjelzők*, Osiris, Budapest, 2003, (ford.: Ábrahám Zoltán, Bacsó Béla, Czeglédi András, Kocziszky Éva, Korcsog Balázs, Pongrácz Tibor, Tózsér Endre, Vajda Károly, Vajda Mihály) (röv.: **WGM**).
- HEIDEGGER, MARTIN *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz*, Hrsg. von K. Held, Klostermann, Frankfurt am Main, 1978 (röv.: **GA 26**).
- JONES, ERNEST *Sigmund Freud élete és munkássága*, Európa, Budapest, 1983 (ford.: Félix Pál).
- SARTRE, JEAN-PAUL *A lét és a semmi*, L'Harmattan, Budapest, 2006 (ford.: Seregi Tamás).
- SARTRE, JEAN-PAUL „Egy emóció-elmélet vázlata”, in: *Módszer, történelem, egyén*, Gondolat, Budapest, 1976, (ford.: Nagy Géza), 25-93.
- SULLOWAY, FRANK J. *Freud a lélek biológusa*, Gondolat, Budapest, 1987 (ford.: Síklaki István).
- SZUMMER CSABA *Freud nyelvjátéka*, Cserépfalvi – MTA Pszichológiai Intézete, Budapest, 1993.

INTERJÚ

**„Akárhogy alakul is a világunk,
álmodni mindig fogunk”**

Heller Ágnes és Weiss János beszélgetése

WEISS JÁNOS ➤ *Nagyon érdekes és vastag könyvet írtál az álomról; nem követtem ugyan az álom filozófiájáról szóló nemzetközi irodalmat, de valószínűleg el lehet mondani, hogy a nemzetközi irodalomban sem született az elmúlt években ilyen terjedelmű és mélységű könyv az álomról. Ugyanakkor, ha a Te életművedből indulunk ki, akkor azt kell mondanunk, hogy a könyved meglepetést keltett. Azt szeretném tehát kérdezni, hogy miként fordult az érdeklődésed az álom felé, illetve milyen összefüggésben áll ez a könyv más műveiddel? A könyv egy helyén (163.o.) A mindennapi élet című műved kapcsán ezt mondog: „Ami ebből a könyvből hiányzott [...] az a tudattalan világa volt. Erről a világról, az álomban manifesztálódó világról ebben a könyvben sem esett szó. És később sem nagyon. Az intuícióról igen, a tudatalattiról is, főleg a komikum kapcsán, de sosem néztem szembe közvetlenül ezzel a világgal.” Mármint az álom világvál. Szóval, hogyan jutottál el ehhez a világhoz?*

HELLER ÁGNES ➤ Nagyon nehéz erre a kérdésre válaszolni, mert mindig azt hiszem, hogy nem én találom meg a témát, hanem a téma talál meg engem, ha egyáltalán van olyan, hogy téma. Egyszer az emberben felszöklik valami, elkezd rajta gondolkodni, elejti, aztán megint gondolkodik, megint elejti, és egyszer csak eljön a pillanat, amikor azt mondja magának, ezt meg kell csinálnom, végig kell gondolnom. A múltkoriban kezembe akadt – más okoknál fogva – az 1997-es naplóm, amelyben nagy meglepetésemre azt a bejegyzést találtam, hogy kellene valamit írni az álomról. Hát ennek már tizenöt éve lassanként, tehát úgy van az ember ezzel, hogy valamin elkezd

* A beszélgetés tárgya: Heller Ágnes, *Az álom filozófiája* című könyve, Múlt és Jövő Kiadó 2011. A beszélgetésre Pécssett, a Művészetek és Irodalom Házában került sor, 2012. május 14-én. A hangfelvétel leírásáért és első értelmezéséért Soóky Krisztinának mondok köszönetet: W.J.

gondolkozni, és aztán elfelejti, más dolgok kerülnek előtérbe. Ez olyan, mintha valakinek volt egy szerelme, azt elfeledte, aztán volt egy második, majd egy harmadik, és végül visszaemlékszik az elsőre. Hát körülbelül így vagyok ezzel a könyvvel. Nem tudok tehát a kérdésre igazán becsületesen a válaszolni.

WJ > *Azért könnyen nem szeretnék lemondani a kérdésről. Gondolkodtam rajta, hogy mihez lehetne kapcsolni ezt a könyvet, hogy honnan lehetett volna sejteni, hogy téged ez a téma érdekel. Az egyik lehetséges kiindulópont a Trauma című könyved, amely egy pár éve jelent meg, és amely azt hiszem négy tanulmányt tartalmaz. Ott volt először olyan érzésem, hogy pszichológiai témák kezdenek el foglalkoztatni. Egy másik gondolatom volt Az érzelmek elmélete című műved, ahol érdekes módon az első rész az ugyanúgy „az érzelmek fenomenológiája” címet viseli, mint ahogy a mostani könyved „az álom fenomenológiája” című résszel kezdődik. És végül kontextusként lehetne használni az etikai-morálfilozófiai műveidet is. Amiknek ez könyv – különösen a Személyiségetikának – egyfajta meghosszabbítása. Szóval, találtam bizonyos kötődéseket, de egyikből kiindulva sem mertem volna fogadni arra, hogy ez fog következni.*

HÁ > Mondok neked egy negyediket, a komédiáról szóló könyvemet; ugyan a komédiáról írok, de egy külön fejezet szól a viccről is. Mármost, a viccről Freud is írt egy könyvet. Freud szerint a tudatalattinak három manifesztációja van: az álom, a „mellé-cselekvés”, a „mellé-gondolás”, vagyis az elvétés: elfelejtek valamit, elvesztek valamit, ezt nevezi ő a mindennapi élet pszichopatológiájának. A harmadik pedig a vicc. Mind a háromról írt egy-egy külön könyvet, írt az álomról egy nagy könyvet, a viccről is írt egy könyvet, és a mindennapi élet pszichopatológiájáról is. Tehát a viccről már írtam, a traumáról is, ezek is ennek a témának a megközelítései. Az érdekelt, ami a tudatalattiban történik, aminek a manifesztációja a vicc és a trauma stb. Különben itt vannak viccek az álomban, például kiderül, hogy az álomban nagyon sok vicc van. Miután a viccről már írtam, úgy gondoltam, hogy az álomban megjelenő vicceket is meg kellene nézнем.

WJ > *Azt hiszem azzal kellene kezdenünk a beszélgetést, amiről te is írsz a könyvedben, hogy az álom valamiért kiszorult az újkori filozófia főáramából, illetve ebben nem kapott helyet. Descartes-tól, a Meditationes de prima philosophiától kezdve az álom úgy jelenik meg, mint amely félreviszi a megismerést, és mivel semmi másra nem törekszünk csak a biztos megismerésre, ezért az álom valami olyasmi, amit le kell győznünk, amin felül kell emelkednünk, mert csak*

így lehetséges a tudományos gondolkodás. Azt szeretném tehát kérdezni, hogy Te hogy látod az álom szerepét az újkori gondolkodásban?

HÁ ➤ Ez egy nagyon érdekes tétel; itt van a Descartes nevű filozófusunk, aki kijelenti, hogy a képzelőerőnek semmi szerepe sincs a megismerésben, azt ki is lehetne iktatni. De ugyanez a Descartes a saját úgynevezett „nagy álmára” hivatkozik. Leírja az álmát, és azt mondja róla, hogy ez döbbsentette rá arra, hogy a filozófiában milyen irányba kell haladnia. Tehát egyrészt azt mondja, hogy az álmoknak, a képzelőerőnek semmi jelentősége nincs, másrészt pedig azt, hogy ő azért tudott az igazság felé fordulni, mert egy álom adta neki az instrukciókat. Ez egy furcsa kettősség. Sok racionalista filozófus életében az álom nagyon nagy szerepet játszott; és érdekes módon a nem-racionalista filozófusok esetében az álom sokszor kisebb szerepet kap.

WJ ➤ *A könyv szerkezete akár klasszikusnak is nevezhető. Van egy elméleti része és van egy esettanulmányokból álló része, amit én inkább gyakorlati résznek neveznék. Persze korábban is használsz nagyon konkrét eseteket és konkrét álmokat, de itt magukról a konkrét esetekről beszélsz. Szóval, van egy elméleti és van egy gyakorlati része; én arra gondoltam, hogy az utóbbit átengedném a privát olvasásnak, és mi most inkább az elméleti részből beszélgetnénk. Az elméleti rész két fejezetből épül fel: az első „az álom fenomenológiája”, a második „az álom hermeneutikája” címet viseli. Nemrég volt Pécsen egy konferencia, amit a pszichológusok szerveztek erről a könyvről, és ott az a benyomáson alakult ki, hogy a könyv egyik legjelentősebb teljesítményének az álom fenomenológiai leírást tekinted.*

HÁ ➤ Nos, mindenki álmodik. De miből áll az ember álma? Többnyire képeket látunk, képek sorozatát, és néha hangok szólnak hozzánk, beszélünk és hozzánk beszélnek. Amikor fölébredünk, csak úgy tudunk az álmunkra emlékezni, hogy elmeséljük magunknak. Tehát képekből csinálunk egy sztorit, vagyis egy elbeszélést. Elmondjuk magunknak, hogy mit láttunk. Ezzel lényegében lefordítjuk a képeket a mondatok nyelvére. Azután ezt írásba foglaljuk, vagy nem foglaljuk írásba, majd jön valaki más, vagy akár mi magunk, és azt mondja: megmondom mit jelent az álmod. Mert mindig azt feltételezzük, hogy az álom mond nekünk valamit, hogy jelentése és jelentősége van. Ez a kettősség lényegében – amióta van írott kultúra – végigkísér bennünket. Ezért beszéltem a *Bibliáról* is; mert jól tudjuk, hogy a *Bibliában* József álma, a fáraó álma és Nebukadnezár álma milyen hatalmas szerepet kap. És akkor József megfejt a fáraó álmát, Dániel megfejt Nebukadnezár álmát. Vagy gondoljunk arra, hogy Julius Caesar álma a római

történelemben, Nagy Sándor álma a hellén történelemben milyen nagy szerepet játszott. Az mindig fontos volt, hogy egy király vagy egy hadvezér mit álmodik. Ennek jelentősége volt, nemcsak a királyra vagy a hadvezérre nézve, hanem az egész népre nézve. Sőt, ha a törzsfőnök álmodik, azt is elmondja, és a törzsben megpróbálják értelmezni az álmot, mert a törzs szempontjából van jelentősége. A különbség a mítoszok és őseink között csak abban áll, hogy Freud demokratizálta az álmot. Freud óta minden ember álma fontos, de csak a saját maga számára. Az illető elmegy az analitikushoz, vagy elmeséli a szomszédjának, szeretné megtudni, mit jelent az álma, mi a jelentősége az élete számára. A másik pedig megpróbálja megfejteni, értelmet adni neki, rájönni arra, hogy mit jelent az, hogy az illető ezt és ezt álmolta. Tegnap találkoztam valakivel egy társaságban, aki ezt mondta nekem: képzeld, mit álmoltam, azt álmoltam, hogy kicsi darabokra szétszabdaltak, és minden darab én voltam. Mondd meg, mit jelenthet ez. Mondom neki, nem tudom mit jelent, nem vagyok álmofejtő, de nagyon érdekes álom, ha még egyszer hasonlót álmodsz, akkor mondd el, mert akkor esetleg már többet tudok mondani. Mindenkinek van olyan álma, amelyben feldarabolják. Tehát minden álom álmelbeszélés; mi a másik álmát elbeszélésből ismerjük meg, egy álmelbeszélésből. Az álomnak mindig három eleme van: a kép és a szöveg, az elbeszélés és az álmofejtés. A különbség a modernek és a régiek között abban áll, hogy a régiek szilárdan hitték: az álomban egy rejtvény van feladva. Az istenek vagy az Isten, az ördög vagy az angyal egy rejtvényt ad fel, és ennek a rejtvénynek a megoldását kell megkeresnünk. És minden rejtvénynek egy és csakis egy megoldása van: vagy megtaláljuk ezt vagy nem. Ezért vannak a történetek így előadva: a fáraó elmeséli az álmát, egymás után jönnek az álmofejtők, egyik sem fejt meg helyesen, mindegyiket kivégezteti, míg József végül helyesen fejt meg. Minden álmofejtésnek ez volt a régi receptje: az álom rossz megfejtése az álmofejtő fejébe kerül. Tehát az álomnak volt egy igaz megfejtése. A modern világban ennek helyébe a hermeneutika lép. Nem hisszük, hogy az álomban valaki egy rejtvényt adott fel nekünk, nem hisszük azt, hogy az álmot Isten, istenek, a sátán, valaki küldte ránk, és azt meg kellene fejtenünk. Az álmot különböző módokon értelmezhetjük, nem fogjuk lenyisszantani annak a fejét, aki más értelmezést ad egy álomnak. Most még egy dolgot szeretnék elmondani, talán arra is kíváncsiak lennének, hogy mit csinál az álom velünk. Az álomban semmi nem érvényes, ami az ébrenlétben érvényes. Nem érvényesül az azonosság elve. Tudjuk, hogy az ébrenlétben ha ez egy asztal, akkor egy asztal, ha ez egy óra, akkor egy óra, ha meg egy üveg víz, akkor az. Az álomban ilyen nincs, ez az asztal órává változik, az óra könyvvé változik, a könyv emberré változik, a nő férfivá, a férfi gyermekké változik, az egyik templomtorony a másikká alakul át, az egyik város a másikká stb. Tehát nincs

identitás-elv, és ezért az ellentmondás elve sem lehet érvényes. Nem igaz, hogy A nem lehet nem-A. Persze, hogy lehet: egy férfi lehet nő, egy nő lehet gyermek, egy asztal lehet pipa, minden-minden. Éppúgy, mint a kép esetében. Ennek következtében a logika sem lehet érvényes: nincs különbség lehetőség és valóság között, nincs különbség valószínűség és bizonyosság között, nincs különbség szükségszerűség és véletlen között. Nincsenek különbségek. Nincs különbség hipotézis és állítás között, mindezek eltűnnek. Mindazt, amit álmodunk, az álom-én tapasztalja; nem gondoljuk az álomban, hogy jaj de érdekes, amit álmodunk, ezt a kérdést fel sem vethetjük. És végül nincs idő és tér az álomban, mert az álomban beszélgetünk a holtakkal, mintha élnének, pedig már harminc vagy akár háromszáz éve meghaltak, megjelenhetnek különféle holtak szellemei, amelyek mind jelenvalók. Az álomban csak az abszolút jelen van, tulajdonképpen nincs is idő. Persze miközben álmodunk, számunkra van idő, mert ha azt álmodjuk, hogy repültünk, leestünk a földre stb., közben esetleg megmozdítjuk a lábunkat, jobb vagy baloldalra fordulunk, de hát ennek különösebb jelentősége nincs. Folytatnám, de inkább térjünk vissza a kérdésekhez.

WJ ► Szeretném, ha folytatnád, mert van itt egy nagyon érdekes oldalági gondolat, amivel kapcsolatban nagyon kíváncsi lennék a véleményedre. Azt mondtad ugye, hogy mivel az álomban nincsen idő, ezért az álomban nincsen unalom sem, ami nagyon érdekes gondolat. Ezzel azt akarod mondani, hogy az álmok az álmodó számára mindig izgalmasak, vagy azt akarod mondani, hogy mivel az álomban nincs idő, ezért nem tudjuk értelmezni az unalom fogalmát?

HÁ ► Kétféle énünk van: azt mondom, „én azt álmodtam, hogy én ...”. Amikor ezt mondom, akkor az az én, akiről mondok valamit, nem ugyanaz, mint aki álmodta, az ugyanis az álom-én. Az álom-én nem álmodik, ezért nem is unatkozhat. Nagyon kevés érzelme van az álom-énnek: izgalom, izgatottság, szorongás, öröm, gyönyör, de mondjuk a gyász érzését már nem ismeri. Az álom-én nem érzékeli az érzelmi finomságokat úgy, mint a tudatos én. Csak nagyon egyszerű érzelmei vannak, és ami nagyon furcsa: az érzelmek és az álomtartalom között semmiféle kapcsolat sem mutatható ki. Tehát valakit kivégeznek, de álmában se nem fél, se nem aggódik, se fájdalmat nem érez. Valami mégis történik vele, hirtelen elkezd szorongani. Tehát voltaképpen csak nagyon kevés álom-érzelem van, és az álom-tartalom és az álom-érzelmek nem okvetlen fedik egymást. Ez számunkra nagyon furcsa lehet, de az álomfejtőknek ez maga a paradicsom. Az álomfejtők abból indulnak ki, hogy mi az, amit ki-ki érzett, amikor ezt és ezt álmodta. Imádnak ebből kiindulni. De itt szeretném megjegyezni, hogy én mindig az

úgynevezett manifeszt álomról beszélek, vagyis arról az álomról, amit ténylegesen álmodunk.

WJ ➤ *Ehhez kapcsolódva azt akarom megkérdezni, hogy helytállóan tartaná-e azt a tételt – bár erről nem írsz közvetlenül –, hogy az álomban ezeknek az izgalmi folyamatoknak nincs csúcspontjuk. Szóval nem unatkozunk, de csúcspontok sincsenek; a csúcspont előtt általában felébredünk. Egy másik vonatkozásban írsz arról, hogy jellemző módon az álomban nincsenek elélezések.*

HÁ ➤ A csúcspont csak egy esetben nincs meg, tudniillik a szexuális elékezés esetében, valószínűleg azért, mert erre az ingerre a férfiak fölébrednek. Tehát egyértelmű, hogy ez nincs meg az álomban. Bármi erotikus álma lehet az embernek, abban a pillanatban, amikor a csúcspontra ér, akkor felébred, tehát azt nem álmodja meg. Különben a csúcspontnak nem is nagyon van értelme az álom esetében, mert az álomnak nincs kezdete és vége. Ez egy olyan történet, ami nem kezdődik az elején, nem mondhatjuk, hogy hol volt, hol nem volt, volt egyszer egy ember, hanem egyszer csak látunk egy képet, amire következik a többi, szinte vég nélkül. Különben abból, hogy az álomban nincs idő, egy nagyon furcsa dolog is következik: tudniillik az, hogy az álmot kétféleképpen lehet értelmezni. *Egyrészt* a modern ember számára – ahogy Freud is értelmezte – a korai, gyermekkori traumák térnek vissza az álomban. Tehát gyermekkorban átéltünk valamit, amit nem tudtunk fogalmilag megérteni, megragadni, és ezek a meg nem ragadott, meg nem emésztett, de igen erős tapasztalatok jelennek meg újra az álmokban. *Másrészt* a hagyományos kultúrákban az álom egy jóslat; az álomban derül ki, hogy valakivel mi fog történni a jövőben. A régi álomfejtők többnyire nem a múltat kutatták, hanem a jövőről beszéltek. Van különben egy regény, *A fehér hotel* (D.M. Thomas), ami éppen e két értelmezés ütköztetéséről szól. A regény főszereplője egy nő, akinek van egy ismétlődő álma és ezzel az álmával elmegy Freudhoz, aki a szokott módon megfejti az álmát, hogy ez tudniillik valamilyen gyermekkori erotikus tapasztalat következménye. Később a nőt Babij Jarban gyilkolják meg, és a kivégzése előtti pillanatokban ugyanazt látja, mint amit az álmában látott. Tehát most tessék megfejteni: az álom arról szól, ami velünk volt, vagy ami velünk lesz? Erre a kérdésre végső soron nem lehet válaszolni, mert az álomban nincs idő (tehát jelen, múlt és jövő), vagyis minden az abszolút jelenben történik.

WJ ➤ *Ehhez kapcsolódva azt szeretném kérdezni, hogy az álom szerinted valamiképpen vonatkozik-e tapasztalatra, vagy arra az időre (korra) amiben*

élünk? Mondhatjuk-e, hogy a különböző korok emberei különbözőképpen álmodnak-e, vagy pedig inkább úgy van, hogy az álom bizonyos archetípussal, ősi motívumokkal dolgozik? Olyan motívumokra gondolok, mint az üldözés, a menekülés, a kivégzés, a zuhanás stb. Tehát vannak-e ilyen archetípusok, vagy pedig azt lehet mondani, hogy a modern ember, az Auschwitz utáni ember álmai igenis mások, mint amilyenek a középkori ember álmai voltak?

HÁ ➤ Az álom anyaga a tudatos tapasztalatból szűrődik le a tudattalanba. Tehát az álom anyaga mindig a tudatos tapasztalatból, a kulturális tapasztalatból, a kulturális hiedelmekből, a kulturális tényezőkből, az ember személyes tapasztalataiból gyűlik össze. Ezért van az, amit Maimonidész már panaszkodva mondott: ma Isten már senkihez sem szól. Míg régen, még messze Krisztus előtt, Isten szólt az emberekhez, addig ma már az emberek többsége nem álmodik arról, hogy Isten megszólította, de néha-néha ez is előfordul. Bár, ha valaki sokszor mondja, hogy Isten álmában megszólította, akkor azt előbb-utóbb elmeegógyintézetbe fogják zárni, ahelyett hogy álomfejtőhöz küldenék. Úgyhogy valóban más világban élünk. De a német álmodók például mindig Goethéről álmodnak (Goethe mindig ott van az álmokban), a franciák pedig Napóleonnól természetesen, tehát mindig arról, aki az éber kulturális világban jelentős szerepet játszik. Walter Benjamin például segítette Goethét abban, hogy járni tudjon, Goethe rá támaszkodott álmában. Ezért a bibliai álmok anyaga teljesen más, mint a mostani álmok anyaga. Mások beszélnek hozzánk, mások a tapasztalataink, és ezt a tudat leszűri. Kérdés, hogy a tudattalan mit csinál vele. A tudattalan egyrészt más logikát ad neki, amennyiben össze-vissza forgatja. Ebben a forgatásban mond az álmodónak valamit, amit az éberem nem tudott felfedezni; erre a későbbiekben még visszatérek. De most inkább a másik kérdéstről beszélnék, az archetípusokról. Vannak-e archetípusok, és ha igen, mik azok? Azt állítják, hogy a vertikális dimenzió minden korszak álmaiban nagy szerepet játszott. Általában fölszállunk, lezuhanunk. Ez nem időbeli kérdés, régen ugye madarak voltunk, majd volt a repülő szőnyeg, most repülőgépen vagyunk, de mindig lezuhanunk. És mindig mászunk fölfelé, egy lajtorján, egy kötélben vagy egy csigalépcsőn. Tehát mászunk fölfelé és zuhanunk lefelé, mondjuk ez egy archetípus. Ilyen archetípus a menekülés is. Az, hogy mitől menekülünk (az oroszoktól, az államvédelmi hatóságtól, a rendőrségtől, vagy a feleségünkötől, férjünkötől), az teljes mértékben a történelmi vagy egyéni tapasztalatokból adódik. Az álmokban, amiket megnéztem és elemeztem, mindig voltaképpen konkrét menekülésekről volt szó. (Például az Adornóék általában a nácik elől menekültek, az adós a hitelezők elől menekült stb.) Tehát archetípus nagyon kevés van, valószínűleg csak erről a kettőről beszélhetünk.

WJ ➤ *Talán van még egy archetípus, de nem tudom egyetértés-e ezzel: a kapcsolatfelvétel, a kapcsolatba kerülés motívuma. Különbözőképpen álmodjuk azt, hogy nem sikerül a fölvennünk kapcsolatot: manapság nem veszik föl a mobiltelefont, húsz évvel ezelőtt azt álmodtuk, hogy nem érkezik meg a levél, negyven éve azt álmodtuk, hogy ott állunk a vasútállomáson és nem jön meg a vonat. Még régebben talán azt álmodták az emberek, hogy bemennek egy üres házba és nincs ott a kedvesük.*

HÁ ➤ *Talán igazad van abban, hogy ez is egy archetípus; de az a bajom vele, hogy a pszichológusok erről nem beszélnek és a régi álom-elbeszélésekben sincs ennek nyoma, ami nem jelenti azt, hogy nem volt ilyen álom abban az időben, csakhogy nem maradt fenn ennek dokumentuma, és így nehéz róla beszélni. A modern álomnak megvannak az erre vonatkozó dokumentumai: valaki kapott egy levelet, de miközben olvassa, eltűnnek a betűk, és már csak a fehér papír látható. Vagy például a telefon cseng és senki sincs a vonalban, vagy nem tudom használni a mobiltelefont, nem tudom mit kell tárcsázni, félretárcsázok – ezek mind kapcsolat felvételi problémák. Körülbelül másfél évszázadra visszamenőleg (de talán még Heinéig is visszamehetünk) találkozhatunk ilyen álmokkal, de arra már következtetnünk kellene, hogy ez egy tipikus álom. Mindenesetre nincs módom erről beszélni a régi álmok vonatkozásában, mert nem maradt fenn anyag.*

WJ ➤ *Javaslom, hogy térjünk át a könyv második részére, amelyben az álom hermeneutikájáról írsz. Ezen belül az első fejezet Freuddal foglalkozik; most erről szeretnélek egy kicsit kérdezgetni. Már említetted, hogy Freud legnagyobb érdemének azt tekinted (ami általában hiányzik a Freudról szóló irodalomból), hogy ő volt az álom demokratizálója. De ezen túlmenően azt hiszem, több ponton is vitatkozol Freuddal, és tulajdonképpen az egész könyv a freudi koncepcióra adott válasznak is tekinthető. Ha az álomról vagy az álomról szóló beszéd-ről hallunk, mindannyiunknak azonnal eszébe jut, hogy Freud 1900-ban megírta az Álomfejtés című könyvét, és ezzel együtt az álomról szóló beszéd valamennyire egy szaktudomány kompetenciájába került. Te nagyon hangsúlyosan törekszel arra, hogy az álomról filozófiailag beszélj, és visszalépj a szaktudományossá válás elé. A pszichológia tárgya hagyományosan a filozófia területe volt; és ez az a bölcseleti diszciplína, amely legutoljára szakadt ki a filozófiából, azt szokták mondani, hogy úgy 1910 körül. Nekem a könyved azért is nagyon szimpatikus, mert látok benne egy olyan kísérletet, amely a filozófia kompetenciájának rehabilitálására törekszik. A könyv elején írod is, hogy az elemzéseid a filozófia és nem a pszichoanalízis körébe tartoznak. De most azt akarom kérdezni, hogy egy filozófiai megközelítésben szerinted melyek a freudi koncepció*

legproblematisabb pontjai. Én a könyv olvasása közben egy párat összeírtam magamnak. Az első a tudatalattinak az ösztön-énnel való azonosítása, szerinted ez megengedhetetlen redukció. A második – amit szépen és több eseten keresztül megmutatsz – a szimbólumelmélet problematikusága. Freud szinte az összes szimbólumot, nagyon sematikusán, szexuális vonatkozásokkal ruházta föl. Nála minden szexuális szimbólum: a kígyótól a kagylón át a házig; ezek nagyon leszűkített értelmezések, mert például a kígyó egy nagyon sok értelmű szimbólum lehet. A harmadik pedig Freudnak az a híres tétele, hogy végső soron minden álom vágyteljesülés. Szóval, én ezeket hámoztam ki a szövegből ...

HÁ ➤ Először is a nagy freudi felfedezésről beszélnék, tudniillik arról, hogy az álmot kapcsolatba hozza a tudattalannal. Nagyon sokan beszéltek a tudattalanról a filozófiában, sokan beszéltek az álomról is, de az, hogy az álom a tudattalan kifejeződése, manifesztációja, ez Freud felfedezése volt. Azonkívül az elején már beszéltem róla, hogy Freud a viccet kapcsolatba hozza az elvétéssel mint afféle pszichopatológiával; amikor elfelejtünk, elvesztünk valamit, akkor is a tudattalan manifesztációjáról van szó. Freud ezt a három dolgot hozta kapcsolatba egymással. Akkor most visszatérnék az előbbi kérdésre: ha nem tudjuk elolvasni a levelet, ha nem tudjuk használni a telefont, az mind-mind az elvétel kategóriájába tartozik. Ez mind a pszichopatológiába tartozik, elfelejtetek valamit, otthagytam valamit; és azt ugye mindig meg lehet kérdezni, hogy miért felejtettem el, miért hagytam ott. Ezek a mozzanatok az álmon keresztül összefüggésbe hozhatók a mindennapi élet pszichopatológiájával éppúgy, ahogy a viccek. Ez egy nagyon jelentős felfedezés volt. A probléma a Freuddal kettős. Az első probléma az, amit a szimbólumokról mond. Egyébként minden álmoskönyv szimbólum-könyv. Egyet s mást már a görög álmoskönyvekből is ismerünk; már Foucault is utalt rá, hogy ezek állandóan jelentést próbálnak adni annak, amit álunkban láttunk. Tehát mintha egy nyelvet fordítanának le egy másik nyelvre. Krúdynam is van egy álmoskönyve, talán ismerik, ő is lefordította a szimbólumokat, megpróbálta megadni, hogy melyik mit jelent. Freud itt nagyon tradicionális volt, egyszerűen vette a szimbólumokat és hozzájuk rendelt egy jelentést. Nála persze ez egészen mást jelent, mint a régiéknél, hiszen minden szimbólumnak szexuális vonatkozást tulajdonított. A ház nőt jelent, a kulcs a férfi nemi szervét jelenti, a lefordításnak itt más a mechanizmusa, mint a régi álmoskönyvekben, de ugyanúgy van egy szimbólum, aminek megfelel egy megfejtés. Én elvetem az egész ilyenfajta szimbólum-értelmezést, legyen szó Freudról, vagy bárki másról. Nem hiszem, hogy egy szimbólum minden embernél, minden álomban és minden helyzetben ugyanazt jelenthetné. Mert a szimbólumnak is megvan a kapcsolata a tudatos, kulturális és személyes

élményekkel. Az én példám az volt, hogy Freud szerint, aki kulcsról álmodik, az a férfi nemi szervéről álmodik, a középkorban viszont a kulcsról álmódó a Mennyország kulcsáról álmodott, ennyire más volt a szimbólumrendszer. Vagy például a ház, egyesek szerint lelket jelent, mások szerint a nőt jelenti. A kérdés az, ki álmodja, és mit álmodik a házban, mi van abban a házban, milyen a belső tagoltsága, vannak-e bútorok a házban stb. Ettől függ az értelmezés; tehát akkor tudom az álom szimbólumrendszerét értelmezni, ha legalább az álmódó embert jól ismerem. Ismerem a kultúráját, a szociális körülményeit, a személyes érdeklődését; ha valóban ismerem az embert, akkor jobban meg tudom érteni, hogy az ő esetében egy adott szimbólum mit jelent. Vagyis azt állítom, hogy nem lehet általános szimbólum-fordításokat adni. A másik kritikus pont a freudi koncepcióban a manifeszt és a látens álom megkülönböztetése. Amit mindannyian álmodunk az a manifeszt álom, el tudjuk mondani, le tudjuk jegyezni, hogy ez az, amit álmodtunk. De Freud számára ez nem érdekes, számára ez csak egy kiindulópont, mert azt mondja, hogy a manifeszt álom nem mondja meg nekünk, hogy voltaképpen mit álmodtunk, el kell jutnunk egy látens álomhoz, vagyis egy olyan vágyhoz, amely a manifeszt álom mögött húzódik meg. Minden álom Freud szerint vágykielégítés, vágyteljesítés. Ez szerintem egy elhibázott koncepció; csak a nappali álom, az álmodozás vágyteljesítő, az álom maga nem az. Tehát az értelmezőnek abból kell kiindulnia, amit valaki tényleg álmodott, és szabad asszociációk végtelen sorozatában kell eljutnia a látens álomhoz. És ennek az álomnak általában már semmi köze sincs a tényleges álomhoz. Én ezt a koncepciót visszautasítom, de még a mai freudiánusok sem nagyon fogadják el. Jung persze ezt azonnal elutasította, a daseinanalitikusok sem fogadták el, tehát ez egy erősen problematikus elmélet, nemcsak az én szempontomból, hanem a pszichológusok szempontjából is. Habár én filozófiai szempontból tartom elfogadhatatlannak.

WJ ► *Azt lehetne mondani – és tulajdonképpen te is mondd a könyvben –, hogy már Freud is nehézségekbe ütközött a vágyteljesülés igazolásakor, merthogy be kellett vezetnie a paradox vágyteljesülés fogalmát. Amikor például valaki álmában egy szeretett embert öl meg, akkor az hogyan nevezhető vágyteljesülésnek? Ekkor olyan magyarázatok következtek, hogy ez egy indirekt vágyteljesülés, de ezzel együtt a koncepció parttalanra válik.*

HÁ ► Freudot már a saját korában is kritizálták azzal, hogy az álom de facto nem vágyteljesülés. És erre azt válaszolta, hogy ezt közvetve lehet értelmezni, mondjuk, ha borzalmat álmodok, akkor fölébredek, és akkor jól érzem magam, hogy a borzalom nem volt igaz, és ennyiben vágyteljesítés. De más

megoldásokat is javasolt ..., mindegy. Ez az elmélet nem stimmel, ezt nem lehet kimagyarázni. Egy biztos, a nappali álom, az álmodozás minden további nélkül vágyteljesítésnek nevezhető. Méghozzá olyan vágyteljesítés, amely többnyire kompenzatórikus. Tehát ha valakit elhagyott a barátnője, akkor azt álmodja, hogy térden állva fog visszatérni hozzá és sírva fog könyörögni, hogy fogadja vissza. Ha valaki nem tanult semmit, akkor arról fog álmodozni, hogy jelesre vizsgázott, és a tanár rettenetesen megdicsérte, hogy milyen zseniális. Tehát a kompenzáló vágyteljesítés nagyon erős a nappali álmokban (az álmodozásban), de nem az álomban. Az álom nagyon gyakran az élet kontrasztja, nagyon gyakran kérdéseket tesz fel, ironizálja az életet, viccet csinál a legszeretettebb elfoglaltságainkból, tehát egyáltalán nem vágyteljesítés. Néha-néha persze vágyteljesítő álmok is fellépnek, de ezt nem lehet általánosítani.

WJ ➤ *Szeretnék egy közbevetett kérdést feltenni: ha megnézzük a régi kultúrák álmait és álom-értelmezéseit, akkor azt mondhatjuk, hogy azoknak mindig volt egy utópikus tartalmuk. Mindig arról van szó, hogy ha valamit az álomnak megfelelően teszünk, akkor jobb emberek leszünk, akkor megtaláljuk önmagunkat, akkor eleget teszünk egy bizonyos rendeltetésnek. Azt hiszem, hogy Freud azzal a gondolattal, hogy az álom vágyteljesülés, tulajdonképpen ezt az utópiát akarja újrafogalmazni. Látom, hogy ezt túlfeszíti, de alapjában véve mégis úgy gondolom, hogy az álom utópikus tartalmát akarja újrafogalmazni. Az álom és az utópia viszonyáról nem beszélsz, sokkal szívesebben beszélsz az álmodozás és az utópia viszonyáról. Szóval, azt szeretném kérdezni, hogy látsz-e az álomban egy utópikus tartalmat.*

HÁ ➤ Az utópia mindig tudatos, az utópiák a tudat szintjén fogalmazódnak meg. Tehát az utópia a vágyálom egy formája, a vágyálom egy kollektivista formája, hiszen nem csak arra vágyhatunk, hogy letegyük a vizsgát, hanem arra is, hogy minden ember boldog legyen, mindenkinek legyen mit ennie stb. Gyakran álmodozunk arról, hogy mi vagyunk a világ királya, és minden embernek biztosítjuk a betevő falatot, vagy kitalálunk valamit, amitől mindenki boldog lesz, vége lesz az elidegenedésnek, a Mennyi leszáll a Földre. Ezek utópiák, de az utópiák az éber álmodozásból jönnek létre. Az álom kegyetlenebb, mint az éber álmodozás, az álom figyelmeztet valamire, azt mondja, tessék végre odafigyelni. Nekem kedvenc példám erre Bergmannak az a filmje, ami magyarul *A nap vége* címmel ment a mozikban, és az eredeti címe: *Erdei számócák (Smultronstället, 1957)*. Talán emlékeznek erre a filmre; nos, a film arról szól, hogy van egy öreg professzor (Isak Borg), aki egyedül lakik egy lakásban és kizárólag a tudományának él. Van egy házvezetőnője,

akit mondhatnám természetes bútordarabnak tekint, nem is veszi észre, hogy egy emberi lény. Ez a professzor egyszer egy álmot lát: az álmában jön egy halottaskocsi, amelyből kiesik egy koporsó. Odamegy a koporsóhoz, kinyitja a fedelét, és a koporsóban fekvő halott ő maga. Ez megrendíti. Másnap megint lát egy álmot, akkor már nincs halottas kocsi, hanem kimegy a temetőbe, és a temetőben lát egy koporsót. Felnyitja a koporsó fedelét, és megint csak ő maga fekszik benne. Ez még jobban megrendíti. Érzi az álom akar neki valamit mondani, de nem tudja mit. Megváltoztatja a tervét, nem a repülővel megy el a konferenciára Stockholmba, hanem autóval, és magával viszi a menyét is. Útközben fiatalokkal találkozik, akikkel hosszas beszélgetésbe elegyedik, és az út végén rájön arra, hogy elfelejtett szeretni és most tanulja újra a szeretést. Ekkor jön rá az álom értelmére: az álom azt akarta neki mondani, hogy aki nem tud szeretni, az halott. Így a saját útjával megfejtje a maga álmát. Vagyis az álom valami olyasmit mond nekünk, amit nem tudunk. Az utópiát mindig tudatosan alakítjuk ki, azon gondolkozunk. Az álom azt mondja nekünk, figyelj már ide te bolond, mutatok neked valamit, amit te a tudatos gondolataiddal sose tudnál megragadni. Ezért az álom funkciója egészen más, mint az álmodozásé vagy az utópiáé.

WJ ► *Mivel lassan lejár az időnk, még egy nagyon fontos dologra szeretnék rákérdezni, ami a könyvben centrális helyen áll, és tulajdonképpen újra és újra előjön. Már a kérdés is elég nehezen megfejtendő, és még nehezebb válaszolni rá. Szóval, Derrida nyomán veted föl azt a kérdést, hogy felelősek vagyunk-e az álmainkért. Ha az álomban a tudatalatti nyilvánul meg, akkor azt sejtethetjük, hogy a tudatalattinkért csak annyiban vagyunk felelősek, amennyiben azt alakítani tudjuk. De ezt nem nagyon alakíthatjuk. És ha az álmainkban archetípusok szerepelnek, akkor azokért már végképp nem tudunk felelősséget vállalni. Így csak az anyag marad, ami a mindennapi életünkből adódik. Azt szeretném tehát kérdezni, hogy szerinted hogyan lehet értelmesen föltenni és megválaszolni az álmokra vonatkozó felelősség kérdését?*

HÁ ► Nietzsche veti fel ezt a kérdést a *Virradat* című könyvében, azt állítva, hogy az álmaink mi magunk vagyunk. Semmik sem vagyunk annyira, mint az álmaink. Hogy lehetne nem felelősséget vállalni az álmainkért, ha azok mi magunk vagyunk? Mármost Nietzsche-nak szerintem igaza van, mi vagyunk a saját álmaink. A más álmát nem tudjuk álmodni, mindenki a saját álmát álmodja, és többnyire a saját álmát sem álmodja kétszer. Még az ismétlés sem pontos, minden álmot egyszer álmodunk, és csak mi álmodjuk az álmunkat. Erről egy viccet is el tudnék mondani. Egy asszony ezt mondja a férjének: te borzalmas alak vagy, azt álmodtam, hogy megerőszakoltál. Erre a férfi: ezt te

álmodtad, nem én. Vagyis az álom személyes, ebben Nietzsche-nek igaza van. Ennyiben mi vagyunk az álmaink; de felelősek vagyunk-e értük? Azaz akarhatjuk-e azt, amit álmodunk? Hát próbáljuk meg, de nem fog sikerülni. Még azt sem tudom előidézni, hogy most jó vagy szép álmot lássak. Még ha el is megyek azokra a helyekre, ahol állítólag mindenki boldog álmot lát, az sem fogja garantálni, hogy szép vagy jó álmom lesz, vagy hogy valaha is meg fog valósulni az álmom. Emlékszem, gyermekkoromban meg kellett számolni a sarkokat, és ha a szoba sarkait megszámoztuk, akkor – az ígéret szerint – teljesülni fog az álomunk. Hülyeség az egész, mert minden szobának ugyanannyi sarka van. A lényeg az, hogy akarhatunk valamit, de az nem fog beteljesülni. Az álom-én (tehát az az én, amely az álomban tapasztal) nem szokott akarni, mert az akarási összefüggést teremt a szándék és a szándék következményei között. De ha nincs kauzalitás, nincs okság az álomban, akkor nem lehet összefüggés aközött amit akarok és az akaratom következménye között. Tehát kimondhatjuk: az álomban nincs akarat. Hogy lehet akkor azt mondani, hogy az álmaink teljesen mi vagyunk és felelősséget kéne vállalnunk értük? Hiszen akaratlagosság és szándékosság nélkül igazából felelősségről sem beszélhetünk. Én erre a könyvben egy olyan választ fogalmazok meg, amely Goethéből indul ki. Goethe egy helyen azt mondja, hogy harminc év fölött mindenki felelős az arcáért. Ez nagyon furcsa, mi az, hogy felelősek vagyunk az arcunkért? Az arcunkat egy genetikai kóddal kapjuk, mi az, hogy harminc fölött felelősek vagyunk az adottságainkért? De Goethe azt mondja, hogy minden festő igazolja, hogy harminc fölött az arcon kifejeződik a karakter. Az ember jelleme megjelenik az arcán, ezt a portréfestészet megannyi alkotása alátámasztja. Ha puttót festenek, az jellegtelen, még az alvó Vénusznak sem látni a jellemét, csak azt hogy szép. De ha portrét festenek, akkor mondjuk egy pápa egész karaktere rajta van az arcán. Ennyiben az arc harminc év felett tényleg kifejezi a karaktert, és így felelősek vagyunk az arcunkért, és ezzel együtt az álmainkért is. Mert harminc év fölött az álmainkban lényegében a karakterünk fejeződik ki. Annyiban, hogy az álom egésze, ismétlődése hozzátartozik ahhoz az emberhez, aki álmodik. És most szeretnék néhány szót szólni Adorno álmaidról. Milyen vicces álmok ezek, az ember, aki egész életében csak komolykodott, az álmaiban folyton tréfál. Adorno leírta az álmait; Jung szerint az álmok kompenzálnak, tehát ha valaki egész életében komoly volt, akkor az álmai viccesek lesznek. Az álom helyreállíthatja a személyiség egyensúlyát; Adorno esetében ez a magyarázat bevált.

WJ ➤ *Adornóhoz szeretnék fűzni egy rövid megjegyzést, ha már itt kötöttél ki. Szeretném felidézni az 1945. július 14-i álmát, amelyben egy kivégzési jelenetet*

ír le. „Hogy az áldozatok fasiszták vagy antifasiszták voltak-e, az nem lett világos. Mindenesetre egy csapat meztelen atlétikus fiatalembert láttam magam előtt, akik úgy néztek ki, mintha a saját szobraik lettek volna [...]. A kivégzés az önkiszolgálás elvét követte. Mindenki odament a guillotine automatához, anélkül, hogy valamilyen rend felismerhető lett volna.” (Traumprotokolle, Suhrkamp 2005. 43.) Szóval, közvetlenül a háború befejezése után vagyunk, és minden motívum jelen van, de mégis minden teljesen összekeveredik. – Egy kis mellékes kérdésként szeretném fölvetni, hogy szerinted ez a könyved hogy viszonyul Lukácshoz és a lukácsi örökséghez? Lukács mindig nagyon csúnyán beszélt a Freudról, az álomról meg pláne nem akart tudomást venni. A könyvben kétszer említéd Lukácsot, egyszer a Heideggerről szólva, egyszer viszont egy érdekesebb összefüggésben: miközben Lukács elutasította Freudot és az álomtematikát, a munka leírásánál az okozatiság és a teleologikusság kombinálásakor mintha a freudi álomelemzést venné át.

HÁ ➤ Lukács elég erőteljesen visszautasította a Freudot, és tökéletesen félreértette. Tudniillik szerinte itt egy mechanikus kauzalitási viszony áll fenn. Tehát mintha Freud azt mondta volna, hogy van egy ok, a szexualitás és van egy okozat, mégpedig az álom. Freud ezt soha nem mondta, de elég sokan értelmezték őt ilyen értelemben. Mindenesetre Freud Lukács általi elutasításának van egy erősen freudista magyarázata is. Ha arra gondolunk, hogy Lukácsnak milyen viszonya volt a családjához, az anyjához, az apjához meg a bátyjához, akkor az egy pszichoanalitikus kincsesbányának tűnik. Olyan komplexusos gyermekkorra volt, hogy az szinte természetesen magára vonja egy analitikus érdeklődését. Úgy hogy nagyon kíváncsi lettem volna az álmaira. De az álmait nem írta le, és nem is foglalkozott velük, nem is beszélt róluk. Mindenesetre, amikor a halála előtt egy fél évvel lepakolta az egész íróasztalát, semmi sem maradt rajta, csak egy könyvcsomag: Freud összes művei. Ez maradt ott az íróasztalán, tessék megfejtetni.

WJ ➤ Most az utolsó kérdésemet szeretném föltenni, amely inkább egyfajta kitekintésként szolgál. Én talán azt mondtam volna, hogy Nietzsche és a 20. század húszas-harmincas évei között bekövetkezett egy döntő változás az álom vagy az álom-értelmezés tekintetében. A Zarathustrában „A jövődómondó” című fejezetben tulajdonképpen még egy hagyományos álomleírással találkozunk: „ – és láttam, hogy hatalmas szomorúság telepedett az emberekre. A legjobbak megcsömörlöttek műveiktől. – Tan terjedt szerteszét, és nyomában hit futott: »Minden üres, minden mindegy, minden volt már!« – És ezt visszahangozta minden domboldal: »Minden üres, minden mindegy, minden volt már!« [...]. – Minden munka hiába, borunk méregre vált, szemmelverés

szikkasztotta sárgára földjeinket és szívünket. [...] – Ilyes beszédet hallott Zarathustra egy jövendőmondó szájából; és jövendölése utat talált szívéhez, és átváltoztatta. [...] – Szívében illetéknéppen megszorodván ment útjára Zarathustra; és három napon át nem vett magához ételt, sem italt, nem lelt nyugodalmat, és felhagyott a beszéddel is. Végül pedig mélységes álomba zuhant.” Miután felébredt így szólt a tanítványaihoz: „Halljátok, barátaim, micsoda álmot láttam, és segítetek nekem értelmét megfejteni! [...] – Álomban minden életről lemondtam. Éjjeliőrnek és temetőcsősznek szegődtem amoda, magányos fellegvárába a halálnak. [...] – Voltak kulcsaim, a legrozsdásabbak minden kulcs között; és sikerült kinyitnom velük a kapuk legnyikorgóbbikát. – Keserű-gonosz rikoltással futott végig a hosszú folyosókon a hang. – Így telt, így vánszorgott nékem az idő, ha ugyan volt még: mit tudom én! Ámde megtörtént végül, amitől felriadtam.” És végül az egyik tanítványa (a legkedvesebb tanítványa így fejtette meg az álmot: „Életed maga fejt meg nekünk álmodat, ó Zarathustra! – Hát nem te magad vagy-e a sivító szélvész, mely feltépi a halál várainak kapuját?” (Így szólott Zarathustra, Osiris 2004. 165-167.) Az álom itt átlép egy világot, segít átlépni egy világon, és ugyanakkor a Te terminusodat használva, „főálom”. Az álom karaktere és értelmezése teljesen más lesz Walter Benjamin Egyirányú utca című művében. Ebben a könyvben (amely 1928-ban jelent meg) nagyon sokat olvashatunk különböző álmokról, de ezek már nem az ember rendeltetésére vonatkoznak, már nem beszélhetünk „főálomról”. Az álmok ugyanolyan képek, mint amiket a modern nagyvárosi világban szerzünk, ugyanolyan benyomások, pillanatképek, pillanatfelvételek: a modern nagyvárosi ember benyomásai ugyanolyanok, mint az álmokképek. A modern nagyvárosi élet így a tudatalatti szintjére nivellálódik, és az egész álom tematikának így létrejön egy társadalmi aspektusa. A daseinanalízis helyett talán Walter Benjamin felé lehetett volna venni az utolsó kanyart. Mit gondolsz erről az ötletéről?

HÁ ➤ Érdekes. A Nietzsche kérdés fontos, és nemcsak azért, amit mondtál. Ez egy stilizált álom, itt nem álmodik senki. De ugyanakkor a régi álmok típusához tartozik, Zarathustra álmodik, aminek jelentősége van, egy tanítvány álmának nincs jelentősége. Ő, a nagy Zarathustra álmodja mindezt, és ezt irodalmi formában fogalmazza meg. Walter Benjaminsnak ehhez valóban semmi köze sincs, nála már egy modern emberről van szó. Benjamin megfordítja a képletet, nem azt mondja, hogy álmában látott olyan képeket, mint a városképek, hanem a városképek olyanok, mint az álmokképek. Itt lényegében a probléma az, hogy nyelvre majdnem lefordíthatatlanok. Vagyis ha lefordítjuk a nyelvre, akkor nem kapjuk meg azt, amit a városban látunk. Ez voltaképpen egy olyan hasonlat, amely nem is annyira az álomról szól, mint inkább két percepció összehasonlításáról. Az egyik oldalon áll az

álomban látott képek összefüggéstelen sorozata, a másikon pedig a városkép impresszióinak összefüggéstelensége. Ez mint hasonlat nagyon érdekes, és ugyanakkor jól ismert: ha valaki elmegy egy múzeumba, lát egy festményt, a festményt jól megnézi, de amikor a barátjának el akarja mondani, hogy mit látott, nem tudja pontosan leírni azt. Ugyanez a helyzet az álomképpel és a városképpel, amiről Walter Benjamin beszélt. Nagyon érdekes, hogy Benjamin is megpróbálkozott egy álomelmélet kidolgozásával. – Egy dolgot még szeretnék elmondani: a könyvem ugye két részből áll, és most csak az elsőt beszéltük meg. A második rész három esettanulmányt tartalmaz: álmok és látomások a *Bibliában*, álmok és látomások Shakespeare-nél és az álomprotokoll. Ezt most csak azért említem meg, mert az első részben kizárólag álmokról beszélek, nem beszélek látomásokról. A látomásoknak kicsit más a szerepük, mint az álmoknak. A látomások csak a második részben szerepelnek, de hát ez túlságosan messzire vezetne. Így is már nagyon sok filozófiával terheltük a tisztelt közönséget.

MŰHELY

***A jelen pillanat. Felpörgött idő és terápiás jelen
a posztmodern kultúrában*****Vermes Katalin**A téma körvonalazása*

A fenomenológiai és a pszichoanalitikus szemléletnek van egy közös iránya, törekvése: mindkettő a szubjektív tapasztalás eredeti rétegét kutatja, azt az érzékeny határvidéket, ahol a tapasztalat képződik, vagy ahol a tudat motiválva van. E célból mindkettő sajátos redukciót hajt végre: zárójelbe teszi az értelemrögzítéseket, tárgyítételezéseket, előzetes értelmezéseket.

A redukció célja azonban különbözik. A filozófiai, fenomenológiai redukció célja megvizsgálni, hogyan konstituálódnak a tudat tárgyai: a külső tárgyi világ csakúgy, mint önnön szubjektivitásának sajátos struktúrája. Nem a lelki élet személyes mozgatórugóihoz kíván eljutni, hanem a lelki élet és a világ-tapasztalat formálódásának mélyebb forrásaihoz.

A különféle pszichoanalitikus iskolák is a tudatot motiváló, eredeti, reflektálatlan tartományt szeretnék elérni, de mint a személyes lelki működés forrásvidékét. Feltételezik, hogy ennek az eredeti rétegnek az elérése, érintődése teszi lehetővé a terápia sikerét.

Mindkét szemléletmód számára nagy jelentőséggel bír az a kérdés, hogy vajon mi van a tudat mögött, a tapasztalás legmélyén. Talán a transzcendentális szubjektivitás? Az észlelés? A Másik? Az eredeti tárgykapcsolat? Netán a test? Az ösztön?

A pszichoanalízis története felől nézve viszonylag új módon válaszolja meg a kérdést D.N. Stern *A jelen pillanat. Mikroanalízis a pszichoterápiában* című, angolul 2004-ben megjelent könyvében, ahol a „jelen pillanatok” kivételes jelentőségét hangsúlyozza. Stern szerint a „jelen pillanat” az a prereflexív tartomány, amely a tudatot állandóan motiválja. Az itt és most tapasztalat átélése, kibontása, megosztása a terápia legértékesebb elemévé válhat, a jelenben zajló események mikroelemzése a pszichodinamikus terápiás módszerek megújulásához vezethet (Stern, 2009).

* A szöveg első változata a Pszichoterápiás Hétvége nyitó plenáris előadásaként hangzott el 2010. november 12-én, Siófokon.

Jelen lenni – első pillantásra ez a legegyszerűbb dolog a világon, nem igényel különleges képesítést, sőt, többnyire képesítés nélkül megy a legjobban. Már a gyerekek és a macskák is kiválóan értenek hozzá. Mégis, ez az oly egyszerű dolog célként, nehezen elérhető feladatként artikulálódik korunk embere számára. A „jelen pillanat” nemcsak a pszichoterápiában kezd különleges hangsúlyt kapni; a „carpe diem” jelszava mintha különleges értékterminussá vált volna a mai kultúrában. A nagy narratívák, értelmezések iránti mély bizalmatlanságban a posztmodern, improvizatív művészet azt kutatja: tudunk-e jelen lenni igazán? Egyáltalán mit jelent jelen lenni? A gyanú filozófiái után (Ricoeur, 1987) a posztmodern széttöredezés után a logosz, az értelem keresése mintha visszakényszerülne, visszacsúszna legegységesebb forrásaihoz. Mintha olyan korban élnénk, amikor már nem a jelentés, az értelmezés által hozzáférhetővé váló értelem elérése a fő feladat; ami ma problémává válik az *a jelenlét maga*.

Amikor a pszichoanalízis és a posztmodern művészet rákérdez a jelen pillanatra, az átélt idő igazi természetére, olyan kérdést tesz fel, amely a filozófiai gondolkodás szíve-lelke. Hérakleitosztól Husserlig, Szent Ágostontól Kantig, Bergsontól Heideggerig, Lévinasig számos filozófus gondolta úgy, hogy az időiség, a változó jelen eleven magja a szellemnek, a szubjektivitásnak, s az időtapasztalat a legmélyebb problémája a filozófiának.

Ebben az írásban először felvázolom az eleven jelen filozófiai, fenomenológiai problémáját. Utána összefoglalom a jelen pillanatra – a fenomenológiával összefüggő – sterna értelmezését.

Ezt követően kultúraelméleti kitérőt teszek. A jelen pillanat terápiás kitágításának gondolata egy olyan posztmodern kultúrában bukkant fel, amelynek lényegi jellemzője a gyorsulás. Az utóbbi időben megjelent kultúraelméleti munkák a gyorsulás, s az ezzel paradox módon együtt járó időhiány problémáira hívják fel a figyelmet. Annak ellenére, hogy nap mint nap születnek új időkímélő és gyorsító technológiák, a rendelkezésünkre álló idő mégis mind kevesebb és töredezettebb, az átélés pillanatai egyre rövidebbek: ezt nevezi Eriksen „a pillanat zsarnokságának” (Eriksen, 2009).

A fentiekből adódik a kérdés: vajon a jelen pillanat átélésének fontossá válása a pszichoterápiában miképp függ össze a gyorsulás kulturális kontextusával? Hogyan hat a lélekre, ha maga a jelen átélése válik akadályozottá a kultúrában? Végül a jelen pillanat kérdését megvizsgálom a csoportterápiák, s a prereflexív jelenléttel kiemelten dolgozó mozgás- és táncterápia szempontjából.

Jelen írás sok területet kapcsol egybe: fenomenológiai filozófia, pszichoanalízis, kultúraelmélet, terápiás gyakorlat. Célja nem annyira egy-egy résztermében való elmélyülés, inkább a „jelen pillanat” avagy „eleven jelen” körbejárása, körkörös megismerése különböző diszciplínák felől. E módszer gyengéje, hogy egyik megközelítésben sem tud annyira elmélyedni, amennyire

ezt a téma gazdagsága hívná. Ugyanakkor a jelenség többdimenziós megközelítése illusztrálhatja annak diszciplínákon túlmutató jelentőségét.

A szubjektív idő filozófiai forrásvidéke

Több mint másfél ezer évvel ezelőtt Szent Ágoston megvilágító elemzés tárgyává tette az idő tudatát, rákérdezve az időtapasztalat eredeti természetére: „Tehát mi az idő? Ha senki nem kérdezi tőlem, akkor tudom. Ha azonban kérdezőnek kell megmagyaráznom, akkor nem tudom” (Augustinus, 1987, 358-59).

Első pillantásra úgy tűnik, az idő valami olyan dolog, ami múlt, jelen és jövő dimenzióiból áll össze. De ha megnézzük közelebbről, mi is a múlt? Azt látjuk, hogy a múlt valami, ami már nincs, nem létezik. A jövő az, ami még nincs. Akkor talán a jelen az, ami az idő lényegét rejtje? De hol van a jelen? A jelen év, a jelen nap, a jelen óra, a jelen perc talán? Vagy egy másodperc? Amint meg akarjuk ragadni a pillanatot, részben már el is múlt, részben pedig még csak ezután jön. Múltba csúszik, vagy pusztá várákozásnak bizonyul. Talán nincs is olyan, hogy jelen? Kiterjedés nélküli pont, ami eltűnik, ha megfogni szeretnénk? De hát kell lennie jelennek – hisz ez eleven életünk folyama. Maga az élő tapasztalás, az élő személyesség, a mi jelenvaló jelenlétünk...

Ágoston körvonalazta az időprobléma lényegét: *az idő lényege nem tárgy-szerű*, nem lehet tehát elménkkel úgy megragadni mint tény, dolgot. „Lelkünkkel mérjük az időt” (Augustinus, 1987, 376); az idő a lélek jelenléte, várákozása, emlékezése, a lélek feszültsége.

Az idő életünk benső folyama, ami nem tárgyasítható. Habár órával, nappárral és számos egyéb eszközzel mérjük az időt, lényege mégis mérhetetlen marad, nem objektív és nem is objektíválhatja semmilyen tudományos megfigyelés. A tudat mindent tárggyá tehet, de saját benső eleven lényegét nem teheti tárggyá. Ez olyasmi, mint amire a taoisták gondolnak, mikor ezt mondják: a szem nem láthatja önmagát, s a kard nem vághatja önmagát.

Az Ágoston által teremtett hagyomány máig eleven maradt: Edmund Husserl, aki a 20. században alapította meg a fenomenológiai filozófiát, az idő szubjektív tapasztalatát, az eleven jelent a filozófiai gondolkodás legfontosabb, minden tematizációt megelőző forrásának tekinti (Husserl, 2002). Az alábbiakban felvázolom a husserli eleven jelen fogalmának filozófiai jelentőségét, valamint megnevezek néhány „egzisztenciális” jelenértelmezést azzal a céllal, hogy a sterni „jelen pillanatnak” filozófiai horizontot rögtönözsek.

Husserl és az eleven jelen

A husserli életmű fő törekvése a filozófiai és tudományos gondolkodás megújítása volt. Husserl úgy gondolta, hogy a 20. század első harmadában megmutatózó

kulturális válság egyik fő oka a kultúra gerincét képező tudományos gondolkodás reflektálatlan működése (Husserl, 1998). A filozófiai és tudományos gondolkodás rejtett előfeltevések, előzetes konstrukciók fogságába esett, s fejlődése ennek következtében eltorzult. A torzulás két fő formája a szemléletileg megalapozatlan fogalmi építkezés, illetve a jelenségek instrumentalizálása, naturalizálása, s a tudatot a természettudomány eszközeivel megközelítő pszichologizmus.

A megújítás csak akkor lehetséges, ha „visszatérünk a dolgokhoz”, ha a fenomenológiai redukció segítségével felszabadítjuk a fogalmi konstrukciókat megelőző tapasztalatot. Ehhez átmenetileg fel kell függesztenünk a természetes tapasztalást és a tudományos gondolkodást át- meg átjáró előzetes értelmezéseket, tárgytételezéseket. Így válhat hozzáférhetővé a közvetlen tapasztalás: a benső élményfolyam feltartóztathatatlan áradása, amely nem más, mint a tovaáramló, eleven jelentapasztalat (Husserl, 2002).

Husserl az eleven jelen folyamatát nem pusztán a személyes élet legbenső magjának tekinti, hanem egy személyességünket meghaladó transzcendentális szubjektivitás működéseként értelmezi, amely forrása minden objektív és személyes tapasztalásnak. A filozófiai és tudományos gondolkodás megújításának feltétele az eleven jelen nyújtotta eredeti tapasztalat megnyitása és fenomenológiai-tudományos újrastrukturálása.

Azonban a legbenső időfolyamhoz, eleven jelenhez való viszony sajátos paradoxont hordoz magában (Husserl, 2002, 89.). Habár ez maga a tudat legbenső magva, elsődleges motivációja, amint tudatosítanánk, tovaröppen, amint reflektálunk rá, múltba csúszik. Ha tematizálni akarjuk eleven jelenünk tapasztalatát, el kell távolítanunk magunktól, ki kell kissé lépnünk belőle, hogy látható legyen, de így természetesen megszűnik jelenlévő elevensége, s rögtön múlt lesz belőle! Önmagunkat, mint észlelő lényeket mindig csak utólagosan észleljük; vagyis a tudatunk mélyén mindenkor aktuálisan működő szubjektivitás prereflexív, anoním természetű. A szubjektivitásunk magjában áramló időfolyam a tudatos reflexiót megelőző, passzív konstitúció terepe (Toronyai, 2001). A tudat természete szerint intencionál és tárgyiasít. Habár a reflexió mindig az immanens időfolyamban fogan, azzal mindig szembe is kerül: objektivizálja, idealizálja, kimerevíti, leegyszerűsíti, de közvetlenül kifejezni soha nem tudja.

Az empirikus tudomány minden kutatásra kiterjeszti az objektivitás parancsát, s önnön törekvését, valamint az elme természetét is igyekszik objektívnek tekinteni. De éppen e miatt a leegyszerűsítő tárgyiasítás miatt, a reflektív tudatosság mindig lemarad a jelen pillanatról, a szubjektivitás eleven lényegéről – a reflexió eleve késve érkezik, így a szubjektivitás lényegéről már semmit nem tud mondani.

Azonban a husserli fenomenológiai redukcióban a tudat állandó erőfeszítéssel mindig újra lebontja saját tárgytételezéseit, s teret ad a tapasztalat új rétegeinek, s a fenomének autentikusabb tematizálásának. A megismerés az eleven tapasztalás és az objektív, általános tudás között oscillál, megnyitva

az eleven jelen gazdag forrásait a gondolkodás számára. Így a transzcendenciális szubjektív élményfolyam és a tudatos reflexió között egy oldottabb, elmélyültebb és kevésbé hasított kapcsolat létesül.

Az eleven jelen egzisztenciális jelentősége

Mindazonáltal Husserl számára az eleven jelen elsősorban ismeretelméleti összefüggésben vált fontossá: a megismerés végső alapjaként mutatkozott meg. Azonban a modern filozófiában az eleven jelen hozzáférhetővé tétele egzisztenciális összefüggésében is nagy jelentőségre tett szert.

Nietzsche a jelen tapasztalatának méltóságát és súlyát kívánta helyreállítani, mikor a nyugati kultúra lineáris időmodelljével szemben (amelyet a jelenléttől való menekülésként értelmezett) az idő körkörös modelljét alkotta meg, ahol minden az örök visszatérés jelenébe emeltetik, semmi nem vész el, a jelen önmagába zárul (*Nietzsche*, 1988).

Nietzschéhez hasonlóan a lineáris idő absztrakt szegényességére hívja fel figyelmünket *Bergson*, amikor annak alternatívájaként ajánlja az átélt élményekben, történetekben gazdag tartamot, melyet az intuíció nyit meg számunkra (*Bergson*, 1923).

Heidegger az autentikus lét jellegzetességének a jelenlétet, avagy ittlétet tekinti – olyannyira, hogy nem énről, szubjektivitásról, hanem jelenvalólétről, Dasein-ról beszél. Míg a fogalmi reflexiók gyakran elvonnak a véges jelenben való elköteleződéstől, a jelenvalólet olyan létező, akinek mindenkor „létében önnön létére megy ki a játék”, s létét sajátos hangoltságban érti meg (*Heidegger*, 1989, 100.).

Merleau-Ponty a belső időtudatot az észlelés transzcendenciája által motivált eredetnek tekinti, az észlelést pedig összeköti a saját test (corps propre) közvetlenül átélt tapasztalatával (*Merleau-Ponty*, 1945).

A kései *Lévinas* az eleven jelen tapasztalatát mint a Más által való eredeti érintettséget, a Más által való motiváltságot, illetve mint a Másikkal való találkozást értelmezi (*Lévinas*, 1974).

Mindezen filozófiai utak a prereflexív jelentéstartalom szintjén működő eredeti létmegértés jelentőségét hangsúlyozzák, s erre támaszkodnak mint a gondolkodás, illetve az egzisztenciális megújulás forrására. A prereflexív jelentéstartalomban zajló létmegértés hasonlóképpen fontos lesz a sterni pszichoterápiás mikroanalízisben is.

A jelen pillanat – mint a pszichoterápia forrásvidéke

A jelen pillanat, a terápiás jelen fontosságának hangsúlyozása természetesen nem újdonság, már Stern előtt is megjelent a pszichoanalízis történetében,

elsősorban a Budapesti Iskola képviselőinek szemléletében. Azonban Stern (2009) érdeme az itt és most tapasztalat mikroelemzése, s az erre épülő új pszichodinamikus terápiás módszer kidolgozása.

A hagyományos pszichodinamikus terápiás módszerek általában a jelentést keresik, és háttérben hagyják a jelen pillanatot. A múlt feldolgozására gyakran nagyobb hangsúly kerül, mint a jelenre: a jelenben felbukkanó áttételi folyamatok és tudattalan tartalmak átdolgozása is nagymértékben a jelent a múlttal összekötő jelentésadásra törekszik. Ez persze magyarázható azzal, hogy a páciensek többnyire valamilyen elmúlt esemény vagy mintázat hatása alatt állnak. Stern szerint azonban a jelen pillanat vizsgálata ilyenkor is új terápiás lehetőségeket nyithat meg (persze a már működő pszichoterápiás szempontok mellett): a jelen pillanat tudatosulását vizsgáló fenomenológiai szempontot (Stern, 2009, 112).

A jelen pillanat fenomenológiai megközelítése egyszerűen annak megfigyelését jelenti, hogy mi mindent élünk meg néhány pillanat alatt akár egy olyan egyszerű eseményben, mint a mai reggeli néhány apró mozzanata: például a hűtőajtó kinyitása, vagy a tea kiöntése, mi minden zajlik le egy futó találkozásban, vagy abban a néhány másodpercben, amíg elhelyezkedünk egy széken, vagy felvesszük a kabátunkat. Stern rácsodálkozik arra, hogy a mód, ahogy a jelen néhány másodpercét átéljük, milyen sokat elárul arról, ahogy önmagunkat és a világot megtapasztaljuk – hasonlóan sokat, mint egy álom, vagy mint egy szépen kirajzolódó áttételi mintázat. Ez a figyelmi mód lehetővé tesz egyfajta fenomenológiai tisztaságot: nem annyira a rejtett tudattalan tartalmak feltárása, nem annyira az értelmezés áll a középpontban, hanem az „eleven jelen” folyamára irányuló figyelem, a jelen kiérzékenyülő tartalmazása.

A terápiás figyelem nem a tudattalan alámerült tömegét vizsgálja, hanem a tudatosság fel-felbukkanó szigeteit, a szubjektív tapasztalást közvetlenül alkotó jelen pillanatokot. Stern szerint ezek a jelen szigetek a psziché előterében állnak, a tapasztalás első szintű realitásai.

Nézzünk meg egy szép storni példát arról, hogyan válhat izgalmassá az eleven jelen vizsgálata terápiás helyzetben:

„Egy nő belép a rendelőmbé és leül egy székre. Magasról veti le magát, a vánkos megsüllyed, majd újabb öt másodpercebe telik, míg körbeveszi. Látszik rajta, hogy várja ezt, de még mielőtt a vánkos elnyerné végső formáját, keresztbe veti lábát, és újabb teshelyzetet vesz fel. A vánkos ismét besüpped, majd újra egyensúlyba kerül. Ezt megvárja. Sőt, nemcsak megvárja, de fülel, és várja az érzést is. Én már készen álltam, amikor belépett, de én is várok. (...) Vajon érzi ezt a várakozást? Minden arra vár, hogy ő készen álljon. Úgy érzem, nem kezdek el, amíg ez be nem fejeződik. Szinte visszatartom a levegőt azért, hogy jobban érezzem, mikor jön el a pillanat, amikor ő is és a vánkos is készen áll – csend lett, a várakozás érzése elmúlt. Elkezdek változni a székemben, szabadabban lélegzem. De ő még mindig

nem hallja a hangot és mindig nem áll készen. Az én változásom leáll attól, hogy ő még mindig vár. Úgy érzem magam, mintha valamilyen szobor játékban vennék részt. Nevetséges. Azt is érzem, nyugtalan leszek attól az érzéstől, ami elfog, hogy megtörik a ritmusomat és kontrollálják azt. Így kell ezt hagynom? Hozzam elő? Vajon azt gondolná, hogy már kijátszottuk az ülés és élete fő problémáját?” (Stern, 2009, 7-8.)

Stern megjegyzi, hogy egy, a terápiás jelenre kevésbé fókuszáló munkamódban valószínűleg nem érzékelt volna e rövid, rejtett mikropillanatokot: „Átsiklottam volna rajta, megvártam volna amíg beszélni kezd” (Stern, 2009, 8.). Pedig a hasonló apró itt és most mozzanatok kifejezéssel és lehetőségekkel telítettek: elszuhanó fényes ablakok, amelyeken egy-egy pillanatra betekinthetünk.

Jelen pillanat, kairosz pillanat

Többféle értelemben beszélhetünk jelen pillanatról: egyrészt minden pillanatunk jelen pillanat, a jelen folyamából nem tudunk kiesni. A jelent mi magunk éljük át, minden jelen pillanattal érintődik valamilyen szelférzetünk is.

Másrészt azonban míg számos jelen pillanat észrevétlenül tovasodródik, egyes jelen pillanatok kinyílnak, kitágulnak, érzésekkel teli mikrodrámaként megnyilvánulnak. Sternnél ezek a Kairosz pillanatok, az igazi megtapasztalás, a változás lehetőségének pillanatai (Stern 2009, 19.). A megélt jelen pillanat folyamán az érintett személy átélte alanya saját szubjektív tapasztalásának. Amit megtapasztal, az nem csak hozzá tartozik, hanem ő maga. A jelen pillanat ilyenkor az a pillanat, amikor valamiképpen elérjük önmagunkat, s elérhetőkké válhatunk másnak is. Jelen pillanat és Kairosz, vagyis kiemelt jelen pillanat kettőssége végig jelen van Stern kiváló könyvében, de mindig teljesen tisztázott, melyikről folyik a szó. Habár mindig jelen vagyunk – nem tudunk nem lenni jelen – ez a jelentudat implicit természetű, csak bizonyos jelen pillanatok válnak tudatossá, kiemelkedővé, sajátként megéltté.

A filozófia által tematizált eleven jelen is hasonló kettősséget mutat. Husserl inkább az első, ismeretelméleti összefüggésben beszélt a jelenről: megszakíthatatlan tudatfolyam.

Nietzsche, Heidegger, és talán Lévinas is inkább a kiemelt pillanat értelmében kezeli a jelenlétet, mikor létünkre megy ki a játék, illetve megérintődünk. Vagyis a jelenlét nem semleges, hanem egyfajta érték kötődik hozzá. A kettő persze egymástól elválaszthatatlan: a jelen pillanat már mindig ott van, de az emberi készítés is, hogy attól eltávolodjunk, a reflexió, a múlt, a jövő, az elvont reprezentációk világába lépünk át. Ezt teszi a tudat, a kultúra munkája, a jelen pillanat a kultúra játékteréhez képest artikulálódik. Az eredeti itt és mostban való involváltságunkat bármikor elhagyhatjuk, de mindig vissza is

térhetünk hozzá, mikor a reprezentációk és absztrakciók megfosztanak bennünket horgonyainktól; s e visszatérés önnön közvetlenségünkbe katartikus értéket is hordozhat.

Találkozás pillanat

A megélt jelen pillanatban jöhetnek létre a találkozás pillanatai, mikor a személyes jelen pillanat egyszer csak más számára is jelen van. Amikor e jelen pillanat megosztott tapasztalássá válik, megnyílik a lehetőség, hogy együtt más irányba mozduljunk el.

Milyen is a megosztott jelen pillanat? Ilyen lehet például belenézni valaki szemébe, miközben visszanéz. Mélyet sóhajtani, miközben beszélünk valakivel, s érezni, ahogy ő is sóhajt, vagy megváltozik arckifejezése. Két ember élménye implicit módon összefonódik: érzem, hogy érzed, hogy érzem; az ilyen találkozásokról szól a pszichoterápia, e pillanatok azok, amelyek megváltoztathatják az életet. A terápiás változás ezekben az együttes pillanatokban realizálódik (Stern, 2009, 97-119.).

A sternei világban az én – a szelf – nem magányos és testetlen öntudat, mint a modern tudományos gondolkodást évszázadokig meghatározó karteziánus dualizmusban, nem is elsődleges narcizmusából kibontakozó magányos ösztönlény, mint a pszichoanalízis kezdeteinél. Személyes életünk – társas alkotás. Szubjektivitásunknak nem vagyunk egyedüli birtokosai. A találkozás pillanatát egyféle személyközi tudatosság alapozza meg: ahol az egyik fél tapasztalása átfedi és részben magába foglalja a másikat. Egyszerre adott saját tapasztalása, és a másik tapasztalása róla (ahogy a társa szemében, vitális reakcióiban, hangszínében tükröződik). A találkozó felek lehetnek nagyon különbözőek, de ahogy találkoznak a megosztott jelen pillanatban, visszacsatolt kör keletkezik közöttük, például a közös légzés, a hang, a mozdulatok illeszkedő tónusa, vagy ritmusa. Ez néha nem jelent többet, mint sétálni, vagy csak üldögélni valaki mellett érzékelve egy megosztott, közös figyelmet. A személyközi visszacsatolás mindkét ember nézőpontját tartalmazza, kettőjük fölé emeli az élményt.

Azonban a közvetlenül átélt implicit személyközi tapasztalás intimitása többnyire szertefoszlik a kifejezett, explicit reflexió pillanatában. Hiszen a reflektáló tudat (a cogito) távolságot teremt, vagyis kiemeli magát a megosztott jelen pillanattól, a közös alaptól.

Stern leír egy példát, ahol egy páciens régóta azon aggódott a díványon fekve, hogy terapeutája a háta mögött talán nem is figyel rá, talán alszik. Aztán egyszer mindkettőjük számára váratlanul felült, s ránézett a terapeutára, majd csak ültek és nézték egymást. A terapeuta meglepődött, de vonásai megenyhültek, s annyit mondott: helló! (Stern, 2009, 135). Az egész csak néhány másod-

percig tartott, de ezalatt beléptek egy közös térbe; a pillanat közösen megélt implicit tudást épített a terápiás kapcsolatba s ezáltal a kapcsolat megváltozott. A találkozás-pillanat megtörtént, hamarjában nem is értelmezték, de évek után a páciens arról számolt be, hogy ez a pillanat volt a fordulópontra a terápia menetében. Az a pillanat, mikor mindketten átéreztek egymás tapasztalását, további tudatosulás és elemzés nélkül is bevésődött és átírta a terápiás folyamatot.

Jelenpillanat és tudatosság

Mint látható, Augustinushoz és Husserlhez hasonlóan Stern is beleütközik jelenlét és tudatosság paradox viszonyába. Vajon a jelen pillanat a tudatosulás pillanata, vagy a nem tudatos tartalom? Ha a találkozás pillanatában elkezdjük tárggyá tenni a találkozás pillanatát, az többnyire megszűnik találkozás-pillanat, kairosoz pillanat lenni. A Stern által leírt személyközi tudat a jelenben él. Nincs készen, nem lezárt tudás: Stern angolul az implicit knowing-ot használja, nem a knowledge szót (Stern, 2004, 242). Ha a Stern által említett terapeuta nem lepődik meg őszintén abban a pillanatban, mikor páciense felült, ha az illető terapeuta rögtön reflektálni kezd a pillanatra („nézzük csak meg, mi történik most”), akkor a reflexió távolításában eltűnt volna a jelen tapasztalás, a személyközi tudás, ami itt és most megosztható, s eltűnt volna a terápiás változás lehetősége.

A Stern által leírt jelen pillanat éppen megnyíló tudatossága nem objektívizáló magyarázat (ahogy az empirikus tudományok magyaráznak) hanem a tapasztalattal való személyes találkozás, megértés. Akkor hát tudatos a jelen pillanat, vagy nem? Ha a tudatot úgy értjük, mint objektívizáló magyarázatot, akkor a jelen pillanat nem tudatos. Ha azonban úgy értjük, mint közvetlen megértést, akkor igen, tudatos. Dilthey nyomán megkülönböztethetjük a magyarázatot a megértéstől. A magyarázat a tárgyakat kívülről szemlélő empirikus tudományokra jellemző. A megértés a szellemtudományok sajátja: szellemi folyamatokat soha nem érthetünk meg egészen kívülről, csak akkor, ha kapcsolatba lépünk velük, ha valamennyire érintődünk is általuk (Dilthey, 1974).

A magyar nyelvben megérteni és érinteni közös gyökerű szavak. Amit éppen érintek, ami éppen érint, arra nem látok rá egészen kívülről, de bizonyos értelemben, lényegét, benső elevenségét tekintve jobban értem, mintha kívülről látnám. A jelen személyesen magát prezentálja, itt van nyíltan, elérhetően, elrejtetlenül, maga a tudatosulás. A jelentudat egy nyitott és lezáratlan megértő-értelmező folyamat áramlása, amelyből a szimbolikus és verbalizált tartalmak táplálkoznak. Ott bujkál szavaink között is: nem a reflektált tartalomban, hanem a szavak közvetlenségében, hangsúlyaiban, aktuális, megélt, implicit minőségeiben. Minden reprezentációt megelőz a prezentáció, a tapasztalat közvetlen alakot öltése. De a jelentudat nem egy önmagára zárt

tudat munkája: a jelentudatot az elme és a test együtt, egységes folyamatban éli meg és konstruálja!

Vitalitás affektus – protonarratív boríték

A jelen áramlása nem kaotikus, hanem élményszerűen csomagolva van. De nem magyarázatokba, narratívákba van csomagolva, hanem „protonarratív borítékba”: ez a boríték pedig többnyire a vitalitás affektus köré szerveződik (Stern, 2009, 54-65.). Közvetlen jelenlétünk dramatikus feszültségét a vitalitás affektusok hordozzák, artikulálják. Eleven és megélt affektív mintázatok öntik formába és izsítják koherenssé a múló jelen pillanatokot. Ezek alkotják a szubjektív élmény benső zenéjét és a találkozási pillanatok többszólamú muzsikáját.

Ilyen jelenélményt csomagoló vitalitás affektusok például a következők: mit csinálunk a légzésünkkel, miközben hallgatjuk, hogy valaki hosszan beszél? Hogyan érjük el szavak nélkül, vagy épp a hanghordozásunkkal, hogy ránk nézzenek, hogy befejeződjön, vagy éppen továbbmenjen egy beszélgetés?

A vitalitás affektusok olyan testi-lelki érzetmintázatok, megélt érzetminőségek, amelyek megformálják és személyes minőséggel teltik azt, ahogy jövünk-megyünk a világban: ahogy járunk az utcán, ahogy összevillan a tekintetünk, ahogy felkapjuk a fejünket, felkapunk egy táskát, ahogy eldobunk egy labdát, vagy elvetünk egy ötletet. A vitalitás affektusok a jelen pillanat szerveződési mintái, a szelf elemi érzetének öntőformái, amelyek Stern szerint éppúgy asszociatív hálózatba szerveződnek, mint a szimbolikus tartalmak. Ezek egymásra következése, áramlása mintázza meg szelférzetünk koherenciáját, legbensőbb egybetartottságát, implicit történetiségét. A vitalitás affektusok ugyanakkor olyan mozgás és érzetminőségek, melyek átívelnek a különböző észlelési modalitásokon és állandó mikrokommunikációt képeznek a személyek között. A jelen-tapasztalat Stern által leírt érzéki-interszubjektív értelmezése pontosan megfelel Merleau-Ponty (1945) fenomenológiai filozófiájának (Vermes, 2006).

A vitalitásaffektus nem csak külső forma, boríték, de elsősorban a vitális forma *belső érzete*. Egy zenedarab vagy tánc kidolgozása együtt jár a vitalitás affektusok finomításával. (Stern 2004 63) Ez azt jelenti, hogy a zenész, vagy táncos nem mechanikusan tökéletesíti alkotását, hanem folyamatosan „odahallgat”, figyel, érez egész lényével. Ez különbözteti meg az élő alkotást a pusztán technikai lejátszástól. Az élő előadásnak mindig van némi rugalmassága, tapogatózó, improvizatív jellege: éppen azért, mert a művész belső átélésének aktuális eltérései mindig újraalkotják, jelenbe hozzák a művet. Csak a jelen pillanat átélését lehetővé tevő rugalmasságban tud megjelenni a cselekvés mögötti érzés! De ugyanez igaz a terápiás kapcsolatra: akkor lesz a folyamat autentikus, ha a formális, mechanikus, kiszámítható szavakon, ritmusokon túl jutnak el résztvevői a megélt, rugalmas ritmushoz.

Stern korábbi, a szelfszerveződés folyamatát leíró könyvében (*A csecsemő személyközi világa*, 2003) kifejti, hogy a jelen pillanat dinamikus formáját képező vitalitás affektusok, a gondozóval való vitális kommunikáció kulcsszerepet játszanak a személyesség legbensőbb rétege, a szelfmag szerveződésében. S habár a szelfmag körülbelül fél éves korra kialakul, soha nem szilárdul meg véglegesen, az egész élet folyamán változhat.

A vitalitás affektusok finomításával, vagyis a jelenlét sajátos vitális minőségeivel dolgozó pszichodinamikus terápiás forma a mozgás- és táncterápia. E módszer – melyet a jelen cikk írója is gyakorol – a testtudat és a mozgás-improvizáció eszközeivel dolgozik. Egy kiérzékenyült testtudati állapotban létrejövő mozgás-improvizáció szavak nélkül érinti, mozdítja a jelenérzet vitális dinamikáját, a jelen pillanat „protonarratív csomagolásait”, s ezáltal a legkorábbi szelférzeteket érinti (Merényi, 2010; Vermes és Incze, 2012).

A jelen pillanat kiterjedése

Már Husserl leírta, hogy a jelen pillanat mikrofolymat, nem pontszerű, van kiterjedése: ha hallok egy zenét, az nem esik szét bennem hangokra: még fülemben csengenek az előző taktusok, s önkéntelen előrevetítem a következőket: így lesz zene a zenéből (Husserl, 2002, 39-43.). S habár a jelen pillanat fényes tudatosságzigetei a mindennapi életben többnyire csak néhány másodpercig tartanak – mint egy köszönés az utcán, egy zenei taktus, egy gesztus, egy mondat, egy lélegzetvétel – a jelenlét élménye képes kiterjedni, megújulni. Egy hosszabb zenemű elmerült hallgatása, egy meditáció, egy szeretkezés, egy jó beszélgetés, egy tánc, vagy egy terápiás szituáció is végbemehet a Kairosz pillanatok szakadatlan újjászületésében. A megélt illetve megélhető, kinyíló, vagy kinyitható jelen pillanatok és találkozási pillanatok tapasztalása egész életünkben forrásunk, táplálékunk, narratív élettörténetünk eleven alapja. A megismerő és terápiás folyamatban hosszú távon a jelen pillanat megélése és az utólagos reflexiók együttműködnek, együtt hatékonyak. A megélt és megosztott jelen pillanat nélkül azonban a reflexió kiürül, nem talál fogást.

Ha túl nagy jelentőséget tulajdonítunk a tapasztalat verbális-narratív tematizálásának, elméleti és gyakorlati újrakonstruálásának, a jelen pillanatot fenyegető veszélyekkel kell szembenéznünk. A múlt és jövő is leárnyékolhatja a jelen pillanatát (Stern, 2009, 35.). Előfordul például, hogy minden újabb jelen csak ugyanazt a múlt mintát erősíti meg, és mást nem ad hozzá. A jelen pillanat ilyenkor szinte kitörlődik. Mindenhol a múlt tör elő, hatókörébe vonva nem csak a páciens, de a terápiás folyamat lehetőségeit is. A jövő szintén megsemmisítheti a jelent, mikor a feladatok terhe, új benyomások kergetése, egy üldöző, fenyegető vagy akár vonzó jövő nem enged minket elidőzni, a jelen szinte eltűnik élményeinkből.

Ez utóbbi attitűd általában jellemző a modernitásra; egy jobb, vagy élvezetesebb jövő örökös elővételezése, s az ehhez kapcsolódó feladatok és várankozások hajlamosak eltörölni a jelent és a múltat. Ugyanakkor, ha túl komolyan vesszük korunk posztmodern jelszavát: 'carpe diem', s túl mohón szeretnénk megragadni a jelent, személyes tapasztalásunk elveszíti horgonypontjait a múltban és a jövőben. A múltjától s jövőjétől megfosztott jelen pillanat hasonlóképpen kifosztódik, s „jelentéktelen pöttyként” tűnik tova. Minél inkább spórolni akarunk az idővel, minél többet akarunk belepréselni a pillanatba, annál inkább elvész az, amit eredetileg kerestünk, az eleven jelen kicsorog ujjaink közül.

Az idő elvesztése a posztmodern kultúrában

Talán nem véletlen, hogy a jelen pillanat terápiás kibontásának gondolata egy olyan posztmodern kultúrában bukkant fel, amelynek lényegi jellemzője, szenvedélye a gyorsulás. Annak ellenére, hogy nap mint nap születnek káprázatos időkímélő technológiák a közlekedésben, a kommunikációban és információ-áramlásban, a tömegtermelésben, s életünk minden területén, a rendelkezésünkre álló idő mégis mind kevesebb és töredezetebb, az átélés pillanatai egyre rövidebbek. Számos kortárs kultúraelméleti munka beszámol a technológiai gyorsulás és az időben való elszegényedés paradoxonáról, az „időszegénységről”.

A felvilágosodás 17.-18. századi gondolkodói a tudományos és technikai fejlődés felgyorsulásától azt várták, hogy megszabadítanak bennünket a fizikai szenvedéstől és a gürcölés kínjától, s szabad időt adnak nekünk pihenésre, együttlétre, kultúrára. Ez egy ideig és részlegesen meg is történt. (Ki szeretne ma teknőben mosni, vagy lovas kocsival döcögni távoli városok felé?) A 1970-es évektől elterjedő fogyasztói majd a 90-es évektől berobbanó információs kultúra azonban olyan társadalmi, életmódbeli változást idézett elő, amely extrém módon átírta az időhöz – a személyes időhöz és a találkozások pillanatahoz való tipikus társadalmi viszonyulásokat.

A fogyasztói társadalom működését, s a benne uralkodóvá váló patológiákat Christopher Lasch írta le az 1970-es években *Az önimádat társadalmában* (Lasch, 1984). Míg Freud idején, a második világháború előtt még túl szigorú külső-belső tekintélyek nyomták el az ösztönét, az 1970-es évektől a társadalmi élet és kultúra megváltozott. A felfutó tömegtermelés rendkívüli, és állandóan növekvő teljesítménye, (egy x terméket 1950-ben 40 óra alatt, 2000-ben 12 óra alatt állítanak elő az USA-ban) a belső piac örökös bővítéséhez, a fogyasztás rendkívüli fokozásához vezetett (Renner, 2004, 149.). A fogyasztói kultúra működésére már nem a túlzott ösztönnyomás lesz jellemző, hanem éppenséggel a deszublímáció: az ösztönök és vágyak örökös gerjesztése, kaotikus késztetések zűrzavara; határok, apafigurák, tekin-

télyek, végső célok, és értékek hiánya. Korunkban az érzéki élmények tömegtermelése zajlik.

Lasch szerint a fogyasztói kultúra működésével szépen egybecsengő pszichopatológiák a narcisztikus és borderline zavarok. Egyén és közösség elveszíti szilárd céljait, értékeit, s marad az üresség és céltalanság – érzés. Belső támpont híján az élvezetek hajszolása mellett a külső megjelenés, a siker külső látzata rendkívül felértékelődik. Úgy tűnhet, a fogyasztás avagy önimádat társadalmilag a jelennek él, s minden eddigi kultúrájánál jobban megvalósítja a „carpe diem” jelszavát. A fogyasztás pillanatnyi, mindig elavuló élvezetei, a siker futó pillanatainak megállíthatatlan hajszolása az önimádat társadalmát megfosztják múltjától és jövőjétől. A történelem, többgenerációs narratívák és távlati remények nélküli kultúra rejtett kétségbeeséssel kapaszkodik a jelen pillanatba, s próbál mindent abból kihozni.

Információs forradalom és jelen pillanat

Lasch az 1970-es években írta kulturkritikai könyvét. Mi most, 2012-ben még mindig a fogyasztói kultúra részesei vagyunk, de ugyanakkor a 90-es évektől beinduló információs forradalom korában is élünk, egy olyan hálózati-társadalomban, amely a gyorsulás minden eddigi elképzelést felülmúló tapasztalatát zúdította ránk, példátlan ingermennyiséggel és információval bombázva a jelen pillanatot. Hadd vázoljam fel ezt a jelenséget Eriksen *A pillanat zsarnoksága* című könyvére támaszkodva (Eriksen, 2009).

A kultúra a fogva tartó jelenpillanattól való távolságtartásban születik, története a jelentapasztalatról leváló, sokasodó reprezentációk és információk története. Azonban a jelenről leváló reprezentációk, képek és információk az utolsó néhány évtizedben elképesztően megsaporodtak. A történelem kezdetén a beszéd megjelenése, s a beszéd tartalmának leválása a jelen pillanatról jelentette az első nagy lépést. Ez beláthatatlanul régen történt, prehistorikus időkben. Az írás körülbelül 4,5 ezer éve született. Fél ezer éve jelent meg a könyvnyomtatás. 90 éve a rádió. De csak néhány évtizedig uralhatta a terepet, mielőtt a TV kiszorította, majd jött az internet. Az internettel együtt járó globalizáció a gyorsulás olyan formája, ahol a távolság nemcsak összezsugorodik, de jóformán el is tűnik. Ma 0 idő kapcsolatba lépni valakivel a Föld túlsó felén.

Emlékezzünk vissza, milyen sokáig tartott megírni egy levelet, elvinni a postára, majd megvárni a postai választ! Ma kapcsolataink szaporodását nem hátráltatja a technika ellenállása. A túl kicsi ellenállás az információ és kommunikáció elképesztő dömpingjéhez vezet. Aki nyolc éve napi két e-mailt kapott, négy éve már valószínűleg tízet, ma harmincat kap, jövőre valószínűleg

még többet. A szelektálás azonban idő. A nekünk szóló levelek elolvasására és megválaszolására mind kevesebb érdemi időnk marad.

Az elektronikus újságokon ma sokkal több a hír, és sokkal frissebbek az információk, mint a hagyományos írott sajtóban, de a cikkek egyre rövidebbek, szalagcímszerűek, hitelességük egyre bizonytalanabb, mert ennyi, és ilyen gyorsan áramló információt kinek van ideje átgondolni és ellenőrizni? Minél több informátor lesz a világon, annál kevesebb figyelmünk jut mindegyikre. Összefüggés, szavahihetőség és tisztességes megértés híján viszont problematikussá válik az információszabadság = szabadság = demokrácia összefüggés (Eriksen, 2009, 98.).

Még ha az államtól kapunk is fizetést kutatóként, lehetetlen szűk kutatási területünkön minden irodalmat elolvasni. A moziban gyorsulva váltakoznak a jelenetek, az utcán hadarunk a mobilba. Eleinte volt a hetekig készülő festmény. Aztán a percekén át tartó exponálás, majd az előhívás hosszadalmas folyamatai. Ma a fénykép rögtön kész és végtelenül sokszorosítható, küldhető.

A globálisan integrált hálózatok magukkal hozzák, hogy minden, a számítógépvírus, a gyilkos fegyver, a csábítás, vagy destruktív gondolkodásmód szabadban áramlik, mint bármikor, átláthatatlan hatásmechanizmusokat váltva ki ezzel. Ma minden gyorsabb, és egyre gyorsabb. Emiatt viszont leegyszerűsödnek, sokszorosíthatóvá válnak a dolgok. A gyorsulás futószalag-effektust okoz. Egy átlagcsirke egy hónapig él és ízetlen. A mikroprocesszorok gyorsasága nyolc havonta megkétszereződik, s így egyre nagyobb kapcsolati és információs rendszert tesznek elérhetővé. De minél komplexebb rendszerekkel kerülünk kapcsolatba, annál nehezebben jutunk a mai feladataink végére. Egyre több cég várja el munkatársaitól, hogy mindig elérhetőek legyenek. Az általános elérhetőség ragályként terjed.

Ezek olyan problémák, amely nem csak egyesek időhiányára, de kultúránk jövőjére is vonatkoznak. Hozzászokunk, hogy egy olyan világban élünk, ahol az információtöredékek felvillannak és suhannak tovább – irány és belső összefüggés nélkül! Az információáramlás olyan kiapadhatatlan, amilyen szegényes a belső összefüggése. A legfontosabb hiánycikk, a legszűkösebb erőforrás az emberi figyelem, a saját időnk fölötti ellenőrzés, a nyugodt emberi jelenlét (Eriksen, 2009, 37.).

A kultúra elszakad a helytől, az információ a mélyebb összefüggéstől, az emberek elszakadnak a történetektől, hogy kik is ők, s mivé válhatnak, a tudás elszakad annak megértésétől, hogy mi is maga a tudás, s az emberi kapcsolatok elszakadnak a személyes jelenléttől és találkozástól. Paradox módon az élményorientált fogyasztói kultúrában megfogynak a közvetlenül megélhető személyes pillanatok – legalábbis az olyan élmények, amelyek nem a médiák elektronikus dzsungeltörvényei által rendezettek. Míg szegényebb sorsú dédapáink szenvedtek az univerzális kultúrával összekötő információk

hiányától, a mi korunk gyermekei szenvednek az információktól való reménytelen elárasztottság zűrzavarától és az általános elérhetőségtől.

A megélt pillanat sokasodó reprezentációi teremtették a kultúrát, s a kultúra évezredekén keresztül mindinkább humanizálta az életet. Az utóbbi pár évtizedben e folyamat jellege megváltozott. Az időnyerő technológiák valahogy olyanok lettek, mint a szórakozóhelyek „nyerőgépei”: segítségükkel egy ideig valóban mi nyerjük az időt, egy idő után azonban megfordul a folyamat: az időt nem mi nyerjük, hanem valahogy tőlünk nyeri el a technológia, s a társadalom túl jó vezetőképpessége.

Egy ideje felhőkarcoló építő verseny folyik észak-amerikai és ázsiai országok között: ki tudja felépíteni a legmagasabbat. A versenyben sokáig Malajzia vezetett. Az építészek azonban felfigyeltek egy furcsa problémára: 15 emeletenként szoktak egy szett (4 kicsi 2 nagy) liftet építeni, hogy ne legyen fennakadás. Azonban e logika szerint egy 500 emeletes felhőkarcolóban már semminek sem jut hely, csak a lifteknek (Eriksen, 2009, 123.). Lefordítva ezt az általunk körüljárt problémára: ha túl nagy rendszerben túl jó az információáramlás, a kommunikáció, akkor a kommunikációt hordozó rendszer elulraja, kifosztja azokat, akik kommunikálnak.

Egyre több információt, aktivitást, termelést és fogyasztást kell besűríteni abba a kis x időbe, ami az ember rendelkezésére áll, s amely viszonylag állandó. Az „időnyerő technikák” exponenciális ütemben fejlődtek. Ennek következtében az idő maximális kihasználását mutató fejlődési vonal mindinkább hasonlítani kezd egy függőleges vonalhoz. Mikor ez a görbe teljesen az égbe szökik, az olyan, mintha az idő megszűnne létezni. A világ szédítő gyorsasággal egy helyben áll. (Eriksen, 2009, 140.).

A jelen szétforgácsolódásának konzekvenciái

Vajon mit tesz velünk, mit tesz kultúránkkal a posztmodern gyorsulás?

Kultúrantropológusok elemzése szerint a premodern társadalmak másképpen viszonyulnak az időhöz: ők nem gazdálkodnak vele ilyen ügyesen és hatékonyan. Számukra az idő nem az óra ideje, sokkal inkább az események és „a cselekvés ideje”, vagyis sokkal kevésbé válik le a jelen pillanatról.

Csányi Vilmos írja a következőt:

„Szinte elképesztő az a türelem, ahogy a busmanok a gyermekekkel bánnak.... Egyik férfi nyílhegyet kalapál. Munkája közben odamegy egy éppen totyogó gyermek és ujját a nyílhegyre teszi. A férfi nem löki el a gyerek kezét, nem sóhajt fel, hanem türelmesen vár mindaddig, amíg a gyermek elhúzza a kezét. Akkor kalapál tovább. A következő ütésnél a gyermek megint odateszi az ujját, megint türelmes várakozás, és ez így megy a megfigyelés szerint teljes 40 percen keresztül. A szocializáció ilyen

körülmények között egészen más erkölcsű és viselkedésű embert eredményez, mint a modern élet sivár tanodáiban és a mind inkább csak a logisztikára korlátozódó családi együttléteiben.

Egy zártabb embercsoporton belül a gyermeket nemcsak „valamire” tanítják meg: egy technikára, egy ismeretre, hanem apró interakciókban, kis részletetekben a csoport egész kultúráját átadják neki, annak minden finom részletével együtt.” (Csányi, 2000, 304.).

A tanulás a megosztott jelen pillanatban, közösségi folyamatban történik, ahol a gyermeket az egész csoport kultúrájába bevonják. A gyerek elsősorban nem elvont reprezentációkat tanul, nem egy óriási, befoghatatlan kultúra véletlenszerű töredékeit biflázza. A csoporttal megosztott jelen pillanat, a csoportban működő intersubjektív mátrix az autentikus szocializáció nélkülözhetetlen forrása. Az ilyenfajta együttlétnek persze már a modernitás is híjával volt, de a posztmodern kultúrának épp a figyelem és a teljes jelenlét, a megosztott jelen pillanat lett a legégetőbb hiánya.

Mint láttuk, Freud korában a kultúra által okozott, patológiaképző veszély az ösztönkésztetések túlzott elnyomása volt. Lasch tanúsága szerint a fogyasztói kultúrában hiánycikk lett az apai és morális tekintély, a magasabb jelentés, belső összefüggés, valamint a múlttal és jövővel bíró értelmes narratíva. Ez a szituáció azt hiszem, ma is fennáll, de talán hozzátehetünk még valamit. Úgy tűnik, hogy ma, az információs társadalomban már maga az egyszerű, megélhető ritmusú jelenlét is veszélybe került!

Ez a megélhető, vitális ritmus azonban a storni fejlődésmodell szerint a legmélyebben fekvő, bontakozó és magszintű szelférzeteket érinti. Elemi önérzékelés, melynek sérülése a legmélyebb zavarokhoz vezethet: bénultság, deperszonalizáció, a valóság körvonalainak elmosódása, a folytonosság érzetének hiánya, a hatóerő és az életöröm elvesztése, szétesettség, kozmikus magány, vagy veszélyeztető pszichikus transzparencia (Stern, 2000, 17.). Vajon olyan kultúrában élünk, amelyben veszélyeztetve van lényünk vitális magja? Vagy képesek vagyunk tempót váltani, lépést tartani a mind sebesebb digitális ritmussal? Képesek vagyunk könnyen átjárható részeivé válni mind hatalmasabb mechanikus rendszereknek?

Ahelyett, hogy e kérdésekre gyors választ reszkíroznék, megfogalmazom fenomenológiai, husserliánus nézőpontból is a problémát. A mérhetetlenül megszorodó reprezentációk, „időkímélő” technikai konstrukciók korában elzárulhatnak a tudatot motiváló eleven jelen, a transzcendentális élet forrásai. A tudományos gondolkodás fenomenológiai alapú megújítása mind nehezebben véghezvihető. Mindez további kulturális válságot idézhet elő, amelynek következményei felmérhetetlenek. Vagy heideggeri nyelven leírva: a Dasein autenticitása, a Jelenvalólet tulajdonképpeni lenni tudása ellehetetlenül. A Dasein eredeti hangoltságában artikulálódó létmegértés elhalványodik.

A digitális rendszerekbe való belévesztettség „az ember” (Das Man) soha nem látott uralmának reprezentációja.

Több filozófiai keretben is leírhatóak a jelen pillanatra nehezedő kulturális nyomás veszedelmei, amelyek kifejtésétől most eltekintünk. Ehelyett inkább vessünk egy pillantást a jelen pillanattal, a találkozási pillanattal intenzíven dolgozó terápiás lehetőségekre.

Eleven jelen – jelen pillanat átélése a mozgásterápiás csoporton

A jelen pillanatot szétforgácsoló kulturális környezetben a pszichoterápia, s különösképpen a csoportterápia világa valami hasonlót művel a jelenlévőkkel, mint a busman közösség a gyerekekkel. Megadja azt – a mai kultúrában különleges és ritka – lehetőséget, hogy a saját ritmusában, siettetés nélkül lehessen jelen, és lehessen együtt. Hogy mint a nyílhegyet tapogató gyermek újra és újra közvetlen tapasztalatot és élő tudást szerezzen egy megtartó közösségben magáról és másokról. Akár éles, veszélyesnek tűnő dolgokról is – súlyos megbzódás nélkül.

Persze, mint korábban láttuk, a kulturális fejlődés és differenciálódás együtt jár a megélt élmények közvetlenségétől való távolságtartás képességének fejlődésével, az absztrakció adta fantasztikus emberi lehetőségek megragadásával. A fejlődés együtt jár a jelen tapasztalat elvont reprezentációinak mind magasabb szintű, mind komplexebb rendszerezésével. Nem vagyunk és nem is lehetünk busmanok. De autentikus reflexió nem lehetséges valódi jelentéstartalmatok nélkül. És éppen a rendelkezésünkre álló reflexiók lehetőségei figyelmeztetnek minket a posztmodern kultúrában megszaladt, technikainak tűnő folyamatok társadalmi és pszichés kockázataira.

A mozgás-improvizáció, mint posztmodern műfaj éppen vitális jelenlét alkotó lehetőségeivel kísérletezik. Sok évvel ezelőtt egy mozgás-improvizációs órán mondta egy tanárom, Balla Katalin: „Olyan tempót válassz, amit követni tudsz!” Először meglepett ez a mondat, aztán megörültem neki; sokat segített saját mozgásom tapasztalatát elmélyíteni, kitágítani. Azóta mozgásterapeutaként magam szoktam ilyesmit mondani: hol instrukcióként, hol pedig önmagamnak, egy-egy nehéz csoporthelyzetben.

Rátalálni egy belülről követhető, személyes ritmusra – ez sokak számára a terápiás folyamat felé vezető első lépés csak. A saját ritmus tapasztalatára, s ezen öntapasztalás további dinamikus változásaira és kifejeződéseire ráépülhet egy sokszintű, alkotó és megértő terápiás folyamat. Sok esetben azonban – főleg a mozgásterápiás csoportokon gyakran megjelenő selfmag-szintű problématicák esetén – a saját mozgással, vitális ritmussal való affektív és emocionális egybekapcsoltság megélése nem megy könnyen, hanem nehezen elérhető terápiás célként fogalmazódik meg. Vannak, akik sehogy sem érzik sajátjuknak

mozgásuk ritmusát, eleinte leginkább csak bizonytalanságot, szorongást, külső elvárást éreznek. Ilyen esetekben sokat tud segíteni a csoport. Ha a többi csoporttag érzékeli a saját jelenét nehezen átélő társ implicit, vitális megnyilvánulásait, ha sikerül ráhangolódni, akkor jó eséllyel előbb-utóbb maga is érzékelné a saját jelenlétét. Ha ez többször is megtörténik egy hosszú, elég jól tartalmazott csoportfolyamatban, akkor lassan, előbb szigetszerűen, később kicsit tartósabban elérhetővé válhat a személyes ritmus és megélt jelenlét, ami az autonómia irányába való fejlődés feltétele.

Van egy kedvenc páros mozgásgyakorlatom, egyszerű, de nagyon szépen szokott működni. Az instrukció szerint a pár egyike saját ritmusában folyamatosan mozog. A másik – figyelve a mozgót, de saját ritmusában – időnként megérinti. Ilyenkor a mozgó egy pillanatra megáll, és mindketten megfigyelik ezt a pillanatot. Utána megint mozog, majd érintésre újra megáll. Ez a kicsi érintés mind a mozgónak, mind az érintőnek segít, hogy megérkezzen egy-egy pillanatba. A gyakorlat folytatásában a két ember egyszerre mozog, de egymástól függetlenül, saját ritmusukban. Csak az a dolguk, hogy időnként találjanak egy-egy olyan pillanatot, amikor egyszerre megállnak egy kicsit, megfigyelik a pillanatot, majd újra tovább mozdulnak, saját kedvük szerint.

Stern szerint a jelentudat gyakran úgy szerveződik, hogy felbukkan, eltűnik, megint felbukkan, megint eltűnik, váltakozva. Mint a madár repülése: repül, ágra ül, megint repül, megint ágra ül. A találkozás implicit mikrodrámáiban illeszkedés, félrecsúszás, közös élmény, törés és korrigálás mozzanatai kapcsolódnak össze egy laza, alkotó folyamatba (Stern, 2009, 45.). Ennél a kis gyakorlatnál mindig újra megdőbönt az ott és akkor születő improvizáció szépsége. Mi a szépség forrása? Láthatóvá válik az a laza folyamat, ahogy a jelenlévők finoman, keresgélve meg-megérik saját ritmusukat, és megalkotják a találkozási pillanatot. Öröm, fájdalom, bizonytalanság, bizalom keveréke, játék és komolyság összeérése. Az illeszkedés soha nem tökéletes: ráérzés, elcsúszás, törés és javítás szekvenciái megjósolhatatlan ütemben váltakoznak. Útját kereső, figyelmes, improvizatív zene. A csoporttagokban az esztétikai élmény és érintettség mellett önészlelés és kapcsolati minták lassú alakulása zajlik. A mozgásterapeutának ez a jelen pillanat olyan, mint a kivilágított ablak, amin egy-egy pillanatra betekinthesz, s érzékeli, amint itt és most megtörténik, kirajzolódik valami.

A terápiás folyamat organikus ritmusa

Egyszer egy szünetet követő mozgásterápiás csoporton valaki az első körben arról mesélt, hogy a nyáron elment egy több hónapig tartó gyalogtúrára. A túra fáradalmi közepette, a természeti környezetben – erdőben, folyóparton – rátalált valamire, valami ritmusra, egyensúlyra, a környezettel való össze-

hangolódásra, ami nagyon fontossá, belső támasszá vált neki. Aztán – megszakítva elbeszélését – felpillantott, tekintete csodálkozva körbejárt az arcokon, és felkiáltott: de hát itt is ugyanaz történik!

Nem kellett akkor hosszan magyaráznia mire gondol, valahogy mindenki értette. Mi az azonos a természetben elmerült tapasztalat és a terápiás csoport létmódja között?

A jelenlét az erdőben nem mechanikusan felszabdalt-sürgetett, siettetett. Nem mechanikus, hanem organikus rend. Soha nem lesz teljesen megjósolható a felhők járása, a szél lökései, a fűvek növekedése. A mechanikusan felépített rendszerek többé-kevésbé átláthatóak és uralhatóak. A nagy, összetett, élő rendszerek ritmusa, hasonlóképpen, mint az emberi psziché, a személyes kapcsolatok és a csoportok dinamikája, vagy a művészi alkotói folyamatok ritmusa kiszámíthatatlan és a részben megjósolhatatlan. Hogy milyen sorrendben hullanak le a levelek a gesztenyefáról nem bejósolható, de a levelek hullását figyelve azt érezzük, mintha lenne valamilyen „zenéje” a széllelések és a levélhullás-szállongás ritmusának, amit jól esik nézni. Jólesik, mert egy tágabb értelemben vett, nem mechanikus rendezettség, benső összefüggésre utal, amivel közvetlen kapcsolatba hoz minket a látvány – ha van időnk levélhullást észrevenni.

A tudományos reflexió és a technika mechanikus teljesítménye részlegesen megzabolázhatja, legyűrheti, munkába foghatja, de teljesen soha nem uralhatja az élő organikus rendszert, s az eleven tapasztalást. Az ilyen komplex rendszer egészét nem lehet teljes mértékben kontrollálni, de lehet ráhangolódni, jelen lenni benne, s vele haladva megérteni.

A terápiás folyamat számára rendkívül fontos az utólagos feldolgozás és előretekintő megértés, a terapeuta felkészültsége, tudatossága és határtartása, ez teszi lehetővé a biztonságos és terápiás értékű jelenléteket. Ugyanakkor elkerülhetetlenül jelen van az élő rendszerekre, s még inkább a megélt, szubjektív kapcsolódásokra jellemző lazaság, együtt alkotás, zeneiség. Csakis így elérhető az emberi pszichét, közösséget és kultúrát megtartó átélt és megosztható jelen pillanat.

IRODALOM

AUGUSTINUS, AURELIUS (1987). *Vallomások*. Budapest: Gondolat.

BERGSON, HENRI (1923). *Tartam és egyidejűség*. Budapest: Pantheon.

DILTHEY, WILHELM (1974). A hermeneutika keletkezése. In: uő. *A történelmi világ felépítése a szellemtudományokban* (471-473). Budapest: Gondolat.

- CSÁNYI VILMOS (2000). Kultúra és globalizáció. In: Murai A. (szerk.), *Kultúraelmélet szöveggyűjtemény* (299-315). Szombathely: Berzsényi Dániel Tanárképző Főiskola.
- ERIKSEN, THOMAS H. (2009). *A pillanat zsarnoksága*. L'Harmattan.
- HEIDEGGER, MARTIN (1989). *Lét és idő*. Budapest: Gondolat.
- HUSSERL, EDMUND (1998). *Az európai tudományok válsága*. Budapest: Atlantisz.
- HUSSERL, EDMUND (2002). *Előadások az időről*. Budapest: Atlantisz.
- LASCH, CHRISTOPHER (1984). *Az önimádat társadalma*. Budapest: Európa.
- LÉVINAS, EMMANUEL (1974). *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*. Boston & London: Martinus Nijhoff & The Hague.
- MERÉNYI MÁRIA (2010). Az instrukciók születése a pszichodinamikus mozgás- és tánc-terápában. *Pszichoterápia*, 19:2.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1945). *Phénoménologie de la perception* Paris: Gallimard.
- NIETZSCHE (1988). *Im-igyen szóla Zarathustra*. Budapest: Szukits Könyvkiadó.
- RICOEUR, PAUL (1987). Az interpretációk konfliktusa. In: Fabiny T. (szerk.), *A hermeneutika elmélete* (199-218). Szeged: JATEPress.
- RENNER, MICHAEL (2004). *Világ Helyzete 2004*. Budapest: Föld Napja Alapítvány.
- STERN, DANIEL N. (2003). *A csecsemő személyközi világa*. Budapest: Animula.
- STERN, DANIEL N. (2004). *The Present Moment In Psychotherapy and Everyday Life*. London: Norton Company.
- STERN, DANIEL N. (2009). *A jelen pillanat. Mikroanalízis a pszichoterápiában*. Budapest: Animula.
- TORONYAI GÁBOR (2001). A késő husserli transzcendentális fenomenológia, mint tudományos életfilozófia. *Magyar Filozófiai Szemle*, 2001/1-2, 113-139.
- VERMES KATALIN (2006). *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggései Lévinas és Merleau-Ponty filozófiájában*. Budapest: L'Harmattan.
- VERMES, K. – INCZE, A. (2012). Psychodynamic Movement and Dance Therapy (PMDT) in Hungary. *Body, Movement and Dance in Psychotherapy, An International Journal for Theory, Research and Practice*, 7(2):101-114.

A tudattalan identitás

Pintér Judit Nóra

A narratív identitás Ricoeur (1999) által kidolgozott elmélete a személyes identitást érintő több kérdésre plauzibilis megoldást ad, azonban léteznek olyan fenomének, amelyek megkérdőjelezik az elmélet átfogó érvényét, ilyen a trauma vagy a nosztalgia. A trauma esetében egy olyan eseménnyel van dolgunk, amely radikalitásával és jelenkarakterével ellenáll a szubjektum azon integrálási kísérleteinek, amellyel egy értelmezett elbeszélés keretei között akarja tudni azt. A nosztalgia tekintetében pedig éppen az az érdekes, hogy egyrészt általa a múltat *hiányként* éljük meg, ha tetszik *vesztésként* birtokoljuk, másrészt sokszor nem is vagyunk tudatában bizonyos helyzetekhez fűződő mély kötelékeinknek, amíg valamilyen asszociáció elő nem hívja azokat. A trauma és a nosztalgia tehát éppen azt az időszámítást bontják meg, amelynek egy elbeszélés a felállítására törekszik, sőt, amelyben az elbeszélés maga létrejöhet.

A trauma „nem múltó jelenként” konzerválódik a szubjektum számára, egy olyan sérült jelentésrendszer hozva létre, amely mégis a self egyetlen otthona lesz azután. A szubjektumra mintegy átruházódik a trauma idegensége. A trauma egyszerre válik identitás-építővé és identitás-rombolóvá. Lerombol, vagy a legnagyobb mértékben is kétségbe vonja az addigi identifikációs hálózatot, és helyette a saját valóságát iktatja be, egyfajta *traumatizált identitást*. Ilyenkor a túlélő, mint egy báb hordozza a trauma élethetetlen és elbeszélhetetlen igazságát. Úgy tűnik, hogy integrálhatatlanságuk ellenére az ilyen radikális cezúrák sokkalta élesebben rajzolják ki identitásuk vonalait avagy keverik ki árnyalatát, semmint sok, jól narrativizálható esemény.

A nosztalgia hasonlóképpen megkérdőjelezi az identitás episztemológiáját. Bár nosztalgikus emlékeink a legsajátabb emlékeink, mégis egyben a legnehezebben is artikulálhatók, amelyek személyes identitásunk egészét átítatják. Próbáljuk visszaidézni az atmoszférát, amely kisgyerekként a szülői házban körülvevett minket! Még ha minden ízünkben érezzük is, lehetetlen szavakba önteni az élmény komplexitását, és azt, amit számunkra jelent. Mégis ezekben az emlékekben bújjik meg az az igazság, amely elárulja a szubjektumnak, hogy ki ő. Tehát bár össze vagyok kötve szagokon, képeken, tárgyakon, álmokon, vágyakon keresztül a múltammal

– azonban mégsem egyértelmű, hogy az identitásom kontinuitását, Ricouer elnevezésével, az ipszeitásomat hogyan teremtik meg ezek az összeköttetések.

A nosztalgiában különös módon tapasztalom meg a múltam, egyrészt otthonra lelek benne, másrészt fájdalommal tölt el hiánya.¹ De ha valóban identitásom része, ha valóban „én magam vagyok”, akkor miért vágyódom mégis utána, miért nem elég nekem akként, ami: emlékként, hiszen pusztá emlékeimhez ebben a tekintetben semleges a viszonyom, azaz megelégszem velük, mint múltam részeivel, nem akarom őket újra jelenné tenni.

Úgy tűnik, hogy a nosztalgikus viszonyulás a *tudattalan identitással*, az önazonosság tudattalan építőelmeivel összekötő viszony a lelki szerkezetben. Tudattalan, amennyiben felbukkanásáig nem tudtunk jelentőségéről, nem befolyásolható felbukkanása vagy eltűnése, akaratlan nem mélyíthető a rá való emlékezés, ahogyan az Prousttól és Deleuze-től megtanultuk (Deleuze, 2002), olyan dolgokat idéz fel, amelyekre akár nem is emlékeztünk és a tudatos énünkkel rossznak ítélt dolgok iránt is feléledhet. Egyszerűen általa életre kel mindaz, amit – Ullmann Tamás kifejezésével – a „tapasztalat tudattalanja” őriz (Ullmann, 2010). Ugyanakkor mindezek ellenére a nosztalgia mégis megalapozza az identitásunkat, akárcsak a koragyerekkor, vagy akár az intrauterin élet folytonos aknamunkát végző, időszámítás előtti emlékezete. Identitásunk tudattalan dimenziói tehát egy olyan álláspontra pozícionálják a szubjektumot, amelynek csak nagyjából ismeri koordinátáit, ezért feszítő kérdés, hogy hogyan horgonyzódik le itt mégis a személyes identitás?

A nosztalgia identitáshoz való viszonya ugyanakkor szintén kettős, akárcsak a traumáé: egyszerre alapozza meg és vet kontrasztot annak a tudatnak, aki a jelenben vagyok. Egyrészt identitásépítő, hiszen ezek az emlékek szingularitásom zálogai, csak nekem nosztalgikus egy személyes emlékem². Másrészt pedig identitásromboló, mivel diszkontinuitásra épül: a nosztalgia érzése egy „akkort” és egy „mostot” teremt (Tannock, 1995), amelyek között áthidalhatatlan szakadék tátong. A mítoszok Jan Assmann által feltárt két funkciója, azaz, hogy a jelennek megalapozó vagy annak kontrasztot vető „emlékezésről” van-e szó, a nosztalgia és identitás viszonyának megértéséhez is elvezet minket. A nosztalgia ugyanis mint hőskor vagy aranykor jelenik meg a szubjektum számára, amelyet mindig szakadék választ el a jelentől, ennek ellenére mégis betölti az identitás megalapozásának feladatát. A nosztalgia múltja nem veszít az erejéből, amellyel hatni képes, amellyel jelen képes lenni a szubjektum életében.³ Az érte való

¹ Tudat kizárólag azért létezik, mert emlékezni tud, de ezzel együtt azonban meg is hiúsul az emlékezet, ezt hívja Derrida „a gyász törvényének” (Derrida, 2001, 115).

² Bár kollektív nosztalgiák is részei lehetnek identitásomnak, amelyekre nem is emlékezhetem, csak fantáziáim vannak róla mások emlékezete alapján.

³ Hiszen tudjuk Freudtól, hogy a tudattalanban nincs idő.

sóvárgás eszerint nem más, mint egyfajta személyes aranykor után való sóvárgás. A nosztalgia így egy személyes mitológiát tart életben és tesz időről időre, mintegy varázsütésre hozzáférhetővé. Az általa hordozott tapasztalat nem múltbéli *emlékké*, hanem örökérvényű *mítosszá* válik, olyan abszolút múlttá, amelytől „a tovahaladó jelen mindig azonos távolságban marad” (Assmann, 1999, 78.). Tehát hiába távolodunk az időben, ettől a múlttól nem tudunk eltávolodni (Pintér, 2008a).

*

Ricoeur az identitáshoz az időiségen és az elbeszélésen keresztül közelít. Megkülönbözteti egymástól a *dologi* azonosságot (identitást) és az önazonosságot (ípszeitás) (Ricoeur, 1999). A narratív identitás elmélete szerint az önazonosság az élettörténet egységében áll, amely ugyanolyan jellegű, mint a történetek egysége. Az élettörténet egysége megengedi tehát a változást, a mássá válást is, hiszen az elbeszél élettörténet képes egységbe foglalni az életünk során történt változásokat. Amennyiben a történetet magát tesszük meg a személyes azonosság hordozójának, az garantálni látszik, hogy az ember önmaga marad, anélkül, hogy ugyanaz vagy ugyanolyan maradjon.

A trauma és a nosztalgia vizsgálata azonban azt a problémát mélyíti el, hogy hogyan képes azonosulni a szubjektum egyáltalán a *saját élményeivel*? Feltétlenül identikusnak érzem-e azokat magammal? A narratív identitás elméleti keretében ez azt jelenti, hogy el kellene tudnom *beszélni* mindazt, ami felépít, ami létrehozza azt, aki vagyok, amihez pedig interpretáció, értelmezés, azaz a tudat reflexiók tevékenysége elengedhetetlen. Felmerül azonban a kérdés, hogy feltétlenül igényli-e az identitás a tudatosságot? Azaz csupán az lennék-e, amit el tudok beszélni?

Evidens, hogy számos olyan jelenség létezik, amely ugyan építőköve önazonosságunknak, de kérdés, hogy valaha bele volna illeszthető egy narratívába. Identitásunkon sok esemény sokkal inkább *nyomot hagy*, nem pedig értelmileg „megfejtve” reprezentálódik – azaz sok értelem *szimbolikusan fejeződik ki benne, nem pedig egy történetben mi fejezzük ki*. A probléma tehát a kifejezés – kifejeződés szempontjából is megfogalmazható. Bár fenoménként megjelenik számunkra az önazonosság (érzése), de ebben a fenoménben, az identitásban nem *feltétlenül* és *csupán* kifejezzük (mondjuk egy történetben) azt, amivel azonosítjuk magunkat, hanem *kifejeződik* benne rengeteg (tudattalan) történet – félelmeink, múltunk, nosztalgiánk, traumáink, apánk interiorizált tekintete.

Önazonosságunkat, úgy tűnik tehát, az élettörténet szakadásai legalább annyira építik, mint az élettörténet koherenciája. Ricoeur megfogalmazásában „önmagunk megértése interpretáció” (Ricoeur, 1990, 138.), az értelmezés tehát kitüntetett közvetítést kap az elbeszélésben, nélküle nincs elbeszélés. Egy nem értelmezhető élmény azonban hogyan illik bele a ricoeuri sémába, hiszen, ha nincs értelmezés, akkor nincs elbeszélés és így elbeszél azonosság sem?

A trauma esetében éppen azt látjuk, hogy más struktúrát mutat, mint egy hétköznapi tapasztalat, azaz nem integrálható feldolgozott tapasztalatként az élet-történetbe, megmarad egyfajta kimerevített *élménynek*, amely sokkal inkább „nyersanyag”, semmint kidesztillált értelem (Pintér, 2008b), Merleau-Ponty szóhasználatával egyfajta „vad értelem”.

Ugyanakkor természetesen a töréseknek is megszületik valamiféle elbeszélése, de egyáltalán nem biztos, hogy az egy értelmezett vagy éppen lelkileg is elfogadható történet lesz, amellyel azonosulni vagyok képes. Például elmesélhetem, hogy milyen módon voltam részese egy tömeges népirátásnak, de koránt sem biztos, hogy a történetnek pusztán a megléte identikussá is képes tenni ezzel az élménnyel, vagy, hogy az elbeszélés képes kifejezni azonosulásom problematikusságát, ön-emésztő mivoltát. Történet tehát születhet, de közel sem biztos, hogy személyes identitásom szempontjából *releváns* történet. A *terápia* feladata például ezt a történetet addig gyúrni, amíg az valóban elsajátítható lesz.

Az ilyen radikális cezúrák azonban mégis részesei lesznek identitásunknak: ezeknek a nagy horderejű eseményeknek a következményeit, hozományát érezzük, amikor arról beszélünk, „kik vagyunk mi”. Sokszor anélkül színezik át az énkép egészét, hogy manifesztálódni benne, hacsak nem tünetként, tagadásként, üres helyként. Az ilyen események tehát sokszor passzív módon *fejeződnek* ki identitásunkban, anélkül, hogy *kifejeznénk* azokat mondjuk egy történet vagy történetek keretei közt. Az önazonosság, bármit is jelentsen, jelentős részben tehát tudattalanul alakul, semmint a tudat értelemadó tevékenysége nyomán.

A szociálpszichológia az identitás egyes régióit szerepnek hívja, ami ahhoz a belátáshoz vezet el, hogy az identitás szituatív, azaz sok összetevője referenciális. Attól függ, hol vagyok, milyen helyzetben. Egy stabil identitás-összetevőm háttérbe szorulhat bizonyos élethelyzetekben: például nem sokat számít, hogy könyvelő vagyok egy túszdrama közepén. Az identitás tehát – akár a tengerfelszín – hullámzik: kisebb-nagyobb hangsúllyal, de bizonyos állandósággal vannak jelen, kerülnek felszínre vagy buknak alá átmenetileg a különféle identitásregiszterek avagy szerepek. *Általában* ezekkel az eszmékkel és jellemzőkkel azonosítom magam, de *ma* a fájó fogam (is) vagyok, *ma* a szexuális vágyam is vagyok. Merleau-Ponty-val szólva, az identitás nem rögzített, hanem bizonytalan és ingatag megragadás jellemezi (Merleau-Ponty, 2006).

Elképzelhető az is, hogy egy narratívám nem tükrözi a „valódi” avagy tudattalan identitásom: egy férfinak lehet például egy sokat mesélt története arról, hogyan falja a nőket, de az nem szerepel a történetben, hogy éjjelente férfiakra álmodik. *A narratív identitás tehát lehet hamis, önáltató* – amikor „valójában” nem olyan vagyok. De arról nem szívesen beszélek – még magamnak sem. Kérdés tehát, hogy mit vallok be magamnak, és mit akarok elmesélni másoknak. A pszichonálízis természetesen nem ütközik meg az ilyesmin, hiszen az elfojtások jól ismert mezején jár. Eleve azzal a gyanúperrel él, hogy az én tudatos állításai önmagáról csak

kapargatják, vagy méginkább elkendőzik a valóságot. A pszichoanalízis számára a történetek státusza nem sokban különbözik az elvételekétől vagy az álmokétól: azok önmagukon túlra utalnak, valami mást jelentenek. Azonban mi egyáltalán az önazonosság? Amivel én azonosnak tartom magam, vagy, amivel – mondjuk a tüneteim alapján – valaki más szerint azonos vagyok? Azonban ha az identitás alapjának nem az önazonosítást tekintjük, feloldhatatlan problémákba ütközünk.

Akárhogy is legyen, azt mindenesetre el kell vetnünk, hogy olyan mértékben lenne identitásom, amilyen mértékben képes vagyok reflektálni magamra. Hiszen az „ez vagyok”, nem egyenlő az önismerettel, tehát a „miért vagyok ez”-zel. A kérdésre, hogy ki vagyok én, meg tudom mondani például, hogy én az vagyok, aki imádom az epret, így vagy úgy látom a dolgokat stb.. De nem kell, hogy szükség-szerűen legyen egy elbeszélhető folyamatábrám is, egy történeté összeálló *értelmezés*, amely felvette magába addigi életem minden identitásépítő kockáját, értelmezni tudta és kifejezni volt képes az egész károszt egy „egységes történet keretei közt”, ahogyan Ricoeur fogalmaz.

Az identitás részben ugyanakkor valóban narratív. Pszichonaltikus hasonlattal élve a felszínén – mint a tudat és a tudatelőttés a tudattalan „felszínén” – elbeszélhető, azonban, ami ebben az elbeszélésben megjelenik, az nem feltétlenül *tudatosan megjelölt*. Az identitás egy része tehát megjelenik, de a szerkezete, kialakulásának, (kialakulásomnak elbeszélhető) története nem. Úgy tűnik tehát, hogy nem vagyunk saját magunk hatástörténeti hermeneutái, ellenben identitásunk folyama és változása az éltünk során: az életünk lenyomatát, *életünk hatástörténetét* viseli magán.

Azonban sokszor mi magunk sem tudjuk jobban interpretálni magunkat, mint például a művész a művét, ha már a gadameri hermeneutikánál tartunk. Vajon kitüntetettebb interpretátorai lennének saját életünknek, mint saját művünknek – vagy más művének? Maximum egyfajta művészi igazságigénnyel léphetünk fel.⁴ Hiszen ha egy idegen ránk néz, könnyedén megállapíthatja, hogy szorongunk vagy szerelmesek vagyunk épp, miközben ez számunkra még akár csöppet sem tudatosult, és tiltakozunk, mint a művész a művét elemző kritikusok ellen, hogy „én nem ilyesmit értettem rajta”! Ez azonban azt jelentené, hogy magunkat ismerhetjük meg a legkevésbé, hiszen magunkra látunk rá a legkevésbé? Azért ennek mégis ellentmond az intuíciónk.

⁴ Spence (1982) megkülönbözteti egymástól a *történeti igazság* és a *narratív igazság* fogalmát: eszerint a pszichoanalitikus konstrukciónak – *függetlenül* attól, hogy a bennük foglalt események ténylegesen megtörténtek-e a valóságban, vagy sem – *narratív igazságuk* van: koherens egységbe foglalják a páciens számára az analízis során felbukkant anyagot. Mi több, mondja Spence, a pszichoanalízis jelentős részben a pszichoanalitikus konstrukciók esztétikai élményt is biztosító narratív igazságának köszönheti gyógyító hatását, nem csupán az analízis során feltárt történeti igazságnak.

Az identitás tehát egy áramló fenomén, akár a husserli tudatfolyam, a freudi tudattalannal avagy Merleau-Ponty prereflexív régióival átmosva. Az elbeszélte azonosság Freud manifeszt álmára hasonlít, amelyben ott bujkál a látens álomtartalom, amely hordozza ugyan az „igazságot”, de a manifeszt nélkül nem menne semmire. Az igazság így a kifejezés-kifejeződés és az értelmezés játékában jön létre újra és újra. Ennek a folyamatnak soha nincs vége, hiszen, ahogy Gadamer írja: soha nem kerülhetünk a végső tudás birtokába, mert mindig tanulhatunk még valamit a tárgyról, ami végül is mindig magunkra mutat vissza: hiszen minden tapasztalat öntapasztalat is egyben (Gadamer, 2003).

Jelentős probléma a fenomenológia számára, hogy egy narratíva lehet, hogy kifejezi az identitásomat, de nem feltétlenül az én számomra. Mert mit mondunk akkor xy identitásáról, ha a *története*i és a *tünete*i különböző dolgokról árulkodnak? Mit mondunk, ha *nekem* és *neki* mást mond a története? Hiszen én is, ahogy ő, interpretálok: ő az életét, én a történetét.

A pszichoanalízis a történeteken innen és túl azonosítja a szubjektumot. Az ember értelmezi az *életét*, ami által létrehozza történetét, majd a *történetét* értelmezi újra és újra (egyedül vagy a pszichoanalitikusával), ezáltal új életeket is létrehozva. Ugyanis minden értelmezés átalakítja a múltat, hiszen ha más szempontból nézünk a múltra, akkor mást is látunk, ami által új történet, új múlt, tehát új identitás is születik. Azaz az ember újra és újra valami mást ismer fel önmagaként.

IRODALOM

- ASSMANN, JAN (1999). *A kulturális emlékezet*. Budapest: Atlantisz.
- DERRIDA, JACQUES (2001). *The Work of Mourning*. Chicago: University of Chicago.
- DELEUZE, GILLES (2002). *Proust*. Budapest: Atlantisz.
- GADAMER, HANS-GEORG (2003). *Igazság és módszer*. Budapest: Osiris.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (2006). *A látható és a láthatatlan*. Budapest: L'Harmattan.
- PINTÉR JUDIT NÓRA (2008a). Nostalgia és otthonosság, *Kellék*, (36) 2008, 2: 101-109.
- PINTÉR JUDIT NÓRA (2008b). Trauma, változás, tapasztalat. *Aspecto*, (1) 2008, 1: 65-77.
- RICOEUR, PAUL (1990). *Onself as another*. Chicago: University of Chicago Press.
- RICOEUR, PAUL (1999). Az én és az elbeszélte azonosság. In: uő. *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok* (373-412). Budapest: Osiris.
- SPENCE, DONALD P. (1982). *Narrative truth and historcial truth*. New York: W. W. Northon.
- TANNOCK, STUART (1995). Nostalgia critique. *Cultural Studies*, 9(3): 453-464.
- ULLMANN TAMÁS (2010). *A láthatatlan forma – sematizmus és intencionalitás*. Budapest: L'Harmattan.

ARCHÍVUM

**Vágyak, „törvények” és szerepek ütközőpontjában:
Vágó Márta***Lengyel András*

1

Vágó Márta (1903–1976) neve meglehetősen széles körben ismert; mindenki, aki József Attila életrajzában jártas, ismeri nevét, számon tartja személyét. S megbecsülik az irodalomtörténészek is – könyve (Vágó 2005), amelyet szerelméről, József Attiláról írt, anyagával is, attitűdjével is érdeklődést s rokonszenvet kelt (vö. Szabolcsi 1992: 25–121., Melczer 1975, Fodor 1976, Péter 1976, Gyertyán 1977, stb.). S bár József Attila „erős” tézist mondott ki róla („egy jómódú lányt szerettem, osztálya elragadta tőlem”), ez a disszonancia sem őt stigmatizálja, e minősítést is a maga javára tudta fordítani. Az a mód ugyanis, ahogy erről a feszültségektől sem mentes történetről könyvében beszámolt, nemcsak „őszinte”, de az őszinteség érzetét is föl tudja kelteni abban, aki beszámolóját olvassa. Az olvasó rokonszenvvel fordul feléje, s „megbocsátja” neki mindazt, ami a legtöbb „műzsa” esetében anatómiát váltana ki. Ez a tény, könyve e meggyőző, az olvasókat maga mellé állító szerepe önmagában is figyelemre méltóvá teszi személyét. A kutatókat pedig arra ösztönzi, hogy föltegyék maguknak az önkéntelenül is fölmerülő kérdést: ki ez, ki volt ez az ember, s mi adja személyisége tagadhatatlan varázsát?

2

A József Attila-könyvet a kutatás többnyire mint a költőre vonatkozó információk táráát olvassa, „adatokat” remél és kap tőle. Méghozzá fontos, sok mindent megvilágító adatokat. A könyv azonban, szinte észrevétlenül, a szerzőről formálódó képet is alakítja, sőt – kimondhatjuk – meghatározza. Nem véletlenül. Az, amit 1942-ben Vágó Márta írásban rögzített, elsődlegesen az önkifejezés, méghozzá a magas színvonalú önkifejezés dokumentuma. A szerző ugyan, deklarált szándéka szerint, „csupán” a költőről és a költőhöz való személyes viszonya alakulásáról beszél benne, de ez a beszéd mégis mindenekelőtt önmagát, a szerzői ént fejezi ki, mutatja meg. S ez a művelet olyan jól sikerült, hogy az implicit szerzői önkép voltaképpen a költőről értekező kutatókat is rendre meggyőzi. Nyugodtan kimondható: a mai – irodalomtörténet-írásunkban élő – Vágó Márta-kép alapja és legfőbb alakítója ez a könyv.

De kérdés, hogyan érte el ezt a szerző? Mi az, ami könyvét ilyen hatásossá teszi? Nyilvánvalóan nem, vagy nemcsak a József Attilára vonatkozó „adatok” sora – adatok-

ban Szántó Judit könyve sem szűkölködik, Judit megítélése mégis lényegesen vegyesebb, hogy ne mondjuk, negatívabb. S nem is csupán az emlékező tehetsége és műveltsége váltja ki a hatást, jóllehet bizonyos, e komponensek egyike sem elhanyagolható. Minden jel szerint máshol, a személyiségben, pontosabban a személyiség önmegjelentésének módjában van valami, ami az emlékező mellé állítja az olvasókat – a gyanútlan „közolvasókat” éppúgy, mint a hivatásosokat, az irodalomtörténészeket.

Ha a könyvet figyelmesen olvassuk végig, kiderül, ez a könyv egy pszichoanalitikusan orientált, érzékeny és gazdag személyiség elbeszélése. Az emlékező arra fókuszált, amire analizise tette érzékennyé, s elég művelt és tájékozott volt ahhoz, hogy ezt az analitikus narratívát szuverénül, saját személyisége sugallatai szerint végigvigye. S hogy analitikusan orientált emlékezőről van szó, a könyv számos helye közvetlenül igazolja. Az erre utaló, ezt bizonyító mozzanatok szép számmal sorjáznak a könyvben – a szöveg e tekintetben szinte önmagáról referál. Ezeket érdemes is számba venni, mert együtt már sok mindent megmutatnak a szerzőről.

Mi derül ki egy ilyen szemléből? Mindenekelőtt az, hogy maga Vágó Márta is átessett analízisen, megtapasztalta, mit jelent analízisben lenni. Erről elejtett megjegyzései sora vall. Egy 1936 végi epizód leírásakor így írt: „Már hosszabb idő óta volt analízisben akkor [ti. József Attila], én még csak rövidebb ideje” (234). Egy másik alkalommal, ugyancsak 1936 vége felé József Attila azt mondta neki: „Nincs neked semmi bajod, csak csinálod az analízist, használható nő lesz belőled” (247). Máskor ugyancsak a költő mondta Mártának: „Te csinálod most az analízist, különben sem hazudsz nekem, nem tudsz, te zöldlány” (255). Kiderül az is, a költővel máskor is beszélgettek Márta analíziséről: „És miután arról volt szó, hogy analízisemben is éppen erről beszélünk, hozzátette: – Mondd csak meg az analitikusodnak, hogy milyen más lett volna, ha velem fekszel ott az ágyban!” (283–284). De mindez „fordított szereposztásban” is megtörtént: analitikusával Márta József Attiláról is beszélgetett: „Megdöbbenett, hogy akik kívülről látják [ti. a költőt], milyen másképpen látják, és beszéltem erről analitikusommal” (286). Érdekes, hogy analízisét egy idő után már maga József Attila akarta irányítani: „Én akarlak analizálni, hagyd ott az analitikusodat! Érték hozzá annyit, mint akár melyikük! – mondta egyszer megint” (300). Egy helyen Vágó Márta analitikusa nevét is elárulja: „Válahogy így láttam magam álmomban Hajdu Lilivel (analitikusommal) szemben” (300). Egy szöveghely pedig arról vall, hogy az emlékező alapvető egzisztenciális döntését, József Attilával való esetleges összeházasodását (együttélését) is megtárgyalta analitikusával: „Mit mond az analitikusod? – kérdezte [ti. a költő]. – Hogy nem az a természetes, hogy a nő tartsa el a férfit, hanem fordítva vagy pari – mondtam. – És mit mondtott a házasságkötésünkre vonatkozólag? – Hogy előbb meg kell gyógyulnod” (305). A téma, Márta analízise Thomas Mann budapesti látogatásakor is fölmerült, a nagy német író megkérdezte: „Sie sind auch in Analyse? [...] (Maga is analízisben van?) – Bólintottam” (318). Mindezek együtt arra engednek következtetni, hogy az analízis, 1936-tól kezdve élete szerves része lett. Jellemző mozzanat, hogy a könyv tanúsága szerint Hajdu Lilivel analitikus órán kívüli kapcsolata is volt: „Egyszerre megszólalt a telefon, és analitikusom érdeklődött hogylétem felől” (327).

S hogy milyen volt viszonya saját analíziséhez? Az 1942/43-ban írott könyv egyik helye erről is árulkodik: „Már előbb analízisbe kellett volna mennem, akkor nem kap-

tam volna ideg-összeroppanást” (301). Ez a pozitív viszonyulás magyarázza, hogy az analitikus beállítódás saját, önmagát és világát magyarázó stratégiája része lett. Amikor József Attila-könyvét írta, már analitikusan orientált emlékező volt. József Attiláról mondja, de igazában magát jellemzi, amikor egy helyt így vallott: „Csak sokkal később értettem meg, az analízisen át visszaemlékezve saját kisgyerekkoromra, mit jelenthetett neki »a semmi«, »a végtelen«” (331). S hogy tájékozottságában a pszichoanalitikus értelmező apparátus jelen volt, egyebek közt terminus-használata is mutatja. A könyvből terjedelmes analitikus szószedet állítható össze: indulatátvétel (240, 358), hasadás (356), ösztönforrás (356), (érzelmi) feldolgozás (332), átvett feszültség (244), elfojtás (233, 246, 248), a neurózis átadása (247, 248), kiverítés (248), libidó (86, 87, 265, 308), ösztönra visszavezetett lélektan (282), szabad asszociáció (84, 289, 290), sűrítés (74, 307), tudattalan (307), analitikusan orientált (308), kasztrációs félelem (308), szublimálás (233, 234), laikus analitikus (239), nem-én (86), vágy-kép (125, 126), ismétlési kényszer (138) stb. Implicite önmagát is analitikusan orientált értelmezőnek tekintette. József Attila versein töprengve például egy helyen így morfondírozott: „Vajon, aki analitikusan nem orientált, megértheti-e a kasztrációs félelemnek ezt a kínosan tökéletes kifejezését? – gondoltam magamban” (308). A költő analitikusáról, Gyömrői Editről adott jellemzése pedig félreérthetetlenül a bennfentes, a „szakma” belügyeiben jártas ember megnyilatkozása, aki „riválisával” szemben is tárgyilagos és szakszerű leírást ad: Gyömrői, írta, „nem volt orvos, hanem laikus analitikus, tagja az analitikai egyesületnek, befejezett tananalízis mögötte. Voltak már sikerei, és Attila tapasztalatból tudta, hogy gyógykezelése mennyivel komolyabb, mint akárhány orvosé, aki tananalízis nélkül, elméleti tudás alapján űzi csupán ezt a mesterséget, tudta, hogy aki nincs kianalizálva, az saját impulzusait nem tartja úgy kézben stb.” (239). Az is bennfentes tudásra vall, hogy (1942/43-as tapasztalatait is belejászátva könyve szövegébe) az analitikus Hermann Imrétől (1899–1984) hallottakra is visszautalgatott: „Hermann Imre, az analitikus mondta a Ferenczi-emlékünnepen, hogy a férfiak ma úgy zúzzák széjjel a városokat, az országokat, egymás »anyaföld« -jét [...], mint ahogy majomőseik harcuk akkori díját, a nőstényt marcangolták és taposták széjjel a küzdelem hevében” (13–14). A könyv egy másik helye pedig egy másik, ugyancsak Hermannról hallott mozzanatot idéz föl: „Vagy, hogy is mondta egy kisfiú, akit Hermann Imre is idézett: »Mit csinál a szél, mikor nem fúj?«” (79.). S hogy Hermannra így hivatkozik, elárulja, ekkor, tehát 1942/43-ban már valamilyen formában részt vett a magyar pszichoanalitikusok egyesületi életében is. Ismeretei egy részét azonban, kiderül, még magától József Attilától szerezte, aki részben személyes tapasztalataiból, részben tudatos autodidaxis révén jelentős analitikai tudással rendelkezett: „A szociológiai és pszichoanalitikai látásmódot ő mint magától értetődően összeillő, összevaló világszemléletet szűrte össze, én is, részben, tőle tanultam. Persze, nem tanított összefüggően. Csak elejtett megjegyzéseiből, egy-egy határozott kijelentéséből vagy fejtegetéséből, egyes verseire adott magyarázatait hallgatva vettem át abból valamit, amit és ahogyan látott” (234).

Ide vágó tudásának alapját természetesen saját analízisének metapszichológiai tanulságai szolgáltatták. Több olyan szöveghely is van, amelyik egyértelműen erre utal. A József Attilával Gyömrői Editről folytatott beszélgetését föloldozva például ilyen

okfejtéssel állt elő: „Összeszedtem az eszemet, és kezdtem komolyan magyarul, hogy az átvitelt nem tekintheti igazi szerelemnek, hogy csak azt képzelem, hogy szerelem, mert legintimebb dolgairól beszélt mindennap, két éven át ezzel a nővel. Megszokta megértését, segítségét, és ezt a pozitív érzést éppúgy, mint azt, amit gyermekkori érzésvilágából szintén átvitt rá – amint ez az analízisben természetes –, a haragot és a gyűlöletet is, hiszen azt is kiadhatta volna az analízisen belül, kitombolhatta volna, kijöttek volna olyan emlékek is, amilyenekkel az analízise tovább haladt volna. Hogy ehelyett kivitte érzéseit az analízis keretéből – ágált –, az utcán akarta megtámadni, az – ne haragudj, Attila, azt hiszem, visszaesésre vall betegségemben – mondtam” (240–241). Nem kétséges, ezt a fejtegetést csak olyan valaki írhatta le, aki maga is át-élt analízisen, s aki itt a saját személyes tapasztalataiból beszélt. S akkor is a saját tapasztalat kapott szerepet, amikor egy helyen a könyv így reagál a költő analízisének sikertelenségére: „Gondolkoztam, hogy mért nem segít rajta az analízis, hogy az analízisben szerzett belátások és ismeretek mért nem jelentettek neki egyebet új spekulációs anyagnál”, stb. (332). Ő maga, tudniillik Vágó Márta, a jelek szerint nagyon is élt „az analízisben szerzett belátások és ismeretek” gondolati kamatoztatásával.

Érthető tehát, hogy van a könyvben egy hely, amelyiknek lényege is, egyes elemei is megegyeznek egy későbbi, már kimondottan analitikus jellegű Vágó Márta-tanulmány részletével. A könyvben ezt olvassuk: „A befelé is dolgozó, romboló ösztön egészséges lélekben ép ötvözetben él a libidóval, az életösztonnal. Ő [ti. József Attila] állandóan érezhette az ötvözet széjjel keveredésének lehetőségét magában, a búskomorság veszélyének jelzését, ezért beszélt oly gyakran a dualizmusról, az ösztön ket-tősségéről” (265). Ez a „romboló ösztön” egy 1948 körül írt, mindmáig kiadatlan Vágó Márta-tanulmány (PIM V. 5107/6) címbe is emelt központi tárgya. (A tanulmányt a Petőfi Irodalmi Múzeum kéziratára őrzi.) Ez az intertextuális összefüggés a szöveg erejével is kapcsolatot teremt az emlékező könyv és a (későbbi) értekezés szemlélete, nyelve, nézőpontja között. Csak a könyv ezt a problematikát speciális összefüggésben, magyarázatként villantja föl, a tanulmányban pedig általános érvénnyel, átfogóan, mondhatnánk köztörténeti dimenzióban beszél róla. (Itt kell megemlíteni, hogy a könyv példaanyagának bizonyos elemei szintén fölbukkannak a tanulmányban, így többek közt a már idézett Hermann Imre-fejtegetés az „anyaföld”-ről, a szétépett majomnőstényről. Ez tehát, mint intertextuális összefüggés, megint arra vall, nemcsak a későbbi értekező szöveg, de már ez az 1942/43-as könyv is analitikusan orientált értelmezést ad.)

Mindéz, nem kétséges, messzemenően kihat az „emlékező” könyv egész beállítódására, „tárgyának” megkonstruálására is. József Attila e könyvben nemcsak egy hajdani szerelem „másikaként” jelenik meg, hanem egyúttal egy olyan elbeszélés szereplőjeként, amelyben az elbeszélő az elbeszélteket az analízis nézőpontját érvényesítve adja elő. Ennek igazolására és illusztrálására két példa alighanem elegendő is. Az egyik önmagában is megmutatja, hogy a költő életét Vágó Márta milyen „szemüvegen” át figyelte meg és értelmezte könyve írásakor: „A gyógyszerek nem gyógyító szerek, csak ideig-óráig ható nyugtatók, csillapítók stb. Csak lelki beavatkozás segíthet, és az néha súlyos elváltozásokon is segít. Attila élete rettenetes kisgyermekkori megrázkódtatásokkal kezdődött. [...] Attilának kisgyermek korában el kellett már fojtani düheit a

hatalmas felnőttekkel szemben, ha nem akart éhen pusztulni – lelencgyerek –, felnőtt korban pedig a társadalom fékezte indulatait körülbelül ugyanezzel az eszközzel. Csak nagyon szublimáltnak, nagyon körmönfontan, nagyon bonyolult kifejezésbeli bűvészmutatványokkal, ide-oda szökellve a csapdák és útvesztők között, mondhatta el gondolatait a környező világról és elnyomóiról” (233). S ugyancsak ez az analitikus értelmezői nézőpont jelenik meg a versekről szólva is: „Hihetetlen, mit sűrített már egy sorba, mi mindent hozott fel a tudattalan mélyéből, és milyen hatalmas energiával rögzítette meg!” – olvashatjuk egy helyen (307). S olyannyira erős ez az értelmezői törekvés a könyvben, hogy több konkrét vers interpretációja, „megmagyarázása” is ezt a beállítódást demonstrálja – mai megítélés szerint is meggyőzően.

A könyv természetesen nem pszichoanalitikai értekezés. A szerző saját emlékeit rögzítette és (minden ellenkező látszat ellenére) elsősorban saját életéről adott számot – önmagának. De amit elbeszél, az nem is József Attila-életrajz (bármilyen gazdag is a megrögzített életrajzi anyag az elbeszélésekben), sőt még csak nem is „közös” életrajz – ez a könyv a *narratív identitásépítés* dokumentuma. Ezt az összefüggést két körülmény jól megvilágítja.

A könyv egy személyes élettörténeti határhelyzet szülötte. 1942/43-ban, amikor Vágó Márta megírta, a szerzőt minden arra készítette, hogy számvetést csináljon. A külvilág történései (mindenekelőtt: a háború, a számára adott nyilvános tér erőteljes beszűkülése, az egyéni halál kézzelfogható közelsége, mint lehetőség, stb.), az egyéni életkudarc, a magány, a megértő társ hiánya (amelynek kínzó élményét József Attila költészetének szubkulturális diadalútja még el is mélyítette, jelezve számára a veszteség nagyságát) és az ifjúság múlttá válása, az élettani öregedés szükségessé tette a személyes identitás újrafogalmazását, megkonstruálását. Ez az élmény, a személyes határhelyzet átélése *expressis verbis* meg is jelenik a könyvben. A szerző ugyanis, mint maga is leszögezi itt-ott, *naplót* írt, olyan naplót, amely – ahol szükséges – az aktuális élethelyzetet is rögzíti, ám elsősorban a számvetésre, azaz a múlt földidézésére összpontosít, hiszen, vélhette, a múlt, a számára releváns, „lényeges” múlt földidézésével és értelmezésével „elrendezheti” élete tanulságait, újraalkothatja identitását.

Az 1942/43-as, aktuális élethelyzet, mint érzelmi diszpozíció meg is jelenik a könyvben, a naplói rögzíti is a két legfontosabb elemet. Az egyik a külvilágra vonatkozik, de a legmélyebben egyéni és egzisztenciális: „A halál ma közel lehet bárki számára” (10). A másik az egyéni emlékek „véletlenszerű”, topográfiai indítékú földidézése: „Váratlanul tört rám a régi környezet kísérteties emlékeivel” (10). A halál, mint aktuális eshetőség, s az életre kelt személyes emlékek, mint intenzív élmények tehát megeremtettkék a személyes számvetés élethelyzetét. „Aztán becsapott a bomba a közelünkben. A halál közel van, bármelyik percben elérhet. Ez az írás csak halálom után jelenhet meg. Teljes őszinteséggel írhatok hát. Arról is, ami a József Jolán könyvéből kimaradt, amiről nem tudhatott” (11). A főszöveg elé utólag írt bevezető, mint egy metatextusként, megerősíti ezt a situálást. Az 1952/53 körül írott sorok, visszatekintve, egyértelműsítik az alkotás helyzetét: „Tíz éve annak, hogy háború és az első bombázás hatása alatt feltolultak ezek az emlékek tudatomban. Úgy is írtam le azokat, hebehurgyán, összevissza, nem is tudom, hogy” (5). Majd újabb másfél évtized múlva, 1967-ben egy újabb metatextus magyarázza tovább a keletkezéstörténetet: „Az ilyen

halálraszánt írás leleplezi, kiszolgáltatja az emlékezőt, jobban más írásműnél. 1942-ben másképpen is írtam, mint ahogy ma lehetne. Abban az atmoszférában, egy ilyen írásban külső szempontok nem szerepelhettek. A hős rajza is csak a belső, kényszerítő emlékvíziót követte. A röpké időben elszuhanó alakot igyekezett rögzíteni, és életének egy kis darabját, nem többet és nem kevesebbet” (7). Ez a kései vallomás pontosan beszél a szöveg jellegéről, természetéről, de már – maga mögött tudva az irodalomtörténészek tartós érdeklődését – az írói szándékot túlságosan is egyértelműsíti, József Attilára helyezi át, mintha csak róla akart volna referálni, s így elfedi személyes motíváltságát. Maga a napló, az 1942/43-as szöveg még félreérthetetlenül megmutatja a szándék eredendő kettősségét. Megvallja a dokumentálás igényét: „Most előkerestem és lemásoltam a leveleket [ti. a József Attila leveleit]. [...] Jegyzetekbe foglalni nem tudom mindazt, ami magyarázat, kiegészítés volna a levelekhez. Inkább kronologikus sorrendben elmondok mindent, amit tudok róla, amit átéltem vele kapcsolatban” (9). De ez a szándékmegfogalmazás is tartalmazza a személyes érintettséget, a személyesen „átélte” való utalást, a haláltudat, a bombázás stb. szövegbe emelése, rögzítése pedig félreérthetlenné teszi az egyéni – lelki – érdekeltséget.

Maga a napló, amely csakugyan a levelek köré épül, azokat vezeti be és magyarázza, kontextust teremtve hozzájuk, nem is egy dokumentumszöveg sajtó alá rendezőjének személytelen, tárgyias magyarázó apparátusa. A magyarázatként előadottakat nem filológus írta, hanem olyan ember, akinek az emlékföldidézés aktusa legalább olyan fontos volt, mint maga az emlék, s azért emlékezett, hogy megértse mindazt, ami vele történt, azaz hogy megértse önmagát.

A szöveg több alkalommal utal az írásaktus külső körülményeire, s ezek az utalások – a naplónál megszokott dátumozás funkcióját pótolva – tagolják is a szöveget. Csak néhány, de jellegzetes ilyen utalást érdemes is számba venni. A 14. oldalon: „most ráesett tekintetem az első levélre [...]. Ez a vidám levél kell most a pusztulás ellen!” A 73. oldalon, egy szituációt földidézve ezt olvashatjuk: „Itt már csak foszlányokra emlékszem...// Most látom őket magam előtt emlékezve, amint a kávéházi asztalnál ülnek.” A 89. oldalon, a csillaggal elválasztott két szövegrész határán egy jellegzetes váltás érhető tetten. A csillagig egy, a kronológiai rendtől elkalandozó, a későbbit a korábbival összekapcsoló emlékfutam olvasható, a csillag után pedig – minden időrendre rácsfolva – a korábbi emlékhöz való visszatérés következik: „Másnap megint a Kecskeméti fiúkkal voltunk együtt” stb. A 232. oldalon megint egy naplóírói logikára való megjegyzést fedezhetünk fel: „Hosszú hetekig nem írtam” stb. A legérdekesebb s egyben legáruklódóbb ilyen jellegű megjegyzés a 271–272. oldalon olvasható: „Kifogás merült fel az ellen, hogy részleteket elhallgatok, kapcsolatunk olyan oldalát nem tárom fel, amely mégis nem hallgatható el, ha teljes nyíltsággal kell róla vallanom.” Ez a megjegyzés szöveg közben fordul elő, az addig írott részleteket olvasta és véleményezte valaki – s a szöveg ezt a megjegyzést magába építi, integrálja, a további elbeszélés kiindulópontjává teszi. Ez az írásmód, mondani sem kellene, jellegzetesen naplóírói megoldás, a szövegszerveződség jellegére hívja föl a figyelmet. De ez esetben talán ennél is fontosabb összefüggés, hogy ez a meg nem nevezett véleményező, akit a szöveg mégis megidéz, csak olyan valaki lehetett, aki sajátos kettős tájékozottsággal bírt: mindenről tudott, ami a költő és Márta között történt, s ugyanakkor bírta a szerző bizalmát is. Ez

a mindent tudó pozíció tipikusan az analitikus pozíciója. Alighanem Hajdu Lili volt tehát a keletkező szöveg meghivatkozott „olvasója”, hiszen mint analitikus, Vágó Márta legintimebb dolgaiban is otthonosan mozgott, s így, értelemszerűen, szexuális életéről is tájékozott volt. Az a tény pedig, hogy Márta megmutatta analitikusának készüléfében lévő naplóját, arra enged következtetni, hogy számvetése közben valamilyen formában analitikusa segítségét is igénybe vette.

Ez a tény aláhúzza a szöveg analitikus orientáltságát, önelemző, önértelmező jellegét.

A könyv, lényegét tekintve, nem is más, mint az emlékeivel szembesülő, a fölszakadó élményeit szavakba öntő naplóíró önkifejező ambíciójának dokumentuma. Az időközben nevezetessé vált hajdani partner „csak” alkalmat adott rá, hogy önmagáról, a számára fontos és lényeges összefüggésekről beszéljen – s úgy, ahogy ő, immár távlatból, analitikus tudással értelmezte azokat. A szöveg így kettős szerkezetű. Alapja a (szándékolt) időrend, de valódi szervezőelve az asszociáció, a földidézett emlékek belső, asszociatív összefüggéseik szerint kapcsolódnak egymásba, s képezik le az emlékező tudatot. Az emlékezés gyakorlata persze szükségképpen sok mindent azonosít és megnevez, vagy – olykor – csak utal, de az események szociológiai dimenziója többnyire így is csak jelzésszerű, implicit. Ez a belülről fakadó, de a külső körülmények által is megerősített attitűd *az egykori szociokulturális történéseket lelki történésekké alakítja át*. Az emlékezőnek ez az eljárása egyszerre redukció, a folyamatok leszűkítése, s ugyanakkor – paradox mód – gazdagodás is. A történések lelki, érzelmi dimenziója ugyanis így automatikusan fölerősödik, árnyalttá és plasztikussá válik. Voltaképpen ez az a „hebehurgyaság”, amiről a könyv – utólag, visszatekintve írott – bevezetője is beszél, de amely legföljebb csak annyiban érdemlí ki ezt a megnevezést, hogy az érzelem önértelmező dinamikája csakugyan nem a formális logika, s az elbeszélést nem is a szociológia elméleti rendezettségé alakítja.

S ma már nyilvánvaló, bármily paradox is, éppen ez a „hiány”, a szociologikum háttérben tartása, jelzésszerűvé redukálása adja meg a történeti érdekű elbeszélés „érzelmi” leolvashatóságát, széleskörű befogadhatóságát. Amíg ugyanis a szociologikum megjelenítése, természete szerint, megosztó lenne, a naplóíró mellé vagy ellene sorakoztatná föl a potenciális olvasókat, a lelki történések középpontban tartása egységesítő szerepű: Vágó Márta elbeszélésének (s „történetének”) elfogadását segíti.

3

Ez a módszer azonban a legnagyobb őszinteség esetén is homályban hagyja, esetleg lelki motívummá alakítja át mindazt, ami a folyamatok mélyén mint „személytelen” meghatározottság munkált. (József Attila értelmezési ajánlata, tudjuk, a maga módján éppen erre a Vágó Mártánál hiányzó összefüggésre összpontosított. Előbb, még a szakítás idején, 1928/29-ben a „társadalmi felekezet”, majd később, már versben, az „osztály” terminust állította magyarázata középpontjába.) Bizonyos, a szociologikum valamiképpen föltétlenül determinálja a lehetséges lelki történéseket, ezt nehéz volna tagadni. Az a szociologikum tehát, amely az emberek életében jelen van, pszichológiai szempontból is fontos, maga a lelki történés sem érthető meg teljesen nélküle. Ám az

is igaz, ha egy emberi életutat szociokulturális történésként értelmezünk, egy olyan meghatározottsági összefüggésrend bontakozik ki, amely teljes világossággal csak elvontan ragadható meg, s egy ilyen determináns föltárása már nagy mértékben elméletfüggő. Magyarán, munka közben nagy a hibázás, a félreértés/félremagyarázás veszélye. Ezt a veszélyt azonban, esetünkben is, jelentősen csökkentheti a rekonstrukcióba bevont empirikus anyag gazdagsága. Minél gazdagabb a föltárt empirikus anyag, minél sokoldalúbban közelítjük meg a lelki történések szociokulturális meghatározottságának fölfejtését, annál nagyobb az esélye az értelmezés autentikusságának. Ehhez persze célszerű, ha preferenciáink világossá tétele mellett magát az empirikus anyagot is érvényesülni hagyjuk, s nem valamely teória előzetes sémáival operálunk. Igaz, a szociológia elvei, bármily elvontak is, érvényességgel bírnak, ám az ilyen vizsgálatokban nem az általános, absztrakt érvényesség, hanem az egyedi konfiguráció az igazán érdekes, ez az, amelynek megismerése új tapasztalatot ad.

Vágó Márta életútjának szociokulturális történésként való bemutatása tehát nem „osztálya” vagy „társadalmi felekezete” elvont kategóriáiban mozog, hanem azt az összefüggést igyekszik föltárni, kirajzolni, amely a releváns „környezet” s az életét megnyilvánító egyén között fönnállt, illetve időről-időre újraprendeződött.

4

Vágó Márta 1903. július 6-án született, Budapesten, az Alkotmány utca 8. számú házban (vö. születési anyakönyvi kivonata: PIM V. 5107/2), apja akkori szolgálati lakásában, ahol azután Márta két éves koráig laktak. Apja, Vágó József (1877–1948) akkor a budapesti Kereskedelmi és Iparkamara fogalmazója volt, első generációs értelmiségi (Szabolcsi 1992: 29.), nevét is csak valamikor a századfordulón, de mindenképpen 1893 és 1902 között magyarosította Weiszről Vágóra. Vallásos zsidó családban nevelkedett, tanulmányait még úgynevezett jesivában kezdte, rabbinak készült. Esmélve azonban meggondolta magát, s tanulmányait is az egyik budai – „úri” – gimnáziumban folytatta. Saját, családi körben tett vallomásai szerint vallásos hite is megrendült, materialisztikus tanok hatása alá került, s asszimilációs attitűdjére enged következtetni, hogy fiatalon, saját elhatározásból nevet is változtatott. Az anya, Schermann Vilma (1875–?) Schermann Adolfnak (1842–1904), Budapest tisztí főorvosának (Szinyei 1908: 381–382.) lánya volt. (Az anyai nagyapa számos közéleti szerep betöltőjeként, anyagilag is beérkezett embernek számított.) Márta szülei 1902-ben házasodtak össze (vö. házassági anyakönyvi kivonat: PIM V. 5107/1), Márta lett egyetlen gyermekük. A házasság, amennyire megítélhető, nem volt túlzottan szerencsés. Nem zárható ki, hogy az ifjú férj részéről némi érdek is belejátszott a választásba – a budapesti tisztí főorvos lánya nem számított rossz partinak egy föltörekvő, ambiciózus fiatalember számára. Schermann Adolf, tudjuk, részt vett a fővárosi törvényhatósági bizottság munkájában, közéleti szereplése hivatalos elismerését jelzi, hogy megkapta a Ferenc József rend lovagja címet, ugyanakkor évekig az egyik nagy szabadkőműves páholy, a Galilei főmestere is volt. Szobrárt, a páholy megrendelésére, a kor neves szobrásza, Ligeti Miklós készítette el (Berényi 2007: 18.). Az igazi problémát azonban nem annyira a vélelmezhető érdekmegfontolás játszotta a házasságban.

Vágóné korán, legkésőbb 1918/19 körül megbetegedett, s közelebről nem ismert mentális zavarai egyre súlyosabbak lettek, élete végéig elkísérték (vö. Szabolcsi 1992: 30.). 1928-ban, egy lányához írott levelében Vágó József mindenesetre már arról beszélt, hogy házasságában is csalódott.

Vágó József a jelek szerint tehetséges és ambiciózus ember volt, fogalmazóbb hamar a kamara titkára lett. Ez jelentős pozíciónak számított a magyar gazdasági életben, s – nem mellékesen – jó egzisztenciát is jelentett. A család az asszimiláns zsidó polgárság életét élte. A mindennapokban, otthon, a feleség volt az „úr”, aki az akaratát érvényesíteni tudó erős egyéniség volt, s akinek volt érzéke a széphez, a lakás polgári berendezéséhez. A bútorok, képek stb. gondos megválogatása, összerendezése az ő ízlését dicsérte. Lányától tudható, az irodalmat is becsülte, szerette, a maga módján még a művészeteket is támogatta. Márta mint egyetlen gyermek mindent megkapott. Az az igazolványkép, amely kb. 12–13 éves korában mutatja (vö. PIM V. 5107/2), egy csinos, magabiztos, sőt önérzetes kislány fényképe, aki szemmel láthatóan védettségben élt. Cseléd és nőrsz is volt a háznál, Márta neveltetése jó kezekben volt. Bár a nők egyetemen való tanulása Magyarországon csak 1895-től vált lehetségessé, s az egyetemi tanulmányokhoz szükséges leánygimnáziumi oktatás szervezeti föltételrendszere is csak lassan állt össze, Márta már az új típusú, egyetemre is előkészítő iskolarendszerben tanulhatott. Érettségi bizonyítványának 1930. márciusában kiállított hivatalos másolata (PIM V. 5107/3) szerint „a leányközépiskolai tanfolyamot” a következőképpen végezte el. Az „I–III. osztályt Budapesten, a IV. ker. köz[ségi] felsőbb leányiskolában, 1913/14–1915/16 [köz], a IV–VI. osztályt a IV. ker. köz[ségi] Gizella királyné leánygimnáziumban, 1916/17-ben, a IV. osztályt mint rendes, az V–VI. osztályt mint magántanuló 1920/21-ben, a VII. és VIII. osztályt mint magántanuló az O[rszágos] N[őképző] E[gyesület] Veres Pálné leánygimnáziumában, 1927/28-ban”. Ez a helyzetkép azonban részben némileg pontatlan (a másolat készítője adminisztratív korszerűsítést hajtott végre rajta – Márta tanulmányai idején a gimnázium még nem Gizella királyné nevét viselte), részben bonyolultabb, mint amilyen a valóságban volt. A tanulmányok ugyanis valójában végig egy helyszínen, a IV. kerületi, Váci utca 43. számú épületben folytak. Az iskola évi nyomtatott értesítői rendre „a budapesti IV. kerületi községi (Váci-utca 43. szám) leánygimnázium és felsőbb leányiskola” névvel nevezték meg magukat. A helyzetet az bonyolította, hogy az iskola szervezete voltaképpen egy sajátos intézménykonglomerátumot takart. Ahogy az 1914/15. évi értesítőben az igazgató írta: „A polgári leányiskolák, felsőbb leányiskolák, továbbképzők és leánygimnáziumok mind megannyi heterogén intézetek, külön-külön feladattal, adják mai leányoktatásunk képét. A nők egyetemre bocsájtása alkalmával a legszerecsénebb módon két egymáshoz nem illő típust kapcsoltak össze. mivel a felsőbb leányiskola a felsőbb gimn. osztályokra vonatkozólag rossz alapnak bizonyult, mindent a 4 felső osztályba zsúfoltak bele. A gimnáziumi tagozat így oly teljesítményt követel tanártól és tanítványtól egyaránt, ami vagy az eredményt kockáztatja, vagy tanár és tanítvány szervezetét idő előtt megőrli. A két iskolafajt közelíteni kell egymáshoz, illetőleg a leánygimnáziumok szervezetét teljesen átalakítani, a leánytanulókhöz mérni. A sok ingadozás, az egységes szervezet hiánya, előbb-utóbb megszüntetendő” (Ért 1914/15:4–5.). E helyzet következtében egyazon szervezeti keretben „fiúgimnáziumi

típusúak”, „kombinált szervezetűek” és „felsőbb leányiskolai” osztályok egyaránt voltak. Egy későbbi, 1928-ból való visszatekintés azonban megírja, hogy a folyamat az egységesülés felé haladt. „Ma [1928-ban] már csak a leánygimnázium van meg. Ez 1896-ban az I. és V. osztállyal nyílt meg és évenként egy felső-, meg egy alsó osztállyal bővült. Teljessé 1899-ben lett” (Ért. 1927/28: 10.).

Ha belenézünk – pars pro toto – az értesítőbbe, közelebbi képet is kapunk Vágó Márta tanulmányairól. Az 1914/15. tanévben a II. b osztály növendéke volt, ekkor az osztály létszáma meglehetősen magas (52 fő plusz egy kimaradt tanuló). Az osztálytársak között ott találjuk Somogyi Jolánt (1903–1991), Lolit, aki életre szólóan barát-nője lett, s egy Keményffi Lenke nevű lányt, aki viszont alighanem a rokonsághoz tartozott (Ért 1914/15: 76–77.). Az osztályfő Pappné Balogh Margit dr. volt, de tanította Radnai Jenőné (magyar nyelv, történelem), Janecz Erzsébet (német nyelv), Dénes Lajosné Kolozs Regina dr. (francia nyelv), dr. Fekete Mihály (mennysiségtan), özv. Gerhardt Alajosné (rajz), Spillenbergné Mária (kézimunka), Schumacher Bernátné (ének), Gallner Ferencné (testnevelés) is. Az osztályfő földrajzra és természetrajzra tanította (Ért 1914/15: 32–34.). Az izraelita vallástan oktatója pedig Frisch Ármin dr. volt (Ért 1914/15: 32.). Az értesítő röviden tájékoztat az oktatott anyagról is. A magyar nyelv anyaga például, amelyet heti négy órában tanítottak, ez volt: „Összetett mondat. Mellérendelt mondatok. Alárendelt mondatok. Körmondat. Hangsúly. Szörend. — Olvasmányok. Aesopus, Fáy András meséiből. Hazai mondák és történeti olvasmányok. Olvasmányok a görög és római világból. Hazai képek és emlékek. — Költemények: Petőfi: *A völgy és a hegy*. Arany: *Szibinyáni Jank, Mátyás anyja*. Jókai: *Régi dal, régi dal*. Arany: *Családi kör*. — Írásbeli dolgozatok: Kéthetenként. Tollbamondás. Olvasmányok, költemények tartalma. Fogalmazás.” (Ért 1914/15: 32.). Az izraelita vallástan anyaga, heti két órában, így alakult: „Bibliai történetek a Szentföld elfoglalásától a jeruzsálemi templom elpusztulásáig, és törvények a Tórából” (Ért 1914/15: 32.). A történelem pedig, amelynek oktatására szintén heti két óra jutott, ez volt: „A magyar nemzet története kor- és jellemképekben” (Ért 1914/15: 33.). Az értesítő megadja Márta érdemjegyeit is: hittan (esetében tehát az izraelita hittan): 2, magyar nyelv 1, német nyelv 1, francia nyelv 1, történelem 2, földrajz 1, természetrajz 2, számtan 2, ének 1, rajz (fölmentett), kézimunka (fölmentett), testgyakorlás 2, magaviselet 1 (Ért 1914/15: 77.).

Az 1916/17. tanévben végezte a IV. osztályt. Az osztálylétszám változatlanul magas volt, ekkor 56 fő iratkozott be, de közülük egy lány kimaradt. Somogyi Loli és Keményffi Lenke változatlanul föllelhető az osztálytársak közt (Ért 1916/17: 28–29.). Az érdemjegyeket ez évben nem hozták nyilvánosságra. Ez összefügghetett a háborús viszonyokkal (papírtakarékosság), de a korábbi igazgató, Bellaagh László halálával is, akit ez évtől ideiglenesen dr. Neisser Irén helyettesített. Más igazgató, más stílus. A tanulásra ekkor már a háborús viszonyok nyomták rá a bélyegüket. Az igazgatói beszámoló szerint e tanévben a tanítást a „128/916. VI. 28.–VII. sz. tanácsi rendeletre csak 1916. október 16-án kezdtük, a 10628/917. I. 30.–VII. sz. tanácsi rendelet értelmében február hó folyamára felfüggesztettük, s a 44462/917. IV. 10. sz. min. és 37218/917. IV. 17.–VII. sz. tan. rendelet értelmében 1917. június hó 19-én befejeztük. A befejező összefoglalásokat 1917. június 20-26-ig tartottuk meg.” Az igazgató szerint azonban az

előírt munkát a rendelkezésre álló „rövidebb idő alatt is sikerült általában” elvégezni (Ért 1916/17: 9.). (A megfogalmazás – „általában” – azért jelzi, nem ment minden rendben, az oktatás ki-kihagyott.) Az osztályfő ez évben már férfi volt, Hirka Antal dr., tanárai pedig – ábécé-rendben – Dénes Lajosné dr., özv. Gerhardt Alajosné, Janecz Erzsébet, Kiss Ödön, Papp Károlyné dr., br. Proff Kocsárdné, özv. Radnai Jenőné, Schumacher Bernátné, Spillenberg Mária, valamint a hitoktató, Frisch Ármin dr. (Ért 1916/17: 11–13.). Az értesítőben most az oktatott tananyag leírása is szelektív: csak a magyar nyelv, német nyelv és a francia nyelv esetében tudható, hogy a lányok mit tanultak. Ez évben viszont föltüntették a használt tankönyvek címét. Eszerint a három kiemelt tárgyból a következő könyvek voltak rendszeresítve: Magyarból: „Négyessy: *Stilisztika olvasókönyvvel*, 6. k., Lehr—Arany: *Toldi* (I. 11) 11.k.”, németből: „Szemák: *Német nyelvkönyv*, II. 2. k.”, franciából: „Thaisz: *A francia nyelv középső tanfolyama*” (Ért 1916/17: 18.).

Az 1917/18. tanévben Vágó Márta az V. b osztályba járt. Pontosabban: beiratkozott, de valamikor év közben kimaradt. Osztályfőnöke ez évben Dénesné Kolozs Regina dr. lett volna, osztálytársai között pedig megint ott találjuk Somogyi Lolit és Keményffy Lenkét, de az összlétszám ez évre csökkent. Most „csak” 45 fő iratkozott be, s közülük is négy fő kimaradt. Meglepő, de tény, a kimaradtak közt szerepel Vágó Márta neve is (Ért 1917/18: 30.). Hogy mi volt az oka tanulmányai félbehagyásának, arról az értesítő nem szól, s más forrásunk sem ad erről fölvilágosítást. Elvben több mindenre lehetne gyanakodni (betegség, családi problémák stb.), de a legnagyobb valószínűsége annak van, hogy a szülők a hektikus háborús viszonyok közt fölöslegesnek vélték az amúgy is csökkent értékű intézményes oktatásban való részvételt – azaz kímélték Mártát.

Szellemi fejlődése azonban nem tört meg, iskola híján is inspiráló közegben bontakozott tovább. Apja, s a család kapcsolatrendszere az önmagára eszmélő lányt a magyar gondolkodástörténet jelentős fejleményeivel kapcsolta össze. Vágó József – megalapításától, 1908-tól – a legradikálisabb magyar szabadkőműves páholy, a Martinovics tagja volt (Szabolcsi 1992: 29.). Ez a páholy, amelynek olyan tagjai voltak, mint például Jászi Oszkár, Szende Pál, Bölöni György, Biró Lajos, Diener-Dénes József, Czöbel Ernő, Gönczi Jenő, Szini Gyula, Varró István, s maga az első számú „frontember”, a költő Ady Endre is e körhöz tartozott, az úgynevezett polgári radikalizmus egyik, háttérben működő, de ilyenként alighanem legfontosabb műhelye volt – szoros összeköttetésben a Huszadik Századdal, a Világgal s más, a mozgalom karakterét megadó szervezettel és intézménnyel. Így Vágó József, mint kereskedelmi és iparkamarai titkár is, mint páholytag is fontos szereplője lett annak a magyar ellenkultúrának, amely kb. 1906-tól 1919-ig a magyarországi politikai mozgások újraértelmezésének, majd – gyorsuló ütemben – oppozíciójának munkáját igen magas szinten, s igen hatékonyan végezte. Ő ugyan első-sorban gyakorló közgazdász maradt, de – aligha véletlenül – 1910-től olykor írásaival is jelen volt a Huszadik Században. A lapban kezdetben szociálpolitikai kérdésekkel foglalkozott, majd más, a gazdaság és a politika összetartozását még közvetlenebbül megmutató cikkekkel is jelentkezett. Egyik fontos szerepvállalásaként a Társadalomtudományi Társaság úgynevezett „Közép-Európa”-vitájában való aktív közreműködését említhetjük meg (vö. Középeurópa 1916). Az 1916 februárjától áprilisáig tartó vitasorozat alapvető

fontosságú kérdésekkel nézett szembe, s a vitában a polgári radikálisok vezető személyiségei fejtették ki nézetüket. Az eszmecsere Kunfi Zsigmond előadásával indult, aki 1916. február 22-én és 26-án beszélt, majd őt március 4-én Giesswein Sándor és Szabó Ervin, március 7-én Szabó Ervin és Jászi Oszkár, március 11-én Szende Pál, március 14-én Ignótus, Katona Sándor és Pályi Ede, március 18-án Vágó József és Ágoston Péter, március 22-én Vámos Jenő és Rónai Zoltán, március 29-én Dániel Arnold előadása követte. A vitát április 2-án Kunfi Zsigmond előadói, és Szabó Ervin elnöki zárszava zárta le. Az eszmecsere írásos anyagát előbb a Huszadik Század közölte, majd önálló kötetben (Középeurópa 1916) is megjelent. Vágó József érvei, mint a nyomtatott szövegből kiderül, vámpolitikai nézőpontból fogalmazódtak meg, de alapvető kérdéseket vetett föl. Gyakorló közgazdászként a vitában a realitásokra figyelmeztetés kevésbé hálás szerepét vállalta magára, ám azok az antinómiák, amelyekre fölhívta a figyelmet, őt igazolták. Magyarországnak egy Közép-európai egységesülésben játszott – meglehet: kívánatos – szerepe szerinte kivitelezhetetlen volt. (Mint tudjuk, a trend éppen az egységesülés ellen bontakozott ki, sőt a világháború elvesztése még az addig létező viszonylagos egységet is széjjel zúzta.) Vágó József pozíciója – érdekes mód – sok vonatkozásban az európai unió mai megoldatlan problémáival szembesülve is aktuális. Az úgynevezett vámunió kapcsán mondta: „Ignótus legutóbbi felszólalásában ép[p]úgy a radikális megoldás mellett foglalt állást, mint tette ezt Jászi Oszkár és Szabó Ervin is. Csakhogy a vámunió még korántsem az igazán radikális megoldás. A német vámunió és az osztrák-magyar vámunió sem radikális megoldások. Ezek csak vámközösséget, nem pedig teljes gazdasági közösséget teremtettek meg. Vasúti közlekedésük, törvényhozásuk, adóügyük stb. dolgában nem alkotnak szerves egységet. Radikális megoldásnak csak az *egy* birodalomba való teljes összeolvadás vagy a teljes *free trade* tekinthető. Ez utóbbi azonban kizárólag nemzetközi megegyezés esetén volna lehetséges, amire egyelőre semmi kilátás nincs. A teljes beolvadásról pedig nem beszélnek még a legradikálisabb politikusok sem” (Középeurópa. Bp. 1916:85.). Az ideológiai célkitűzések versus makrogazdasági realitások párharcában, bármily meglepő is utólag, nem neves vitapartnereinek, hanem Vágó Józsefnek ad igazat a történeti fejlődés valóságos menete. Ez a vitasorozat mindenesetre már egyike lehetett azoknak a háború alatti programoknak, amelyeknek atmoszférájára később Márta már oly nagy nosztalgiával emlékezett vissza. (Saját apját a kamaszlány már bizonyosan meghallgatta.)

De az igazán fontos és közvetlenül meghatározó közeget a Vágóéknál összejáró baráti kör jelentette – Márta számára is. Több forrásból tudjuk, hogy a háború éveiben Vágóéknál rendszeresen megfordult egyebek közt Kunfi Zsigmond, Szende Pál, Gönczi Jenő, Varró István, majd egy sor fiatal is, mint például a majdani jeles szociáldemokrata újságíró, Horváth Zoltán. Sajnos, ezek az informális eszmecserek, amelyeknek jelentőségét nem lehet eléggé hangsúlyozni, utólag már nem könnyen rekonstruálhatók. Horváth Zoltán, e kör egyik, akkor még nagyon fiatal tagja szerencsénkre önéletrajzában (Horváth 2007) erre a körre is jó néhányszor utal, s ezekből az utalásaiból viszonylag egységes (s plasztikus) kép rajzolódik ki. „1918 októberében már egyre fokozódó izgalomban éltünk mindannyian” – írta erről Horváth. „A sokféle társaság között, amelyben megfordultam, a Vágó Józsefék házában megforduló körhöz tartozónak éreztem magam, abban forogtam rendszeresen és igyekeztem, amennyire ez lehetséges

volt, kisebb-nagyobb szolgálatokat tenni, megbízásokat ellátni, amit elsősorban Szende vett igénybe.” Azok az események, amelyekre Horváth (2007) mint meghatározó élményeire hivatkozott, Vágó Mártának is élményei voltak: „Két nagy tömeggyűlés, illetve összejövetel emléke él bennem nagyon elevenen: 1918. november 16-a, a Népköztársaság kikiáltása és 1919. január 29-e, Ady temetése.” A temetésen, tudjuk, Márta is ott volt, könyvében erről szuggesztív képet adott. Az esemény jelentőségét azonban Horváth (2007) érzékelteti igazán: „[A] Károlyi-rendszer mellett tett hitet – bár gyászos hangulatban – az a legalább negyedmilliónyi ember, aki a Nemzeti Múzeum körül vonult fel Ady Endre temetésére. Minden rendezés nélkül, sem karhatalom, sem más rendfenntartó közeg nem jelent meg – el sem lehetett képzelni, hogy egy költő temetése január végén, fagyban és havazásban, szélviharban ilyen tömegeket visz ki az utcára.” „A Károlyi-rendszer, a hőskorabeli Nyugat, a társadalomtudományi társaság – az egész haladó magyar értelmiség vonult fel itt utoljára, hogy tüntessen és hitet tegyen tulajdonképpeni életre hívója és mindvégig hűségben megmaradt profétája, Ady Endre emléke mellett.” Az esemény szuggesztíója alatt lett Ady Vágó Márta kedves költőjévé – erről utóbb József Attilával is beszélgetett. S bizonyos, az Ady-életmű ettől kezdve a fiatal lány egyik fontos esztétikai és világnézeti vonatkoztatási pontjaként adható meg.

Az őszirózsás forradalom kitörése és győzelme, persze, mindjárt az elején jelentős változást hozott e kör, s személy szerint Vágó József életében is. „Szende Pál miniszter lett, Kunfi szintén, Rónai Zoltán államtitkár, s maga Vágó József, akinek házába tovább is sűrűn jártam, a központok felszámolásának kormánybiztosa.” A Vágó-család integratív szerepét mutatja, hogy Horváth Zoltán (2007) két fontos eseményről is úgy számolhatott be, mint amelyek Vágóék körül zajlott le. Jellemző például, hogy 1919. március 15-én Horváth Vágóéknál folytatott hosszabb eszmecsere mentoraival, Szende Pállal, „amikor a nemzeti ünnepről jövet (a Vígszínházban beszélt Szende a Liliom előadása előtt) Vágóéknál” összetalálkozott vele. (A diskurzus természetesen ekkor is a politikai esélyek latolgatását jelentette.) S még jellemzőbb – s egyben fontosabb –, hogy a baráti körnek a Tanácsköztársaság kikiáltására adott reakciója is egy ilyen, Vágóékkal kapcsolatos összejövetelről ismerhető meg. „1919. március 30-án, vasárnap szokás szerint kirándulni mentünk a budai hegyekbe” – írta erről később Horváth (2007). „Vágó József családja, Szende Pál, Kunfi Zsigmond és Rónai Zoltán felesége volt velünk, akik arra számítottunk, hogy Kunfi és Rónai is majd később utánunk jönnek, ami meg is történt. Az én társaságom hangulata majdnem olyan levert volt, mint az otthoni. Vágó elmesélte, hogy felajánlottak neki valamilyen magasabb hivatalt [az] egyik népbiztosságon, de ő persze semmit sem vállalt, s azonnal lemondott addigi kormánybiztosságáról is. Szende nagyon keserűen és pesszimistán nyilatkozott. Véleménye az volt, hogy a párizsi négyek tanácsa semmi esetre sem fogja eltűrni a kommunista rendszert Európa szívében, s hogy ez azzal a következménnyel jár majd, hogy a területi kérdésekben minden eddig elképzelhető, kedvező fordulat végképp lehetetlenné vált. Tőle hallottam – ezen a napon – először azt, hogy ellenforradalmi veszély fenyeget, mert a magyar reakciók felhasználják majd az alkalmat uralmuk visszaszerzésére.” Ebéd után megérkezett Kunfi és Rónai is, utóbbi „[n]agyon okosan, higgadtan beszélt”, Kunfi viszont nagyon rossz állapotban volt. „A máskor oly derűs ember teljesen

összetört volt, s egyre azt hangoztatta, hogy az elkerülhetetlenül bekövetkező katasztrófáért egyedül őt terheli a felelősség.”

Jellemző az is, hogy amikor 1919 május elején (Horváth szerint 3-án) Szende (Jászival, Bíró Lajossal s még néhány elvbarátjukkal) hajón Bécsbe emigrált, a „késő délutáni órákban” Horváth Vágó Józseffel együtt kísérte ki Szendét a hajóállomásra. S bármily paradox is, tény, hogy – mint Horváth (2007) írja – Vágóék körében ekkoriban a „diktatúra” bukását „kívánták és remélték”. Az ellenforradalom győzelme azonban a dolog természete szerint csak növelte a bajokat, s Vágóékat is közvetlenül sújtotta. Hogy mi történt, azt megint Horváth emlékezése idézi föl: „1919. november 15-én mintegy 200 baloldali érzelmeiről ismert személyt vettek túszként őrizetbe. Közöttük volt Vágó József is, akivel, s akinek családjával ezekben a nehéz napokban még szorosabb lett barátságom.” „Nagyon nehezen sikerült annyit megtudni, hogy Vágót vasra verve, Varró Istvánnal együtt kísérték be a budai Pálffy-laktanyába. Azonnal megkíséreltük kiszabadítani. Móricz Zsigmond öccse, [...] Móricz Miklós és felesége, továbbá Székely Imre dr. ügyvéd és én láttunk neki az akciónak. Én mentem fel a Pester Lloyd szerkesztőségébe Vészi Józsefhez (mert Vágó akkor már egy hónapja ennél a lapnál dolgozott, mint rovatvezető közgazdász), de Vészi mereven elzárkózott minden intervenció elől. »Nem kellett volna elmenni kormánybiztosnak« – mondta, s egyébként sem ér rá, mert az esti lapot kell megcsinálnia.” (A dolog pikantériája, hogy annak idején, 1902-ben még Vészi volt Vágó József házassági tanúja!) A túszzabadítást végül Móricz Miklósnak sikerült kieszközölnie, aki a főügyésztől ígéretet kapott rá, hogy Vágót s „a többi »ártatlan« túszt” másnap kiengedik. A hírt a családnak, Móricz Miklós kérésére, az ifjú Horváth (2007) vitte meg: „November 16-a volt. Röviddel azután, hogy meghoztam a hírt, valóban nyílt az ajtó és belépett Vágó. Megviselten, piszkosan, rettentő izgagtottan ért haza.”

Horthy Miklós, fehér lovon, tengerésztszti egyenruhában, aznap vonult be Budapestre. Vágó Márta emlékezete is az eseményeknek ezt a véletlenszerű összekapcsolódást őrizte meg apja lefogása, illetve kiszabadulása kapcsán.

5

Ezekben a – nyugodtan mondhatjuk: sorsfordító – időkben Vágó Márta személyes sorsa is (egyik) fordulatához érkezett el. Emlékezéséből tudjuk, hogy átment egy úgynevezett katolikus perióduson – sajnos, ennek részleteiről nincs adatunk. Valószínűleg a zsidó tradíció „újszövetségi” felülírása, kiegészülése történhetett meg. Maga a fordulat, ha a család szabadkőműves s radikális atmoszférájára gondolunk, önmagában is figyelemre méltó mozzanat. „Válság” és orientációkeresés ez egyszerre, s a spirituális szempontok fölerősödése. Az igazi fordulatot azonban az jelentette, hogy 1919 júniusában – tehát még a „kommün” idején – formálisan is „kitért”, vallást váltott. Egyik anyakönyvi kivonatának utólagos, de hivatalos bejegyzése szerint unitárius lett: „A gyermek a budapesti unitárius egyházközség lelkészi hivatala által 1919. június 4-én 197/1919. sz. a. kiállított kivonat szerint 1919. június 4-én az unitárius vallásra tért át.” (PIM kéziratár, V. 5107/2) Márta ekkor 16 éves volt, s kiskorú. Mi történhetett, ami e döntéshozatalt vezetett? Egyáltalán: hogyan lehetséges, hogy ő igen, szülei viszont nem keresztkedtek

ki? Adatunk, sajnos, e kérdések megválaszolására nincs. Annyi csak a bizonyos, hogy az unitárius hit a történeti szociológiai kutatások szerint a zsidó vallásváltók egyik jellegzetes kitérési iránya volt; ennyiben tehát egy nagyobb – s nyilván szülei által is elfogadott – trendbe illeszkedett bele. Nem lehetetlen azonban, hogy mindezen összefüggéseken túl a készülődő, Vágóék körében már fölmert ellenforradalom várható negatív következményeinek semlegesítése is szerepet kapott a döntés meghozatalában.

A család mindenesetre az új rendszerben viszonylag hamar rendezte sorait. Vágó József új állása, a Pester Lloyd rovatvezetői posztja jelentős gazdasági befolyási potenciállal bírt, s biztosította a család életnívójának fönntartását (Szabolcsi 1992: 29-30.). A régi kapcsolatok is nagyrészt megmaradtak. Ez utóbbiak meglétének (s egyben a közviszonyok normalizálódásának) bizonyítéka, hogy 1920 húsvétját Bécsben töltötték – természetesen a régi, de immár emigrációban élő barátok közt. Ekkor például, konkrétan tudjuk, Kunfival is találkoztak, de megismerkedtek Gábor Andornak a maga idejében nevezetes s igen hatásos Horthy-csúfoló rigmusaival is. (Utóbbiak hatása alól Márta sem vonhatta ki magát.) A bécsi kiruccanás, a személyes megfontolásokon, szórakozási igényen túl, az új rezsim radikális ellenzőinek informális érintkezés-fölvétele is volt – a régi kapcsolatok reaktiválása. Márta, tudjuk, ekkor már maga is az ellenforradalmi kurzus érzelmi elutasítója volt. (Mint emlékezésében elbeszélte [257-259.], gyerekes módon még egy, a gyűlölt Horthy elleni merénylet terve is megfordult fejében. Persze, talán mondani sem kell, e tervéről azonnal lebeszéltek.) S bár ekkor csak 17 éves volt még, a férjhez menetel ötlete is megkísértette: menyasszony lett, vőlegénye egy, baráti körben csak Jules néven emlegetett fiatal orvos volt. Ez a házasság azonban végül nem jött össze. 1920 nyarán, egy Shuls-i hegyi nyaralás emlékét őrző képeslapon erről így írt „Madame Itóka Bölöni”, azaz Bölöni György feleségének címezve Párizsba: „Drága Itókám és Gyurka, sokat gondolok Rátok. Esküvőm elhalasztódott és most szüleimmel nyaralok itt. Remélem jól vagytok, Amerika jól viselkedik! Szeretettel, hálával ölel Benneteket Márti” (PIM kéziratár, V. 4132/363). Érdekes, hogy a lapon Vágó József rövid üdvözlő formulája is olvasható („Kézcsók és üdvölet Jóska / Vágó”), de Vilma asszonyé – Márta anyjáié – nem. Talán már ez az apróság is apa és lánya kapcsolatának családon belüli szorosságára és fontosságára utal.

Összefügghet a házasságkötés elmaradásával is, hogy az 1920/21. tanévben Márta folytatta a háború alatt abbamaradt gimnáziumi tanulmányait – de csak mint magántanuló. (Ekkor a VI. osztályt végezte el.) Szimptomatikus azonban, hogy tanulmányait most sem vitte végig, a VI. osztály után nem tanult tovább. Itt, tanulmányai folytatásának ebben a fragmentáltságában már mindenképpen valami törésre kell gyanakodnunk. (Mint úrilány persze nem is volt rákényszerítve, hogy föltétlenül „papírt” szerezzen, hogy úgynevezett igazolt tudásra tegyen szert. A rá váró feleségi státusz ezt nem kívánta meg tőle.) Sajnos, a húszas évek története Vágó Márta életrajzát tekintve meglehetősen homályos, tele ismeretlen, a rendelkezésünkre álló forrásokból nem rekonstruálható részlettel. Csak pusztá föltételezés, hogy ezeket az éveket az általános közviszonyok (Vágóék számára sem kedvező) alakulása, anyja betegségének fölszínre kerülése és (időleges) súlyosbodása, valamint annak a körükük szerveződő új baráti társaságnak az összeállása határozta meg, amely a réginek a körülményektől alakított új variációja volt, s lényegében már megegyezett azzal, amelybe 1928/29-ben József

Attila is bekerült. Maga Márta a „jómódú” lány szokásos életét élhette, azét a lányét, akinek életéhez hozzátartozik a változó intenzitású, ám folyamatos kulturális tájékozódás. Mindenekelőtt az irodalom (például Ady és a Nyugat), valamint a művészetek figyelemmel kísérése, a könyvek és a tudás kultusza. Rejtve, s utólag már teljességgel megragadhatatlanul, jelen volt a fiatal nő világnézeti orientáció-keresése is, amely vers- és naplóirásban is manifesztálódott. (Ezek a próbálkozásai, sajnos, nem maradtak ránk, elkallódtak, megsemmisültek. Szabolcsi Miklós és Tverdota György azonban egyaránt úgy véli, hogy ezek a naplók a József Attila-könyv megírásakor is kéznél voltak, s a szerző épített rájuk.) Mindenképpen szimptomatikusan azonban, hogy a fényképeiről megismerhetően csinos és vonzó, s anyagiakban sem szűkölködő lány, túljutva a köreibben „szokásos” férjhez menési koron sem ment férjhez. (1925-ben már 22 éves volt, s ő, aki már 17 évesen majdnem férjhez ment, még mindig szüleivel egy háztartásban, „gyerekként” élt.)

Nem dönthető el, hogy a közviszonyok, az úgynevezett konszolidáció előrehaladása-e, avagy a személyes helykeresés esetlegesebb logikája, esetleg e kettő együtt alakította úgy sorsát, hogy 1925-től hosszabb ideig külföldön tartózkodott. 1925/26-ban (közelebről egyelőre meg nem határozható időkeretek közt) Párizsban élt, a nyugati világ egyik centrumában. Mi volt a célja és rendeltetése e kint tartózkodásnak, nem tudjuk. Az elszórt adatokból csak annyi a bizonyos, barátjánéval, Keller Ágotával, „Góttival”, a majdnem Kecskeméti Györgynéval volt együtt, akit afféle numerus clausus-emigránsnak tekinthetünk, s egyebek közt Korda Sándor öccsével, a festőművész Korda Vincével (1897–1979) is ekkor kötött barátságot. Ennek a barátságnak a dokumentuma a Mártáról 1926-ban festett Korda-festmény, amelyet Márta haláláig megőrzött, s ma a Petőfi Irodalmi Múzeumban van. Jellemző a bensőséges, s Párizst túlélő ismeretségre, hogy – bármily meglepő is ma már – az első József Attila-levél, amely Márta birtokába jutott, s amelynek még nem ő volt a címzettje, Korda Vince és a költő egyik közös levele volt. Márta a címzettől, Komor Andrásztól kapta – mint Vincére emlékeztető emléket. Hogy ekkor Párizsban részt vett-e valamilyen – intézményes – oktatásban, arra nincs adat. (Barátjáné, Góti egyetemi tanulmányokat folytatott, rendszeres egyetemi képzésben azonban – érettségi híján – Márta nem vehetett részt.) Egy időközeli, 1928. november 1-i levele (JAlev 320.) szerint ez az időszak önmaga keresésével telt: „Egészen a legutóbbi évig (múlt nyár Heidelbergben) egyebet nem csináltam, mint hogy végigpróbáltam minden módját, útját, oldalát annak, hogy irracionális, intuitív, romantikus módon nyerjek magyarázatokat, értelmet, megnyugvást, biztonságot, hitet, életformát. Aztán megcsömöröltem.” Valószínű tehát, hogy csak általános, mondhatnánk „civilizációs” szoktatás volt ez számára: egy világváros gazdag és sokrétű életének megismerése. 1927 nyarán, Heidelbergben, ahová szintén barátjánéval, Góttival ment, mindenesetre már tanulni (is) akart. Bár érettségije változatlanul nem volt, s így „hivatalosan” egyetemi hallgató sem lehetett, a nyári szemesztert valamilyen formában mégis a heidelbergi egyetemen töltötte. Közgazdasági „kurzusokat” hallgatott (a családi meghatározottság itt jól tetten érhető), de a szociológus – s a család barátjának számító – Mannheim Károly (1893–1947) és a filozófus Karl Jaspers (1883–1969) előadásait is hallgatta. Tudjuk, ekkor már ismerte Emil Lederert (1882–1939), a heidelbergi egyetem közgazdász professzorát is, aki – magától

Mártától tudható – szerelmes is volt beléje. (Elképzelhető, hogy ez a vonzalom tette lehetővé, hogy Márta, a szerelmes Lederer protekciója révén, részt vehessen a nyári szemeszter programjában.)

A heidelbergi, viszonylag rövid életszakasz mindenesetre jelentős intellektuális gyarapodást eredményezett – s egyáltalán nem lényegtelen következményként fölébresztette az érettségi megszerzésének igényét is. (Ahhoz, hogy „rendes” egyetemi hallgató lehessen, szükséges föltétel volt az érettségi.)

A gimnáziumi tanulmányok befejezése és a hiányzó érettségi megszerzése gyorsított ütemben zajlott le, s kb. háromnegyed évre sűrűsödött össze. A fölkészülés 1927 őszén kezdődött, az utolsó vizsgák pedig 1928. június elején zajlottak le. Mártának a VII. és VIII. osztály anyagát és a tanulmányait lezáró érettségi vizsga anyagát kellett átvennie. Magántanuló volt, az iskola tehát a fölkészítést nem, csak a vizsgáztatást végezte. A család azonban, a módszeres tanulást megkönnyítendő, magántanárt fogadott melléje: Erdős Lajost (Szabolcsi 1992: 44.). Erdős (1879–1942) matematika-fizika szakos tanár volt, a Középiskolai Matematikai Lapok rendszeres munkatársa, s emellett filozófiában is jártas, közéleti kérdésekről is cikkező tollforgató, aki politikailag Vágóék köréhez tartozott. (Érdi Lajos néven a Huszadik Század utódának, a Századunknak is dolgozott.) Kitűnő tanár, tehetséges ember volt, fia, az akkor még gyerek Erdős Pál a 20. századi matematika történetének egyik legnagyobb, szó szerint legendás alakja lett. Hogy mekkora anyagot kellett átvenniük, Márta „fejébe verniük”, arra jól következtethetünk a Veres Pálné Leánygimnáziumban rendszeresített VII. és VIII. osztályos tankönyvek listájából. A VII. osztályban a következő könyvekből kellett készülni: „Pintér: *Magyar irodalomtörténet.* – Wirth: *Szemelvények Vergilius Aeneiséből.* – Köpessy: *Marc. Tull. Cic. In Cator.* – Hittrich: *Római régiségek.* – Pirchala—Esztergomi: *Nagy latin nyelvtan.* – Miklós—Kaiblinger: *Német nyelvkönyv III.* – Takács: *Egyetemes történet III.* – Walter—Kaufmann: *Geometria.* – Lutter: *Logarithmus táblák.* – Hankó: *Chemia és ásványtan a tanítóképzők számára.* – Gerlóczy—Fodor: *Egészségtan.* – Szíjártó: *Kísérleti fizika.* – Kogutovicz: *Atlasz a világtörténelem tanításához*” (Ért 1927/28: 23–24.). A VIII. osztályos tankönyvek listája pedig ez: „Pintér: *Magyar irodalomtörténet.* – Wirth: *Szemelvények Horatiusból.* – Pirchala—Esztergomi: *Nagy latin nyelvtan.* – Hittrich: *Római régiségek.* – Miklós—Kaiblinger: *Német nyelvkönyv III.* – Lux—Theisz: *Német nyelvtan.* – Birkás: *Francia nyelvkönyv III.* – Takács: *A magyar nemzet története.* – Geszti: *Földrajzi világnép.* – Walter—Kaufmann: *Geometria.* – Lutter: *Logarithmus táblák.* – Szíjártó: *Kísérleti fizika.* – Kornis: *A pszichológia és logika elemei.* – Cholnoky: *Földrajz, iskolai atlasz*” (Ért 1927/28: 24.). A két lista összevetése mutatja, meglehetősen sok könyv mindkét osztályban használatos volt, azaz a megtanulandó anyag terjedelme nem volt olyan nagy, mint elsőre látszik. Ám így is elég nagy volt ahhoz, hogy sűrítve átvenni elég nagy munka lehetett. Erdős egyedül nem is győzte a fölkészítést, 1928 tavaszán ezért egy „tanár asszony” személyében segítséget is igénybe vett (Szabolcsi 1992: 44.). Erdős otthon, azaz Vágóéknál készítette föl tanítványát, a névről nem ismert „tanár asszonyhoz” azonban Mártának kellett eljárnia.

A Veres Pálné Leánygimnáziumnak 1927/28-ban 30 magántanulója volt, két évet egyszerre azonban csak Vágó Márta végzett. Eredményei így alakultak: VII.-ben:

Hittan 1, magyar nyelv 1, német nyelv 1, latin nyelv 2, francia nyelv 1, történelem 2, mennyiségtan 2, vegytan 1, fizika 2, egészségtan 1. A VIII.-ban: hittan 1, magyar nyelv 1, német nyelv 1, latin nyelv 2, francia nyelv 1, történelem 2, földrajz 2, mennyiségtan 1, fizika 1, egészségtan 1 (Ért 1927/28: 40.). Az érettségi vizsgákra két részben került sor. Az írásbeli vizsgák „a magyar és latin nyelvből, a mennyiségtanból és a német nyelvből [1928.] május hó 21., 22., 23. és 24-én” voltak. A szóbeli vizsgák „dr. Madzsar Imre c. tank. kir. főigazgató elnöklete alatt június hó 4., 5., 6. és 8-án”. A vizsgáztatás két csoportban zajlott, Márta a B csoportba került, ahol a vizsgán „megjelent 17 rendes és 1 magántanuló. Sikeres vizsgálatot tett 18, azaz 100%”. A csoport 18 tagjából hatan lettek jelesek, köztük Vágó Márta is (Ért 1927/28: 41.).

Érettségi bizonyítványának kelte: 1928. június 8. (PIM V. 5107/3). A bizonyítványt a bizottság elnöke és az iskola igazgatója mellett a vizsgáztató tanárok is aláírták. Innen tudjuk, hogy kiknél vizsgázott. Az aláírók sorrendben ezek: dr. Boros Gyula (magyar nyelv), Szőke Ilona (latin nyelv), Rieglerné Gerecze Margit (német nyelv), Popperné László Lucia (történelem), Gesztiné Wolkenberg Ilona (mennyiségtan) és Lázárné Báder Irén (fizika). A lényeg azonban az volt, hogy a bizonyítvány kimondta, hogy „a szabályszerű követelményeknek jelesen megfelelően, őt a tudományegyetemeknek és főiskoláknak nők részére engedélyezett tanulmányaira érettnak nyilvánítjuk” (PIM V. 5107/3).

Az akadály ezzel az intézményes felsőfokú tanulmányok elől elhárult.

6

A József Attilával kialakuló nagy szerelem ennek az érettségire fölkészítő periódusnak a fejleménye volt. Részletei, Márta könyve és a levelek alapján, ma már ismertek – vagy legalábbis mindenki annak véli. Két alapkérdés azonban így is óhatatlanul fölmerül. Az egyik: hogyan jöhetett létre ez a szerelem a két fiatal között, hiszen társadalomtörténeti szempontból a két pozíció meglehetősen távol esett egymástól? A másik: s ha már létrejött, mi akadályozta meg, hogy ez a mindkét részről tagadhatatlanul nagy és mély érzelmeket eredményező kapcsolat nem teljedhetett be, a házasság nem köttethetett meg? Az első kérdést, érdekes mód, nem szokták föltenni, a szerelmet magától értetődőnek, evidensnek veszik, a második kérdésre pedig a semmit mondásig elmosódó, vulgárisan pszichologizáló válaszokat kapunk. Ez a két értelmezői magatartás lényegileg összefügg, s a történeti kérdések leegyszerűsítő egyénlélektani válaszkísérleteinek csődjét mutatja. Valójában, úgy vélem, mindkét kérdés csak szociokulturális történésként értelmezhető helyesen, azaz mint egy sajátos – történetileg föltételezett – habitualizációs folyamat megértése.

Az egész problémakör kulcsa a Vágó-család (s a velük rendszeresen érintkezők) úgynevezett „mindennapi tapasztalataiban”, a számukra történetileg adott élet megélésének *habitualizálódásában* keresendő.

A mindennapi életben fölhalmozódó közös tudás „szociológiáját” Schütz, Berger és Luckmann munkái alapján egyik újabb tanulmányában S. Varga Pál (2011) tömören s jól összefoglalta. Az alapsémát, amely a habitualizáció fázisait leírja és modellezi, érdemes is idéznünk: „Kiválogatódnak azok a tapasztalatok, amelyek egy társadalom-

ban ismétlődően fellépnek és lényegeseznek mutatkoznak. Ezek a tapasztalatok elveszítik az egyes felléptükkor mutatkozó egyediségeiket és személyes vonatkozásait (tipizálódás, anonimá válás), ezzel interszjektív – a szereplők tudatában: objektív – érvényességre tesznek szert. E közös tapasztalatok könnyen, receptszerűen felhasználható szimbolikus formát öltenek (szimbolizáció): miután így modellszerű állandóságot nyertek és széles körben habitualizálódtak, bekerülnek a társadalmi gyakorlat rutinjába (szedimentáció), létrejönnek általános elérhetőségük csatornáit és használatuk szabályai (intézményesülés), végül egységes mintázatba integrálódnak, amelyek értelmét az egyén belátja, így előíró funkcióját is elfogadja (legitimáció)” (S. Varga 2011: 58.). Ahhoz, hogy ez a „közös”, azaz habitualizálódott tudás működhessen, irányíthassa az életet, „alapvetően három kritériumnak kell benne érvényesülnie: a realitás, a totalitás és a koherencia feltételeinek” (S. Varga 2011: 59.). E három feltétel közül szempontunkból, mint majd látni fogjuk, kettő, a realitás és a totalitás elve lesz fontos. (1) „A realitás elvének érvényesülését nem az objektív (vagy inkább: a tudományosan megállapított) valósághoz való hozzá mérés, hanem a közös, releváns tapasztalatokkal való folyamatos szembesítés biztosítja.” (2) „A totalitás posztulátuma azt jelenti, hogy nem léphet fel olyan releváns közösségi tapasztalat, mely részt hasítana az értelmesség mindent lefedő szövetén; a szimbolikus értelemvilágban rendszerkényszer érvényesül, s így egyetlen deviáns tapasztalat az egész megbomlásával s a káosz eluralkodásával fenyegethet” (S. Varga 2011: 59.).

A mindennapi közös tudás termelődésének megértése kulcsot ad a mi kezünkbe is.

7

De ismételjük meg a kérdést: Mi tette tehát lehetővé Vágó Márta és József Attila szerelmét? Mi volt az a szociokulturális erőter, ami a két ember közötti vonalmat kibontakozni engedte?

A Vágó-családban és szűkebb baráti körében a habitualizálódott társadalmi tapasztalatoknak egy olyan rendszere állt össze, amelyben a „jómódú lány” és a több mint bizonytalan egzisztenciájú, „ágról szakadt” költő szerelme, minden akadályozó momentum ellenére, létrejöhett, s a kétségtelenül meglévő társadalmi távolság automatikusan nem zárta el az érzelmi egymásra találás lehetőségét. Ennek a finom összefüggésekben gazdag, bonyolult rendszernek három eleme külön-külön is szemügyre veendő.

Az első: a lentről jötség teljes elfogadottsága, „normális” életútként való fölfogása. S fontos, hogy ez az attitűd nem valamely „ideológiából” leszármaztatott absztrakt elv eredménye volt, hanem habitualizálódott, azaz minden napi „közös” tapasztalat. Maga a családfő, Vágó József is első generációs értelmiségi volt, olyan ember, aki a „gettóból kinőve” egy magas állású orvos lányát vehette feleségül. Azaz, Schermann Vilma és Vágó József társadalmi státuszának „induló” különbsége már leképezte a társadalmi aszimmetriára rácafoló magatartásnak a szerkezetét. De tudjuk, az anyai nagyapa, Schermann Adolf maga is „elsőgenerációs” volt, aki önerőből emelkedett magas állásába, s lett egy sokat nélkülöző „szegény zsidó”-ból Budapest tisztí főorvosa. Sőt, tovább mehetünk: magának az egész század eleji magyar zsidóságnak volt az alaplépénye az

egy generáción belüli mobilitásnak, mint reális életlehetőségnek a megtapasztalása. A „szelfmédmen”-pozíció előfordulása meglehetősen általános volt. S ennek a föl-emelkedési útnak a családban, tudjuk, már-már kultusza volt. Az a mód, ahogy Márta egyik 1928 őszi levelében anyai nagyapja felemelkedéséről írt (JÁlev 235.), jól példázta ezt az ethoszt. S Márta emlékezéséből azt is tudjuk, maga Vágó József is természetesen vette, hogy egy „szegény fiú” karrierjét támogassa. Ahogy lányának mondta (s az emlékezésében meg is rögzítette): „Apám aztán mások előtt mondta nekem – közben a többiek felé fordulva –, hogy Attila nem az első szegény fiú, akinek a hóna alá nyúlna. *Föülletti egy lóra, azután tőle függ már, hogy tud-e rajta lovagolni...*” (131).

A második: az intellektuális és művészi teljesítmény föltétlen tisztelete. Ezt a Vágó-család (s baráti körének) egész légköre mutatja. S ez a másodikként megjelölt attitűdelem, részben összefüggött az előbbitel: a mobilitás igénye föltételezi az egyéni teljesítmény megbecsülését. Részben, mint a fejlemények mutatják, szinte bele volt már kódolva az életpálya: az intellektuális és művészi teljesítmény materializálódott eredménye, a mű egyszerre „*munkaeszköz*” és *élvezet* volt számukra. Már a baráti kör rekrutációját is nem kis mértékben ez a szempont alakította. A Vágóéknál megforduló fiatalok (Illyés, József Attila, Komor András, a Kecskeméti-fiúk stb.) többsége például jól érzékelhetően e csoportképző elv szerint került be a körbe. De a család könyvekre, festményekre, szép bútorokra stb. fordított figyelme is itt említendő. Azt kell mondanunk, ez a habitus-elem megint a diszkriminált zsidóság széles körben általános reakciója volt, s egyebek közt az iskoláztatási stratégiában, vagy a praktikus nem is hasznosítható túlképzésben szociológiailag is megfogható. (Károlyi Viktor történeti szociológiai kutatásai statisztikailag is kimutatták például a túlképzésnek ezt a doktori cím megszerzésében is megmutató igyekezetét.) Márta formális és informális képzésben való részvétele (például párizsi, heidelbergi, londoni tanulmányai) maga is e jelenségkör része volt. József Attila pedig, mint éles eszű fiatalember s tagadhatatlanul tehetséges költő beleillett ebbe az elvárási horizontba.

A harmadik elem: a diszkriminatív elemekkel terhes társadalmi-politikai berendezkedés „öszönszerű” opponálása, amely automatikusan szövetségest ismert föl mindenki, aki szemben állott a „kurzussal”. Ez a széles értelemben vett ellenzéki beállítódás közvetlen következménye volt a zsidóságot ért diszkriminációknak, az el nem fogadottságnak, de a zsidóságon túlmutató, általános érvénye is volt, kifejezte az ország gazdasági, társadalmi és mentális modernizációjának szükségességét. Jellemző e téren, hogy Vágó József az 1919 utáni, teljesen megváltozott körülmények között is változtatlanul ápolta szabadkőműves kapcsolatait. A harmincas évekből fennmaradt egy titkosrendőri jelentés a Martinovics páholy 1919 utáni működéséről (MOL P 1134. 1 t. No. 16. 1. cs., közreadta: Berényi Zuzsa Ágnes. <http://www.nagyoriens.hu/node/11>). Ebben olvashatjuk: „A páholy 1920-ban történt feloszlásakor a tagok létszáma 78 fő volt. E tagok között megtaláljuk mindazokat a személyeket, akik a Károlyi-forradalom, majd a bolsevizmus alatt jelentős szerepet játszottak: szellemi vezérek voltak. [...] Ezek a személyek jórésztben – az emigrációban élők és az időközben elhunytak kivételével – ma is tényleges szabadkőművesek és illegálisban ugyan, de mégis életben tartják a Martinovics páholyt. // Ennek a titokban működő páholy vezetője Nemes Emil

mérnök. // A szellemi vezér még ma is Jászi Oszkár, itthon pedig Dr. Vámbéry Rusztem ügyvéd. // A páholynek fedőszerve is van: a Huszadik Század folytatása, a »Századunk« társadalomtudományi folyóirat. Szerkesztői Dr. Vámbéry Rusztem és dr. Varró István. // A páholytagok összejöveteleiket a Lánchíd kávéházban és a Századunknak V. Újpesti rkp. 6. sz. alatti helyiségében szokták tartani.” Azok között, akik „ezeken az összejöveteleken, részben baráti körökben és társadalmi egyesületekben” aktív részt vállaltak, azaz aktuálisan is páholytagok voltak, a jelentés megemlíti Vágó József nevét is. Az egyenként jellemzettek közül két jellemzést érdemes itt is kiemelni s idézni. Az egyik a Vágó-család legközelebbi baráti köréhez tartozó Gönczi Jenő: „Dr. Gönczi Jenő volt min. titkár (VIII., Kisfaludy-u. 28/b) részt vett a Martinovics páholy alapításában. A Századunk könyvtára 3. számát: Demokrácia és alkotó mezőgazdasági politika, ő írta. Részt vett abban a szervezkedésben is, amely annak idején – 1929-ben – Magyar Fabiánus Társaság elnevezés alatt szabadkőműves tevékenységet leplező működést akart kifejteni.” A másik jellemzés magáról Vágó Józsefről szól: „Vágó (Weisz) József közgazdasági író (Érmellék-u. 6. [ez a harmincas évekbeli lakcíme már!]) alapításakor lett a Martinovics páholy tagja. A budapesti kereskedelmi és iparkamra titkára volt, jelenleg a Pester Lloyd közgazdasági rovatának vezetője. Magyar, német, francia és angol nyelven jelentek meg vámpolitikai és közgazdasági tanulmányai. A Pester Lloydban és bécsi lapokban hetenkint összefoglaló cikkekben ismerteti gazdasági életünket. Tevékeny része volt a Magyar Vámpolitikai Központ megteremtésében. A Századunknak is cikkírója, valamint ő írta a Cobden Könyvtár 19. számú kiadványát: (*Drágaság, infláció, kivétel*). A Magyar Kereskedelmi Csarnok Nagykereskedők Országos Szövetségének választmányi tagja. A magyar szabadkőműves mozgalmat anyagilag is támogatja.” (Uo.) Aki összeveti az e jelentésben foglalt neveket a Vágó Márta könyvében baráti körük tagjaiként emlegetettekkel, könnyen megállapíthatja, a két lista igen nagy mértékben egyezik. Vágóék baráti köre jelentős részben lefedte az informális Martinovics páholy aktív tagságát – Vámbéry Rusztemtől Gönczi Jenőn át Nemes Emilig.

Ebben a körben az önmagát (ideális) anarchistaként meghatározó József Attila értelemszerűen szövetségesnek számított. Az „új generáció” egyik ígéretként lehetett számon tartani.

A habitualizálódott – „közös” – társadalmi tapasztalatok között azonban ellenkező előjelűek is akadtak. Volt, legalább két tényező, amely a családtagként való befogadás ellen hatott, ami a fiatalok nyilvánvaló szerelme ellenére akadályozta a házasság megkötését.

Az egyik ilyen tényező kétségkívül Vágóék körének viszonylagos szubkulturális zárt-sága volt. A baráti-társasági kör, amely a család körül elhelyezkedett, igen nagy részben zsidókból állt, „goj” alig akadt közöttük. Ez természetesen nem az antiszemiták által emlegetett „faji összetartás” számlájára írható, nem is tekinthető szándékoltnak, ez a – viszonylagos – zártság a külső körülményekre adott, sok szempontból már-már szükségyszerű reakcióként érthető meg. A diszkrimináció közös tapasztalata, s az erősítő – azonos tapasztalatú, „hasonszórú” – közeg spontán keresése jelenik meg benne. De tagadhatatlan, hogy szociológiai realitásként kell vele számolni. Nem véletlen, hogy ez a „mi” és „ők” megkülönböztetésén alapuló tudat még Márta egyes megjegyzéseiben is föl-bukkant, például amikor szerelme „gojos felületességét” (JAlév 238., vö. még: 232.) tette

szóvá. Ugyanez az – egyébként kedvesen, öniróniával előadott – megkülönböztetés figyelhető meg Varró István 1928 novemberi levelében is, amelyben egy kéziratot adott vissza József Attilának: „Tudod mit mondott olyan híreset az öreg Keszler bácsi egy izgalmas vigszínházi premier után? »Ein Goj hat bei mir cselekmény tu haben«. A mi zsidóink ezt úgy mondják: »Ein Goj hat bei uns gyakorlatias tu sein.« A hohmecolást ellátják Izráél szebblelki ifjai – nomina sunt odiosa.” (JAlev 336., vö. uo. 664.) S ez a distancia tagadhatatlanul „előítélet-szerű” vonásokat mutat, azaz bizonyos – előzetes – közös tapasztalatok képeződtek le benne. A családi-baráti körnek ez a zártsága mégis sem abszolútnak nem tekinthető, sem közvetlen, direkt akadálynak. Természete inkább a potencialitás körébe utalja, csak meghatározott összefüggések közt aktivizálódott, lépett föl „szűrőként”.

A másik mindennapi közös tapasztalatként habitualizálódott elem viszont annál komolyabban esett a latba. A „racionálisan” egzisztenciateremtő, „pénzkereső” életvitel elsődlegessége, mint elv, amely – ha szükséges – a személyiség érzelmi háztartásának tudatos önkorlátozását sem zárja ki, nagyon erős közös tapasztalat leképeződése és megszilárdulása volt. Ez, mint a széles körben diszkriminált zsidóság legfőbb eszköze az érvényesülésre, voltaképpen az egész közösség uralkodó tapasztalatának tekinthető – érvényessége alól csak egyes egyének vonhatták ki magukat. Maga az elv, persze, a dzsentrí („keresztény középosztályi”) felelőtlenség légkörében „zsidó” elvként (s gyakorlatként) tűnhetett föl, valójában szélesebb, mondhatnánk, „polgári” érvényessége volt. Az igyekvő és takarékoskodó („fölhalmozó”) korai polgári habitus, amelyet Max Weber a protestáns etikával összefüggésben tárgyalt, lényegében megegyezik a „zsidó” habitusnak ezzel a reguláló elvével.

Jellemző (s szempontunkból döntő fontosságú), hogy ez a „közös” tapasztalat Márta gondolkodásában is jelen volt, ő is közvetítette azt szerelme felé. 1928. július 23-i levelében például azon aggódott, hogy „fáradtság nekimenni és minden áron legyűrni minden nehézséget; hogy rendbe szedd a sátorfádat; órákért, ösztöndíjért, állásért emberek nyakára járni, kitartani és megfeszülni” stb. (JAlev 233.). Következő, július 29-i levelében ugyanez a probléma tér vissza, más hangszerelésben: „Általában a jó izróktól, kiknek önfeláldozási képességét oly kevésre becsülöd, még lehet tanulni egyet-mást, pl. azt is, amit úgy hívnak, hogy »sich durchbeissen«. Önérzettel átharapni magát az embernek az összes bajokon, és nem hosszasan és éretlenül hochmecolni a heroizmusról és hasonlóról, hanem – meg-csi-nál-ni valamit, akármit is, de végigcsinálni” (JAlev 234.). S hogy ez az elv személyesen is érintette, mutatja: nagyapja esetét hozta föl követendő példaként: „Tudom, nagyon-nagyon nehéz Neked, de kölyköcském, nem Te vagy az első és sajnos nem is az utolsó. A nagyapám, aki zsidó létére Pest tiszti főorvosa lett (anya apja), és keresztülvitte a külvárosok csatornáztatását, a kötelező oltások és hasonlókát, talán még sokkal keservesebben küzdötte fel magát, mint Te. Nagykorörsről került fel Bécsbe, minden áron orvos akart lenni, rongyos volt és koplalt, végül valami ronda, elkényeztetett két kis fiú mellett instruktorkodott, akiket sétálni is kellett vinnie [...]. Amellett persze csak éhbért fizettek, rengeteg idejét igénybe vették, éjjel tanult egy szál gyertyánál, és reggelre megfagyott a mosdóvíze. Nagyon szerette a nőket [...], de diák korában rájuk se nézett, elkeseredve és dühödten tanult, mert elhatározta, hogy kivágja magát és keresztülharcolja magát mindenem” (JAlev 235.). Saját pályaválasztása fölötti kétségeire is így, e szellemben reagált: „És töröm magam, vajon fogom-e tudni ezt a munkát tény-

leg rendesen végezni. De nem látok semmiféle más, megfelelő dolgot, és belegázolok és az istenit neki, meg fogom egy év alatt csinálni, ha beledöglöm is, és jövő őszre állást is fogok magamnak szerezni és pénzt fogok keresni, és akkor végre föl fogok lélegezni és azt fogom csinálni az életemmel, amit akarok” (JAlev 236.). A „kiverelkedni az elismerést” motívuma még a századelőre vonatkozó nosztalgiaiban is fölbukkant (JAlev 241.). S a nyugat-európai viszonyokról is az jutott eszébe, hogy azok a szociológusok, akiket megismert, egy olyan „világban élnek, ahol el lehet érni valamit, előre lehet jutni, veredni, helyet szerezni, ahol kifejthetik tehetségüket, nem úgy, mint nálunk otthon, ahol egy tehetséges fiatalember folyton csak ellenséges falakba ütheti a fejét” (JAlev 252.). Eszménye természete azonban itt is világos, hiszen gondolatmenete folytatása így alakul: „Hány emberről mesélték, akik tegnap este saját autójukon robogtak a hotel elé, hogy tíz év előtt még stipendiumokból éltek, koplaltak, senkik, koldusok voltak (sokan vannak itt, akik nem tisztán tudományos pályán vannak, mellékesen bankárok is)” (JAlev 252.).

Ennek az életelvnek József Attila nem tudott, talán nem is nagyon akart megfelelni. Egész addigi élete, lelki és szociokulturális kondicionáltsága más jellegű volt. S ez, akárhogyan nézzük, már alapvető fontosságú diszkrepancia. Mert azt a magatartást, amelyet Márta csak mint eszményt működtetett (s maga sem tudott teljesíteni), a szubkultúra egésze napi gyakorlatként élte meg, s – mint Márta emlékezéséből szépen kiderül – voltaképpen ezt kérte számon a költőn is, pontosabban: ennek teljesítésére ítélte alkalmatlannak. Vágóék körében általános volt a vélekedés, hogy József Attila nem lesz „támasza” a lánynak, nem tudja betölteni ezt a szerepet.

8

Mindez, persze, azt mondhatnánk, „csak” a szerelem „szociológiája”, s ezen kívül is volt még valami, ami a két embert igazán összekapcsolta, s ami egyértelművé teszi, hogy közöttük valódi, mély érzelemről: szerelemről volt szó. Érzelmek természetével mindketten tisztában is voltak. Ezt a „vesztes” József Attila sem vonta kétségbe, utólag is legfőlőbb csak azt állította, hogy „osztálya” elragadta tőle a lányt. Két ember vonzalmának lélektani szempontú számbavétele azonban nem igazán a filológia dolga – ami irodalomtörténetileg releváns belőle, az az emlékező könyv révén már úgyszólván ismert. Az érzelmek és a szociologikum sajátos összjátékát azonban, amelyet Vágó Márta föltűnő éleslátással rögzített egyik levelében, érdemes itt is regisztrálnunk. Az 1928. november 16-i levél egyik passzusa a szerelem érzelmét, sőt metafizikai alapját is, ellehetetlenülésének logikáját is világosan írta: „Minden, minden érthetetlen és titkos, és ennek a megfejthetetlen titoknak a közepén be kell rendezkedni, törvényeket csinálni és engedelmessé válni. Tudom, *mi azért szeretjük egymást, mert még nem feledkeztünk meg arról, ami a törvényekbe láncolt világon kívül van*, és azért nem tudunk beleilleszkedni, megvetni valahol a lábunkat és dolgozni. De mindenki azt mondja, ezt kell, megfedkezni a titokzatos forrásról és sárról és élni, és nekem olyan embert kell találni, aki itt ezeken a korlátokon belül erő és biztonság, vár és hatalom” (JAlev 334.).

Ez a vallomás persze kétségkívül az önfeladás gesztusa, a saját igazi lényeg megtagadása, de – azt kell mondanunk – emberileg „érthető” lépés. Ára, súlyos ára csak hosszabb távon, a végső mérlegeléskor mutatkozik meg.

A történet József Attilát is érintő része ezt követően lezárult. Azzal, hogy Vágó Márta 1928 őszén újabb külföldi útra indult, az utak lényegében elváltak. De amíg az irodalomtörténet-írás voltaképpen csak arra figyelt (s azzal foglalkozott), hogy József Attilával mi történt, az elválást ő hogyan dolgozta föl érzelmileg, a szociokulturális viszonyok történetének kutatója számára a másik szál, a másik életút nyomon követése is releváns feladat.

Mindenekelőtt látni kell, a londoni tanulmányút Vágó Márta számára is legalább két vonatkozásban egyértelműen negatív fejlemény volt. Az egyik, a szerelem megszakadása, számára is alighanem akkora traumát jelentett, mint a költő számára. Ő azt az embert veszítette el, akivel leginkább komplementer személyiség volt, akivel számára az érzékek és az érzelmek összhangja a leginkább megvalósult. Ez az érzelmi törés, bár értelemszerűen nem járt együtt nála egzisztenciális töréssel, sőt lényegében annak elkerülése érdekében lett meghozva, egy életre szóló traumát okozott – s e trauma utóbb csak nőtt, ahogy a veszteség nagysága tudatosult benne. (Utóbb, a költő irodalmi jelentőségének általános elismerése az érzelmi veszteséget a szó legszorosabb értelmében egzisztenciális, azaz személyes léte lényegét megkérdőjelező veszteséggé fokozta.) A másik negatív vonatkozás kevésbé látszik drámainak, de egyértelműen kimutatható. Az emlékezésből is, még inkább az 1928-as levelekből félreérthetetlenül kiderül, hogy ez az újabb külföldi tanulmányút a szociális munkás szerepköréhez szükséges képésítés megszerzését célozta. Az a tény azonban, hogy ezt a képesítést valaki Londonban, igen jó intellektuális körülmények között szerezheti meg, bármennyire is előnyösnek látszik, nem takarhatja el a lényegét: *maga a szerep, amelynek betöltésére ez a stúdium fölkészített, teljességgel én-idegen szerep volt.* Márta ugyan egalitárius eszmények közt nevelkedett és szociális érzékenysége is fejlett volt, de a szociális munkás szerepe nem valóságos diszpozícióiból, belső késztetéseiből fakadt, hanem csak a családi eszményeket képezte le, meglehetősen életidegen módon. Márta alkata, fizikai és lelki teherbíró képessége inkongruens volt a szereppel. Ezt a levelek tanúsága szerint nemcsak József Attila, a rutinos gyakorló szegény látta világosan (JALEv 295.), de önáltatásait fölfüggesztő perceiben maga a lány is beismerte. Egyik levelében erről teljesen nyíltan beszélt (JALEv 286.). Ez a szereptévesztő, én-idegen stratégia, bármily paradoxul hangzik is, voltaképpen Vágóék önfélreértő „szociális érzékenységéből” fakadt. S ez magyarázza, hogy Márta tanárai, például a kitűnő pedagógiai érzékű Erdős Lajos hiába mondták, hogy Mártának tudományos pályára kellene mennie – a „gyakorlatias” gazdasági és (elvontan altruista) „szociális” szempontok kombinálódása teljesen elhibázott döntésre készítette a családi tanácsot. Egy nagyon tehetséges, sok mindenre fogékony, *von haus aus* művelt fiatal nő egy realizálhatatlan életpálya vakvágányára sodródott.

A londoni év első hónapjairól a József Attilához írott levelek viszonylag jó és plasztikus képet rajzolnak ki. Látszik, hogy a magyar lány intellektuális szempontból gazdagító körülmények közzé került: történeti, közgazdasági és filozófiai olvasmányai kitűnő képzésre vallanak. Az úgynevezett settlementnek, mint a nagyvárosi ipari munkásság életkörülményeivel a helyszínen megismertető intézménynek a megtapas-

talása azonban számára már túl sok volt. Olyan viszonyokkal találkozott itt, amelyek a munkásoknak ugyan mindennapi és megváltoztathatatlan tapasztalata volt, de amelyek a „jómódú” magyar lányt, akinek életnívója összehasonlíthatatlanul magasabban állott, emberi lehetőségei pedig össze sem voltak hasonlíthatók a munkásokéival – azonnal sokkolták. Sőt, mint kiderült, mindez teljeséggel elviselhetetlen lett számára (vö. JÁlev 286., 289., 291., 293. stb.). Valószínűleg a rá váró stúdiumok gyorsított ütemű, egy évre összesűrített elvégzése sem volt megvalósítható. Így hamar az a pótterv lépett életbe, amely eleve számolt egy esetleges berlini egyetemi folytatással, s beleillett Márta addigi külföldjáró gyakorlatába is. Így az 1929/30-as tanévet már Németországban, Berlinben töltötte. Hogy ott pontosan mit tanult, nem tudjuk, a berlini egyetemi képzésben való részvétele célja sem ismert. Választásában, tudniillik a külföldön maradásban valószínűleg az is szerepet kapott, amire már Benedek Marcell 1928-as naplóbejegyzése is finoman utal: Márta és anyja viszonya nem volt felhőtlen. Vágóné, „Vilma csúnya, okos kis asszony. Egyetlen leányuk, Márti, sokat van külföldön: azt hiszem, nem fér meg az anyjával” (Benedek 1955: 199.). S a külföldön maradás, nem mellékesen, elzárta a József Attila-szerelem esetleges föllángolásának veszélyes lehetőségét is. Hogy a weimari Németország utolsó éveit élményekben és tapasztalatokban mit jelentettek az ott tanuló Márta számára, források híján csak sejtteni lehet. S egyelőre az is inkább csak sejtendő, hogy ez a több éves német periódus voltaképpen, legalább részben, a család ottani barátai körében zajlott. Mannheim és felesége, Láng Juliska, Emil Lederer, Halasi Béla s mások a Heidelberg és Berlin közötti térben bizonyosan jelen voltak számára. Egyáltalán: a kelet-európai gyökerű, de Németországban élő s dolgozó „internacionális” zsidó értelmiség (az echte németek között) természetes közegként kínálkozott számára. Erre az összefüggésre vall legalábbis, hogy a számára adódó férj is e körből került ki. Dr. Mark Mitnitzky (1908–?), aki oroszországi, pontosabban kijevei születésű, de emigránsként Németországba áttelepült közgazdászként élt Berlinben, maga is e sajátos, migrációban menedéket kereső típus képviselője volt. Mint egy, a náci Németországból elmenekült tudósokat regisztráló adattár írja róla, pályája így alakult. „1929/30: Assistant Heidelberg University, 1931/33: Researcher Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik, Berlin, since 1933: Budapest”. Tehát: Heidelberg és Berlin! Emil Lederer közvetítő, összekapcsoló szerepe így alighanem ott volt a háttérben. A házasságkötésre (amelynek tényleges indítékait, személyes motívumait nem ismerjük) 1932. november 15-én került sor, Berlin-Wilmersdorfbán. A férjről az eredeti házassági anyakönyvi kivonat úgynevezett „hiteles” (s hivatalos) magyar fordítása (PIM V. 5107/2) így ír: „Mitnitzky Márk közgazda, akinek személyazonossága a kihirdetési tárgyaláson megállapított, született egyezerkilencszáznolc [1908] június tizenegyedikén Kiewben okmányilag nem igazolva, lakik Berlin-Friedenau, Deidesheimer út 1.a.” Ami e leírásban azonnal föltűnik, Mitnitzky öt évvel fiatalabb volt, mint leendő felesége, s németországi jogi helyzete is erősen labilis volt (nem Németországban született, születési okmányokkal nem rendelkezett, stb.). Ezek a körülmények igazolni látszanak a Vágó Mártától búcsúzó Keresztury Dezső (1976) nekrológiának azt a kitételét, hogy itt „érdekházasság”-ról volt szó – ez a házasság persze nem Márta, hanem Mitnitzky „érdeke” lehetett. A mennyasszonyról a házassági anyakönyvi kivonat két, számunkra érdemi adatot közöl:

„Vágó Márta egyetemi hallgatónő” volt, s a házasságkötéskor lakása címe ez: Berlin-Wilmersdorf, Hohenzollerndamnu 36. Érdekes a két tanú személye is. Az egyik, aligha véletlenül, a történetben többször fölbukkanó Emil Lederer professzor volt, aki az okmány szerint ekkor 50 éves volt, s ekkor már Berlinben lakott (más forrásból tudjuk: ott is tanított): a másik Halasi Béla volt, akit a kivonat 45 évesnek mond, s szintén Berlinben lakott. Érdekes, hogy az okmány mind Lederer, mind Halasi esetében föltünteteti doktori címüket (Halasi ekkor „studienrat”, a hivatalos fordítás szerint: „tanulmányi tanácsadó” volt) – Mitnitzkynél viszont nem. Ez talán annak a jele, hogy ekkor ő még csakugyan nem doktorált le. Az esküvő úgynevezett polgári esküvő volt, s a jegyesek szokásos „igen”-je után az anyakönyvvezető jelentette ki, hogy „a polgári törvénykönyv értelmében most már jogosan egybekötött házastársak”.

Érdekes, hogy a jelek szerint az esküvőn Vágó József és felesége nem vett részt. Mindkettőjük útlevele megmaradt (PIM V. 5107/1), s a beütött pecsétek egyiküknél sem jeleznek németországi utat.

Az új pár berlini közös élete azonban nem tartott nagyon sokáig. Ahogy sejteni is lehetett, Hitler hatalomra kerülése (1933 tavasza) után németországi életük lehetetlenné vált. Így még 1933-ban, közelebbről nem ismert időpontban Vágó Márta hazatért Budapestre, s vele tartott – „oroszsodó”, azaz Németországban veszélyeztetett – férje is. (Nem lehetetlen, hogy már a házasság is eleve Mitnitzky esedékes újabb migrációjára, „kimenekítésére” gondolva kötöttet meg. A magyar feleség neki a továbbemigrálás lehetőségét teremtette meg.)

Ismeretes, a weimari Németország összeomlása, illetve annak átélése széles körben sorsfordító, traumatikus esemény volt. Tudjuk, maga Vágó Márta is így élte át a történeteket, számára megisméltődött az őszirózsás forradalmat követő összeomlás-élmény, s ez a fordulat addigi életföltételeinek radikális megváltozásával, lehetséges perspektíváinak beszűkülésével is együtt járt. A nagy fordulat, tragikus módon, anyja, az addig is sokat betegeskedő Vágóné életét is kettétörte. Előbb „idegösszeroppanást” (más források szerint ismétlődő „idegrohamokat”) kapott, majd állapota visszafordíthatatlanná vált. Ekkor, jobb megoldás híján, férje elmeógyógyintézetben helyezte el (Lester Shepard e-mailje, 2011.nov. 30.). Ez utóbbi esemény pontos időpontját nem ismerjük: Vágóné útlevele (PIM V. 5107/1), amely 1933. június 29-éig volt érvényes, a lejárat után már nem lett meghosszabbítva. (Márta édesanyja 1938-ban még élt, Vágó József akkor még hivatalos okmányban nősnek vallotta magát, – 1942-ben viszont, amikor Márta hozzáfogott könyve megírásához, már bizonyosan nem élt: könyvében Márta rá már mint halottra utal.) A családi tragédia következményei közé tartozott, hogy a régi, nagy lakást, amelyben még József Attila is megfordult, föl kellett számolni. Vágó József új lakásba költözött, bizonyos bútorok, Vágóné egyes holmijai pedig az immár külön háztartást vezető lányához kerültek, a Mitnitzkyvel közös lakásába.

Mitnitzkynek és feleségének budapesti egzisztenciája, minden jel szerint, az após, Vágó József gazdasági kapcsolataira épült. Mitnitzky, bár nem tudott magyarul (oroszul, angolul, franciául és németül beszélt), gazdasági elemzőmunkát végzett – matematikai modellek segítségével gazdasági előrejelzéseket készített. Budapesti éveiben több könyv társszerzője és számos tanulmány szerzője volt. Egyebek közt apósával, Vágó Józseffel és Márta unokatestvérével, a kereskedelmi és iparkamarában dolgozó Keményffy

Jánossal közös műveit is ismerjük. (A *lingua franca* közöttük nyilván a német nyelv volt.) Apósa hamar bevonta a munkába, a *Die Volkswirtschaft Ungarns im Jahre 1933* című kötetet, amely 1934-ben jelent meg, már együtt írta Vágó Józseffel és Kemény Györggyel. Ugyanennek az éves áttekintésnek az 1935-re vonatkozó, 1936-ban megjelent kötetét is velük, tudniillik apósával és Keménnyel írta. Az *Egy munkaszervezési akció előrelátható eredményei Magyarországon* című, 1935-ben megjelent munkáját Keményffi Jánossal közösen készítette el. (Ez utóbbiban a számításokat bizonyosan Mitnitzky végezte, a megfogalmazás munkáját viszont Keményffi vagy egyedül végezte el, vagy Mitnitzky részének fordításában – megnevezetlenül – Márta segítségét vették igénybe.) Egy esetben, érdekes mód, Mitnitzky kilépett a közgazdász szakmai szerepéből, s kibújt belőle az orosz (mensevik) emigráns: a kolozsvári Független Újság 1935. január 20-i számában, *Litvinov* címmel, politikai portrét rajzolt a szovjet politikusról. Ez a magyar nyelvű cikk más szempontból is érdekes, ezt bizonyosan felesége fordította le – s a Független Újság ugyane számában, a sors fintoraként József Attila is szerepelt egy versfordítással. (Ő ekkor Arthur Rimbaud *A meghökkentek* című versét magyarította.) Mitnitzky cikke a lap negyedik oldalán, József Attila szövege az 5. oldalon jelent meg.

Mitnitzky régi szakmai kapcsolatai persze, legalább részben, Budapesten is megmaradtak. Ő is, miként mentora, Emil Lederer is, szerepelt tanulmányokkal a *Social Research* című, 1934-ben indult nemzetközi folyóiratban. 1934-ben, a 2. számban *Economic Effects of Changes in Consumers' Demand* címmel közölte itt írását, 1939-ben (Lederer halálának évében) pedig *Germany's Trade Monopoly in Eastern Europe* címmel.

1933-at követően, szolidaritásból, Vágó Márta pár évig nem lépett ki abból a szükségképpen zárt és szűk körből, amelyet Mitnitzky helyzete, magyarul nem tudása jelölt ki számukra. A korábbi nagy „társasági élethez” mérten ez a visszavonult (s a két embert kényszerűen összezáró) élet maga is szerepet játszhatott abban, hogy Márta „anyai öröksége” aktivizálódott, mentális állapota megromlott. (József Attila később, mint a róla írott könyvből tudjuk, a maga analitikus frazeológiájával azt mondta Mártának: Persze, Márk „átadta neked a saját neurózisát.”) Valószínű azonban, hogy ennél azért többről volt szó: az „örökölt” adottságok is főlészínre kerültek. Az összeomlás-élmény, anyja sorsa, a lényegében sikertelen házasság stb. mind negatívan befolyásolhatták érzelmi életét, állapotát. A házasság sorsa így hamar megpecsételődött. 1935 végén vagy 1936 elején, nem tudván már kezelni belső feszültségeit, Márta „idegösszeroppanást” kapott, s „hallucinációs” tünetekkel kórházba került. Az Új Szent János Kórház idegosztályán kezelték, orvosa az osztályt vezető dr. Kluge Endre (1892–1956) egyetemi magántanár lett. Kluge, tudjuk, jó benyomást tett rá, érzékeny, művészetkedvelő orvos volt, akinek szakértelme és empátiája viszonylag gyors eredményt hozott: Vágó Mártának „csak” két hetet kellett az osztályon töltenie. A betegség manifesztálódása azonban főlészínre hozta a megoldatlan életproblémákat, nyilvánvalóvá vált, hogy házassága folytathatatlan. Még 1936-ban formálisan is elváltak, külön költöztek, Márta pedig – életvezetési megoldást keresve – analízisbe került. Analitikusa Gimesné Hajdu Lili (1891–1960) lett, aki segítségére volt állapota normalizálásában, s – az analízis funkciójának megfelelően – hozzájárult páciense önmegismerési folyamatának fölerősödéséhez.

Ezzel jelentős fordulat következett be, sőt, azt mondhatjuk, sok vonatkozásban „új” történet kezdődött.

A kórházi kezelést követően Vágó Márta önálló élete kezdődött el. Már nem férjével élt, de nem is szüleivel. Egy ideig a család baráti körének egyik idősebb nőtagja, Nemes Médi (Nemes Emil özvegye) lakott együtt vele, de ez csak ideiglenes, átmeneti megoldás volt. A „rehabilitáció” logikája (és a gyakorlati szempontok) a teljesen önálló, addigi kötöttségeitől független életvitel kialakítására készítették. Új, önálló életvitel megszervezésének része lett az időközben megindult és számottevő irodalmi és közéleti szerepet betöltő Szép Szó körével való együttműködés.

A Szép Szó két szerkesztőjét, Ignotus Pált és József Attilát régről jól ismerte, s régi barátjánője, Somogyi Loli révén a lapot mecénáló Hatvany családdal is megvolt az összeköttetése. (Régi barátjánője ugyanis időközben Hatvany Lajos felesége lett.) Az tehát, hogy egy testhez álló szerepben, a Szép Szó heti szerkesztőségi összejöveteleinek házi-asszonyaként (megemelő fogalmazásban: „titkáráként”) bekapcsolódjon a lap körüli munkákba, az „irodalomcsinálásba”, szinte természetes volt. A szerkesztőség tagjai ezzel csak nyertek, az ő számára viszont a közösséghez való tartozás, az „értelmes” munka lehetősége nyílt meg. Az összejövetelek atmoszféráját, egy-egy emlékezetesebb mozzanátát az emlékező könyv meg is ismerteti olvasóival. S bizonyos, hogy Vágó Mártának az az odavetett megjegyzése, amely arra utal, hogy a Szép Szó körében vállalt szerepét ő maga egyféle misszionának érezte, hiteles. Ma már tudjuk, a lap fontos művelődéstörténeti szerepet töltött be, a fasizmus felé sodródó ország egyik utóvédharcot folytató csoportja teremtetett benne fórumot a maga harcaihoz. Az együttműködés legfontosabb hozadéka Márta számára mégsem a légkörteremtő „háziasszonyoskodásból”, az alkalmi korrektrázásokból, tördelésekből, sőt még csak nem is a lapban közölt néhány kisebb cikkéből adódott. Az igazi hozadék a József Attilával való ismételt összekerülés lett.

Kapcsolatuk 1936 őszén bekövetkező „reneszánsza” (ahogy József Attila emlegette) persze már nem az 1928-as nagy szerelem változatlan megismétlése, újraelése volt – a szerelmet „főlmelegíteni”, a régi nagy törést meg nem történtnek venni nem lehetett. De a vonzalom alapjai megmaradtak, s ez – a mindkettőjük életében bekövetkezett traumatikus élmények ellenére – elég volt ahhoz, hogy a két, immár sok mindenben keresztülment ember egy történelmi pillanatra ismét érzelmi összeköttetésbe kerüljön, megmutassa magát, s így vagy úgy, de befolyásolja a másik életét.

Maga a kapcsolat, persze, lényegét tekintve ekkor már föloldhatatlanul aszimmetrikus volt. József Attila ekkor már sérült, sőt – a konvencionális orvoslás normái szerint – beteg ember volt, de zseni, aki tudásban, önismeretben és kreativitásban messze környezete fölé nőtt, s akivel intellektuálisan Márta sem versenyezhetett. Azaz, ekkor már nem egyenrangú partnerek voltak, hanem csak egy régi, nagy szerelem – illuzórikus, önáltató – fölmelegítői. A szexuális „beteljesülés”, amely most bekövetkezett (s amelyet a könyv, némi vonakodással, de el is ismer) egyféle „elégtétel” lehetett a költő számára a régi sérelmekért, de ez már semmiképpen nem az az egész személyiséget magával ragadó nagy érzelem volt, aminek hajdanán indult, s ami eredetileg az érzékek és az érzelmek teljes összhangjára épült. Ez az új „viszony”, ha nem stilizáljuk át utólag a történéseket, már csak alkalom kínálta, gyakorlatias kapcsolatnak tekinthető, amely igazi harmóniát, „boldogságot” már nem eredményezhetett, s idő-

tartama is eleve meg volt számlálva. (A „reneszánsz” nem is tartott tovább néhány hónapnál.) Márta szempontjából nézve mindezt: sokat kapott a viszonytól, de a legtöbbet, az igazi nagy szerelmet már nem kaphatta meg.

Az „új” kapcsolat jellegére (s alighanem eleve fölbomlásra ítéltségére) jellemző, hogy (1) a házasságot Márta most sem tudta/merte vállalni, s (2) a költő, amikor élete végén „búcsúverseket” ajánlott barátainak, Mártának nem szerelmes verset kínált föl. (A címzett, mint könyvéből [344] kiderül, érzékelté is a helyzet fonákságát. A *Hazám* nagy vers, fölkínálása megtisztelő, de már nem a szerelmes, hanem a barát, vagy még inkább a küzdőtárs gesztusa.) Kapcsolatuk – lényegét illető – illuzórikussága elsősorban nem is abból fakadt, hogy József Attila életében 1936/37-ben egyidejűleg már több „nő” is szerepet kapott. (Még kísértett a Szántó Judittal évekig fönntartott élettársi kapcsolat, amely fölbomlása közben is befolyásolta a költőt; élt az analitikus Gyömrői Edittel kialakuló erős, de illuzórikus, hiszen csupán indulatátviteli „szerelem”, majd, már 1937-ben, kibontakozott a végső önáltatáson alapuló, „mesterséges” Flóra-szerelem.) Az igazi ok az volt, hogy József Attila időközben nemcsak „nagy” költő lett, de – néhány évbe összesűrítve – olyan sokrétű fejlődést is produkált, ami – szinte mellékesen – kora egyik legmélyebben gondolkodó elméjévé tette. Olyan gondolkodóvá, akit ugyan – talán betegsége egyes viselkedésbeli anomáliái miatt is – igazában még legszűkebb környezete sem értett meg teljesen, de költői nagysága már „átjött” a környezet ellenállásán, értetlenségén. Azaz, így vagy úgy, de saját körében már érzékelték szerepe jelentőségét. S ez a kiteljesedés a rendkívül szenzibilis, apró rezdüléseket is érzékelő Vágó Márta számára önkéntelenül is új orientációs pontot kínált, de ugyanakkor az elszalasztott – s visszahozhatatlan – lehetőség miatti önvád ébresztője is lett.

Hogy Márta mit „tanult” a kései József Attilától, nehéz lenne pontosan fölmérni. Egy dolgot azonban ő maga is „bevallott” később: a szociológiai és a mélylélektani, analitikai látásmód összekapcsolását tőle tanulta meg. Ez pedig, ha jól meggondoljuk, rendkívül fontos mozzanat, mert ez a látásmód – esetleges tudományos hasznosításán túl – jó kezekben az önmegismerés és önmegértés elsődleges eszköze is lehet. S ma már tudjuk is, Márta számára az analitikus orientáció, kiegészülve a számára régóta megszokott szociológiai nézőpont érvényesítésével, csakugyan egyszerre ígérte a „gyógyulást”, valamint a világ- és önmegértés lehetőségét. Ugyanakkor, szerelmi kudarca földolgozása közben mintegy „mellékesen”, élete kisiklásának – szubjektivitás fölötti, „tudományos” – megértését is remélhette.

Ennek az önrételmező, önmegismerő személyes projektnek az aktualitását, sőt megkerülhetetlenségét József Attila 1937 végi halála, majd – egyik napról a másikra bekövetkező – irodalmi kanonizációja csak fölerősítette. Vágó Márta számára immár a külvilág tette bizonyossá, hogy az 1928/29-i történet nemcsak egy számára vonzó férfival való szerelmi történet volt, amely kudarcba fulladt, hanem egész életét meghatározó lehetőségvesztés is. A férfi ugyanis, akivel egymásra találtak, majd elvesztették egymást, nagy költő is volt, akinek az „utókor” által is igazolt emberi és irodalmi teljesítménye a saját veszteség nagyságára, az elszalasztott emberi lehetőség mértékére is ráébresztette.

A kultúratisztelő, az irodalmat mindig becsben tartó asszony számára így a személyes, érzelmi veszteség és az irodalmi-kulturális veszteség tudata összekapcsolódott, s megértést – magyarázatot – igényelt.

A József Attila halálát (1937. december 5.) követő időszak Vágó Márta életében több síkon zajlott. Egyrészt, amíg a Szép Szó élt, tehát 1939-ig megmaradt a lap „házi-asszonyának”, a szerkesztőség egyik, háttérben ténykedő, de fontos emberének. Másrészt, kényszerűen reagálva az „új idők” kihívásaira, élete külső körülményeinek rendbetételével töltötte idejét. Mint „Nansen-passzusos” hontalan, kénytelen volt új jogállásra szert tenni. Ez egyebek közt a Mitnitzkyvel kötött házassága teljes felszámolását, eltartásának jogi rendezését, állampolgári visszahonosítását jelentette. Néhány fennmaradt személyi okmánya tanúsága szerint mindez hosszan elnyúló – s nyilván nem is kellemes – procedúrával járt. Házassági anyakönyvi kivonatának másolatát (PIM V. 5107/2) Németországból 1936 decemberében kapta meg, ezt az okmányt – nyilván az eltartási pör részeként – 1937. október 14-én a budapesti kir. törvényszéken iktatták, október 17-én hivatalos magyar fordítással látták el, majd az egész irat egy több iktatószámom is futó eljárás része lett. Az ügynevezett „utóirat” főljástrom száma 40404/937 volt, maga az irat később a 23103/1938 számú akta csatolmánya lett, az eljárás pedig az elvált asszony új helyzetét bátyázta körül. Ettől nem függetleníthető, de az anyagiaknál lényegesen fontosabb fejlemény volt az ügynevezett visszahonosítás lebonyolítása. A *Visszahonosítási okirat*, amelynek száma: 28. 727/1941.II.6., kelte pedig 1941. március 27., kimondja: „eredeti magyar állampolgárságát külföldi állampolgárral kötött házassága folytán elvesztett és férjétől dr. Mitnitzky Márktól bírójilag elválasztott Vágó Márta született 1903. évben, háztartásbeli, budapesti lakos, az 1939: XIII. t. c. 6. §-a alapján kérelméhez képest a magyar állam kötelékébe visszavéttetik, illetve visszahonosítatik.” (PIM V. 5107/2) A „törvényben előírt honpolgári esküt” a polgármester előtt 1941. április 16-án tette le (Uo., PIM V. 5107/2). Helyzetére – s a viszonyokra – azonban jellemző, hogy ezekről az okmányokról 1942. június 24-én Dr. Richter Richard budapesti királyi közjegyzőnél hivatalos másolatot készíttetett – alighanem jogi helyzetének valamelyik újabb rendezési procedúrája részeként. Mindennek a tétjére az ügynevezett zsidótörvények időközben bekövetkezett meghozatala világít rá. Vágó Márta ugyan 1919 nyarától nem zsidó, hanem unitárius felekezetű volt, de a „törvények” számára is a diszkrimináció és a jogelvonás lehetőségét hordozták magukban.

Mindeközben értelemszerűen zajlott önmegértési folyamata is. Valószínű, hogy 1936-ban kezdett analízise is tartott még, ez a folyamat azonban menet közben – föltehetően Hajdu Lili révén – bizonyos mértékig professzionálizálódott. A József Attiláról írott könyv szerzői attitűdjének bemutatása során már volt róla szó, hogy az 1930-as évek végén, a 40-es évek elején Vágó Márta valamiképpen már kapcsolódott a budapesti pszichoanalitikus iskola szervezeti életéhez. Ennek részletei egyelőre tisztázatlanok, az önmegértést célzó folyamatnak azonban a könyv ide vágó utalásain túl egy nagyon erős bizonyítéka is van. Vágó Márta (1940) pszichoanalitikus tanulmánya, amely 1940-ben az Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago egyik számában jelent meg. Márpedig akinek e folyóiratban tanulmánya jelent meg, azt – egy igen erős szakmai szűrő megléte révén, hallgatóságosan – maga a „szakma” minősítette analitikusan orientált értelmezőnek, ha tetszik: szakmabelinek.

A tanulmány címe: *Ethos, Hypokrisie und Libidohushalt*, alcíme pedig: *Versuch einer libido-ökonomischen Analyse der indischen Gesellschaft*. A szöveg, nagyon jellemzően, a szociológia és pszichoanalízis analitikus szempontú kombinációjára épül. Ezt a megközelítési módot, ma már tudjuk, a szerző József Attilától tanulta, de a tanulmány erről az inspirációról még hallgat. Mannheim Károlyt (s anyaga miatt: Max Weber) emlegeti egyfelől, másfelől – értelemszerűen – magát Freudot. Hivatkozásából kikövetkeztethető, ekkor már megvolt neki a 10 kötetes Freud-összes, az úgynevezett Gesamtausgabe, de természetesen az alapító atya szövegei mellett mások írásaira is hivatkozik. A hivatkozott tekintélyek háromszögét Mannheim („professzorom”), Freud és Max Weber alkotja (az utóbbi vallásszociológiai írásai szolgáltatták a földolgozandó anyagot az analitikus elemzéshez), de keletkezéstörténeti szempontból árulkodó, hogy többször hivatkozik analitikusára, Hajdu Lilire és a baráti körébe tartozó „archeológus-etnológus” Juhász Vilmosra. (Juhász [1899–1967], tudjuk, Márta egyik legjobb barátnőjének, Christianus Máriának [1898–1993] – azaz „Médi”-nek – volt a férje: gyermekeiket szívességéből angolra is tanította.) A tanulmány megszületésének inspirálójaként Mannheim van megnevezve, ez azonban – a baráti viszonyon túl – alighanem csak célszerűségi és/vagy protokolláris gesztus volt. A legfontosabb közeg, amely a tanulmány megszületését közvetlenül befolyásolta, nyilvánvalóan a pesti analitikusok közössége lehetett, közülük is elsősorban Hajdu Lili és Hermann Imre. De ennél is fontosabbnak kell látnunk azt az önmegértési készletet, amely – ha rejtjelezett formában, egy „idegen” tematika köntösében is – a látszólag teljességgel extrém téma kidolgozására készítette.

A tanulmány ugyanis az indiai társadalom, a brahmanizmus értelmezésére vállalkozik, s ha valami, akkor ez a téma az, amely nyilvánvalóan idegen volt a szerző addigi életétől, szociokulturális tapasztalataitól. Helyszíni ismeretei sem voltak (erre maga a tanulmány is utal), másodlagos forrásból, Weber vallásszociológiai írásainak adataiból dolgozott. A választás, ha jól belegondolunk, mégis „logikus” döntés volt a részéről. Weber műveit régtől fogva ismerte és respektálta (hajdan József Attilának is ő ajánlatta), Mannheimhez való kapcsolata pedig a személyi összeköttetés révén is erősítette ezt a szálát. S az „idegen”, sőt extrém szociologikum, mint értelmezési terep, egyféle személyes szabadságot, a valódi érdeklődést (s érdekeltséget) elrejtő intellektuális lehetőséget kínált számára. S amikor az indiai kasztrendszer ösztön-meghatározottságainak, a libidó-háztartásnak az elemzésébe kezdett, egy olyan világ elemzésére vállalkozott, amely – bármily paradox is – a maga tiszta és éles „képleteivel” a modernitás bonyolultabb (s átteleesebb) természetének megértéséhez is hozzá segítette. Azt az összefüggést, amelyet egy József Attilához írott levelében mint a „törvények láncolatába fogott ember” determinációját ismerte föl, itt még mintegy útelágazás előtti, még többféle lehetőséget magában rejtő állapotként tanulmányozhatta. Az indiai gyakorlatban egy másféle fejlődési modell lehetőségeit vehette szemügyre s érthette meg. S az ösztönélet, valamint a „törvények” láncolatába való belefogottság lehetséges viszonyainak értelmezése már a legszemélyesebb, őt a legbelülről is érintő kérdéskör volt. Tanulmánya írása közben ugyanis az ethosz, a hipokrizis és a libidóháztartás összefüggéseit mérlegelve óhatatlanul újratematizálta saját kapcsolatának bizonyos problémáit is, s ez az új tematizáció az elvont általánosság szintjén a hajdani személyes, szakításhoz

is vezető konfliktusnak a megértésével kecsegtetett. A megértendő probléma ugyanis itt is, ott is a „szociális értékek” és a „libidógazdaság” lehetséges összefüggéseiben rejlett. (Nevezetes versében, marxista terminológiával, maga József Attila is „szerelem” és „osztály”, korábban pedig „szerelem” és „társadalmi felekezet” összefüggéseit állította értelmezése középpontjába.)

A hajdani személyes probléma és a tanulmány célkitűzése közötti analógia föltűnő. A tanulmány így pozicionálja saját kérdésfelvetését: „A brahmanok munkaethosza negatív, és mi éppen ezt a negatív karaktert akarjuk elemzésnek alávetni. De a problémát szélesíteni kell; a darma (a kasztethosz) csak a foglalkozási kasztok esetében foglalkozás-ethosz, az atyafikasztok (a rokonságon alapuló kasztok) szempontjából a mindenkori szociális rang speciális ethosz. Ha pl. a munkaethosz egy alsó kasztnál pozitív, ezt semmi esetre sem szabad dinamikusként felfogni, mint pl. a »munka nemesít«. A munka Indiában nem tudja emelni a szociális érvényesülést, annál inkább süllyeszteni, ha a »Dharma« negatív, azaz fordítva történik, mint ahogy a felső kasztoknál van. És itt vagyunk a problémánknál, a kasztrendszer társadalmi hierarchiájának ethoszájánál és hipokrizisénel. *Ahogy a szociális értékek keletkeznek, alkalmazzák és elfogadják őket, az fényt vett a különböző rétegek libidógazdaságára*” (Vágó 1940: 356–357.). Az előzmények ismeretében nem kétséges, a tanulmány szerzője számára itt rejlett az igazi kérdés: a „szociális értékek” és a „libidógazdaság” lehetséges összefüggéseiben.

A cím három eleme: a „munkaethosz”, azaz az erkölcs, a képmutatás (a „hipokrizis”) és az ösztönháztartás a pszichoanalízis nyelvén tematizálta újra azt az alapkonfliktust, amely a József Attilához való viszonyában, sejtése szerint, benne rejlett, s amelyet – immár távlatból – „objektíve” is meg akart érteni. A nagy szerelemnek, pontosabban a szerelem ellehetetlenülésének a személyestől elvonatkoztatott, a pusztá szociológiáinál mélyebb és összetettebb értelmezésére nyílt így lehetősége. A tanulmány tehát a pszichoanalitikus apparátus fölvonultatásával, az „idegen” szociologikum közegében, de az „idegen” saját tárgyiasságához igazodni próbálva, egy *rejtett önanalízis* funkcióját töltötte be.

Az elemzés különnyomatként, mint „könyv” is terjedt, egyik – „Katinak és Bélának”, azaz Balla Katalinnak és Reitzer Bélának dedikált – példánya például birtoomban van. (A dedikáció kelte: 1941. március 22.) Érdekes, hogy az ajánlás alatt a szerző régi, de csak meglehetősen szűk és bensőséges körben használt, „férfiás” névváltozata szerepel: *Márton*. (Nem lehetetlen, hogy ez az önmeghatározás is az ön-értelmező attitűd közvetett – s alighanem a szerző számára is rejtve maradó – jelzése.) Nem kevésbé érdekes azonban, hogy a tanulmány, a közlés rangos fórumának is köszönhetően, két másik pszichoanalitikus folyóirat által is szemlélve lett. A *The International Journal of Psychoanalysis* 1941-ben írt róla (22: 78.), a recenzens egy bizonyos A. S. – sajnos, az ő személyét egyelőre nem tudjuk azonosítani, így az sem állapítható meg, volt-e személyes nexusa Vágó Mártával. A másik ismertetés későbbi, csak évekkel később, 1944-ben jelent meg a *The Psychoanalytic Quarterly* 13. számában (119–120.). Ennek szerzőjét ismerjük, ezt Gyömrői Edit írta, Edith Ludewyk-Gyoemroei néven. Az ismertetés pikantériája nyilvánvaló, hiszen a szerző is, a recenzens is számos József Attila-vers ihletője volt, s nem feltételezhető, hogy kölcsönösen ne tudtak volna egymásról, egymás irodalomtörténeti szerepéről – méghozzá magától

a költőtől. Valószínű egyébként, hogy személyesen is ismerték egymást. (A József Attila-könyvben, láttuk, Vágó Márta föltűnő empátiával írt Gyömrőről, jóllehet akár legyőzendő s befekethető riválisaként is szólhatott volna róla.)

Az *Ethos, Hypokrisie und Libidohaushalt* azonban, bár érdekes és a maga nemében jelentős dokumentuma a magyar pszichoanalitikus iskola történetének, éppen szubjektív, önmegértő funkciójában nem lehetett maradéktalanul sikeres. Ez a tanulmány, tűnjék föl bár paradoxnak a megállapítás, csak az analitikus értelmezés szociológiai dimenzióját segítette megérteni – azaz annak megértését, ami Márta és Attila szerelmében a szociologikumot jelentette. S változatlanul „nyitva”, azaz értelmezetlenül hagyta a kapcsolatot „igazi”, érzéki-érzelmi dimenzióját. A nagy szerelemmel való szembenézés (s a szerelemben való önmegértés) még hátra volt.

A megoldatlanság jele, hogy Vágó Márta, túl a pszichoanalitikus közösségben való debütáláson, „irodalommal” is kísérletezett. Egyik versét a Magyar Csillag szerkesztőjének, Illyés Gyulának is elküldte (MTA ITI Illyés Archivum):

Budapesten, 1941. Dec. 18.

Szemlőhegy u. 33. sz.

Kedves Illyés,

kérem nézze meg a mellékelt verset, hogy érdekl-e és nagyon hálás volnék, ha közölné velem, hogy mit tart róla.

Üdvözlettel

Mitnitzkyné Vágó Márta

Illyés válaszát nem ismerjük (levele nyilván elkallódott), de döntését igen. Vágó Márta verse megjelent a Magyar Csillagban. A kísérletezés, a szubjektív hang próbálgatása mintegy visszazajgolódtott tehát.

S törvényszerűnek kell tartanunk, hogy a „szubjektív” szembenézés nem is maradt el. Ez az („idegen” tematikájú pszichoanalitikus tanulmányban el nem végezhető) szubjektív számvetés lett a nevezetes József Attila-könyv, amely 1942-ben, egy élettörténeti határhelyzetben, a lehetséges halál közelségében, közvetlenül, minden objektívisztikus elvonatkoztatás nélkül, mintegy *az emlékezetbe emelés révén*, a maga empirikus gazdagságában értelmezte újra és idézte föl a hajdani nagy élményt.

A pszichoanalitikus tanulmány és az emlékező könyv gyökere tehát közös, de a megvalósult szövegek már két külön világba vezetnek el. S aligha véletlen, hogy az egyik – a tanulmány – a magyar gondolkodástörténet rejtett értéke maradt, a másik – az emlékező könyv – pedig olyan „irodalom”, olyan főmű, amely az önmagával való szembenézés jutalmaként hosszabb időre megőrzi szerzője emlékét, fönntartja emlékezetét.

12

A József Attila könyv 1942/43-ban íródott, szerzője akkor csak alig negyven éves volt. S tudjuk, ezt követően nemcsak a kritikus időket élte túl, de életének még majdnem fele előtte állott. Csak 1976-ban halt meg, azaz közel négy évtizeddel túlélte József

Attilát. Bizonyos, hogy mint minden emberi élet, a Vágó Mártáé is érdekes és tanulságos: fölidézve emberi dokumentum. De a könyv megírása utáni évtizedek igazában már nem az irodalomtörténet-írás érdeklődési körébe tartoznak. Tudjuk, volt férje, aki Amerikában, Mark Jacob Millard néven (vö. J. A. B. 1944) sikeres tőzsdebizományos lett, élete végéig támogatta őt anyagilag, – Vágó Mártának napi kenyérgondjai tehát nem voltak. De betegsége, fokozódó magánya, emberi tragédiájának kibontakozása meghatározta mindennapjait. S ahogy szép nekrológiájában Keresztury Dezső (1976) írta róla, útja „az egyre sűrűbb és kietlenebb magányba vezetett”. „Halálos ágyán senki sem fogta a kezét”.

A sok erénnyel bíró, „jó”, de valamilyen okból mégis gyöngye ember „büntetése”, úgy látszik, az, hogy nemcsak átéli, de utólag, intellektuálisan meg is érti, önmaga számára világossá teszi mindazt, ami emberi kudarcához vezetett, s így nem részesül a hamis önfölméntés illúziójában. Azaz tisztánlátása, paradox mód, önbüntetésként nehezedik rá.

IRODALOM

- BENEDEK MARCELL 1955: Naplójegyzet 1928-ból, József Attiláról. = *Irodalomtörténeti Közlemények*, 2. sz. 199–200.
- BERÉNYI ZSUZSANNA ÁGNES 2007: A szabadkőműves Farkas Gyula. = *Műszaki Szemle*, 37. sz.
- BLOMERT, R.—ESSLINGER, H. U.—GIOVANNINI, N. szerk. 1997: *Heidelberger Sozial- und Staatswissenschaftlern. Das Institut für Sozial- und Staatswissenschaften zwischen 1918 und 1958*. Marburg: Metropolis.
- BORGOS ANNA 2009: Elhárító mechanizmusok. Pszichoanalízis és ideológia találkozása Hajdu Lilly életútjának tükrében. = *Thalassa*, 1. sz. 21–46.
- ÉRT 1911/12: *A budapesti IV. kerületi (Váci-utca 43. szám) községi felsőbb leányiskola és leánygimnázium tizenhetedik értesítője az 1911-12. iskolai évről*. Szerk. Bellaagh László. Bp. 1912.
- ÉRT 1914/15: *A budapesti IV. kerületi községi (Váci-utca 43. szám) leánygimnázium és felsőbb leányiskola huszadik értesítője az 1914-15. iskolai évről*. Szerk. Beallaagh László. Bp. 1915.
- ÉRT 1916/17: *A budapesti IV. kerületi községi (Váci-utca 43. szám) leánygimnázium és felsőbb leányiskola huszonkettedik értesítője az 1916-17. iskolai évről*. Szerk. Neisser Irén dr. Bp. 1917.
- ÉRT 1917/18: *A budapesti IV. kerületi községi (Váci-utca 43. szám) felső leányiskola és leánygimnázium huszonharmadik értesítője az 1917-1918. iskolai évről*. Szerk. Neisser Irén dr. Bp. 1918.
- ÉRT 1927/28: *Az Országos Nőképző-Egyesület budapesti Veres Pálné leánygimnáziumának értesítője az 1927–28. iskolai évről*. Szerk. Straub L. Gyula. Bp. 1928.
- FODOR ANDRÁS 1976: Vágó Márta. = *Forrás*, 4.sz.

- GÖMÖRI GYÖRGY 1977: József Attila testközelből. = *Irodalmi Újság*, 3–4.sz. 11.
- GYERTYÁN ERVIN 1977: Két új József Attila-könyv tanulságai. = *Irodalomtörténet*, 1. sz.
- HAGEMANN, H. és KROHN, C.-D. szerk. 1999: *Biographisches Handbuch der deutschsprachigen Wirtschaftswissenschaftlichen Emigration nach 1933*, 2 vls. Munich: K. G. Saur
- HORVÁTH ZOLTÁN 2007: Október és a Tanácsköztársaság. = *Hogy vizsgáztott a magyarság? Horváth Zoltán emlékezete*. Szerk. Mihályi Gábor. Bp. (*Európai kulturális füzetek* 26.sz.) http://www.c3.hu/~eufuzetek/index_26.php?nagya=26/26_A01_.html
- J. A. B. 1944: At a Special Term, Part II, of the City Court of the City of New York [...]. = *Civil Service Leader*, June 13. 9.
- JALEV: *József Attila levelezése*. Összeáll. H. Bagó Ilona, Hegyi Katalin és Stoll Béla. Sajtó alá rend. és a jegyzeteket írta Stoll Béla. Bp. 2006.
- JUHÁSZ VILMOS [Wikipédia-szócikk:] http://hu.wikipedia.org/wiki/Juh%C3%A1sz_Vilmos
- KAMOCZSAY ILDIKÓ 1976: Beteljesült szerelem. = *Ország-Világ*, aug. 4. 19.
- KERESZTURY DEZSŐ 1976: Elment Vágó Márta. = *Élet és Irodalom*, 21.sz.
- KEMÉNY GYÖRGY—MITNITZKY, MARK—VÁGÓ, JOSEF—POPOVIC, ALEXANDER 1934: *Die Volkswirtschaft Ungarns im Jahre 1933*. Bp:Pester Lloyd
- KEMÉNYFI JÁNOS—MITNITZKY, MARK 1935: Egy *munkaszervezési akció előrelátható eredményei Magyarországon*. Bp.: Magyar Gazdaságkutató Intézet.
- KÖZÉPEURÓPA.** A Társadalomtudományi Társaság által rendezett vita. Bp. 1916. /A Huszadik Század könyvtára 60./
- LEDERER, EMIL, http://gold.dreab.com/p-Emil_Lederer
- LEDERER, EMIL, 1882–1939.
<http://homepage.newschool.edu/~het/profiles/lederer.htm>
- LUDEWYK-GYOEMROEI, EDITH 1944: Ethos, Hypokrisie Und Libidohaushalt. = *The Psychoanalytic Quarterly*, 13: 119-120.
- MELCZER TIBOR 1975: Vágó Márta. = *Literatura*, 3-4.sz.
- MITNITZKY, MARK 1934: Economic Effects of Changes in Consumers' Demand. = *Social Research*, 2.sz. 199–218.
- MITNITZKY MÁRK 1935: Litvinov. = *Független Újság*, jan. 20. 4.
- MITNITZKY, MARK 1939a: Germany's Trade Monopoly in Eastern Europe. = *Social Research*, vol. 6.
- MITNITZKY, MARK 1939b: The Economic and Social Effects of Industrial Development in Hungary. = *International Labour Review*, 459/39.
- MITNITZKY-VAGO, MARTHA 1940: Ethos, Hypokrisie und Libidohaushalt. = *Internationale Zeitschrift für Psychoanalyse und Imago*, Band XXV. Nr.3/4. 356—396. Különlenyomat is.
- MÓRICZ MIKLÓS 1932: Emil Lederer: Aufriss der Ökonomischen Theorie. = *Nyugat*, 17. sz.
- ORTHMAYR ALAJOS 1956: Dr. Kluge Endre 1892–1956. = *Ideggyógyászati Szemle*, 3. sz. 93.
- PÉTER LÁSZLÓ 1976: Minden a versért volt. = *Kortárs*, 4. sz.
- PSYCHOANALYTIKERINNEN IN ÜNGARN.** Lilly Hajdu (1891–1960)
http://www.psychanalytikerinnen.de/ungarn_biografien.html#Hajdu

RADNAI GYULA: Erdős Lajos

<http://www.kfki.hu/physics/historia/historia/egyen.php?nanev=erdos&nev5=Erd%F5s+Lajos>

S., A. 1941: Applied: Martha Mitnitzky-Vagó. Ethos, Hypokrisie und Libidohaushalt /.../ = *The International Journal of Psychoanalysis*, 22: 78.

S. VARGA PÁL 2011: Mikszáth „tudásregényei” = *Tiszatáj*, 11. sz. 52–79.

SZABOLCSI MIKLÓS 1992: „*Kemény a menny*”. *József Attila élete és pályája 1927—1930*. Bp.

SZINYEI JÓZSEF 1908: Schermann Adolf. = Sz. J.: *Magyar írók élete és munkái* XII. köt. Bp. 381–382.

TITKOS-RENDŐRI JELENTÉS a Martinovics páholyról. Közzéteszi Berényi Zsuzsanna Ágnes.

<http://www.kfki.hu/physics/historia/historia/egyen.php?nanev=erdos&nev5=Erd%F5s+Lajos>

VÁGÓ MÁRTA 2005: *József Attila*. Sajtó alá rend. Takács Olga, az utószót és a jegyzeteket készítette Fehér Erzsébet. Harmadik, javított és bővített kiadás. Bp.

E számunk szerzői

Tengelyi László, filozófus, egyetemi tanár, Bergische Universität Wuppertal Fachbereich A, Fach Philosophie. E-mail: tengelyi@uni-wuppertal.de

Schwendtner Tibor, filozófus, egyetemi tanár, Miskolci Egyetem, Filozófiai Intézet. E-mail: sch6171@ella.hu

Weiss János, filozófus, egyetemi tanár, PTE BTK, Filozófia Tanszék. Pécs, Ifjúság útja 6. E-mail: janosweiss@gmail.com

Vermes Katalin, filozófus PhD, egyetemi docens, pszichodinamikus kiképző mozgás- és táncterapeuta, Semmelweis Egyetem TSK. E-mail: vermes@tf.hu

Pintér Judit Nóra, pszichológus PhD, esztétika szakos bölcsész, SZTE Pszichológia Intézet, a *Mindennapi Pszichológia* és az *Aspecto* c. folyóiratok szerkesztője. E-mail: pinterjudit@gmail.com

Lengyel András, irodalomtörténész, Móra Ferenc Múzeum (Fekete-ház), Szeged. E-mail: lengyel.andras@hotmail.com

Ára: 800,— Ft

TARTALOM

ELŐSZÓ (Erős Ferenc) 3

TANULMÁNYOK

Tengelyi László:

A kultúra mint szimbolikus
értelemalapítás.

Kísérlet a fogalom meghatározására ... 5

Schwendtner Tibor:

Miként lehetséges öncsalás? Sartre

Freud-kritikája 17

INTERJÚ

„Akárhogy alakul is a világunk,
álmodni mindig fogunk” –

Heller Ágnes és Weiss János

beszélgetése 31

MŰHELY

Vermes Katalin:

A jelen pillanat.

Felpörgött idő és terápiás jelen

a posztmodern kultúrában..... 47

Pintér Judit Nóra:

A tudattalan identitás 67

ARCHÍVUM

Lengyel András:

Vágyak, „törvények”

és szerepek ütközéspontjában:

Vágó Márta 73

E számunk megjelenését
támogatásukkal segítették:



Nemzeti
Kulturális
Alap



Imago International
London

A „Budapest Bank Budapestért” Alapítvány
Anonim támogatóink jövedelemadójuk 1%-ával