

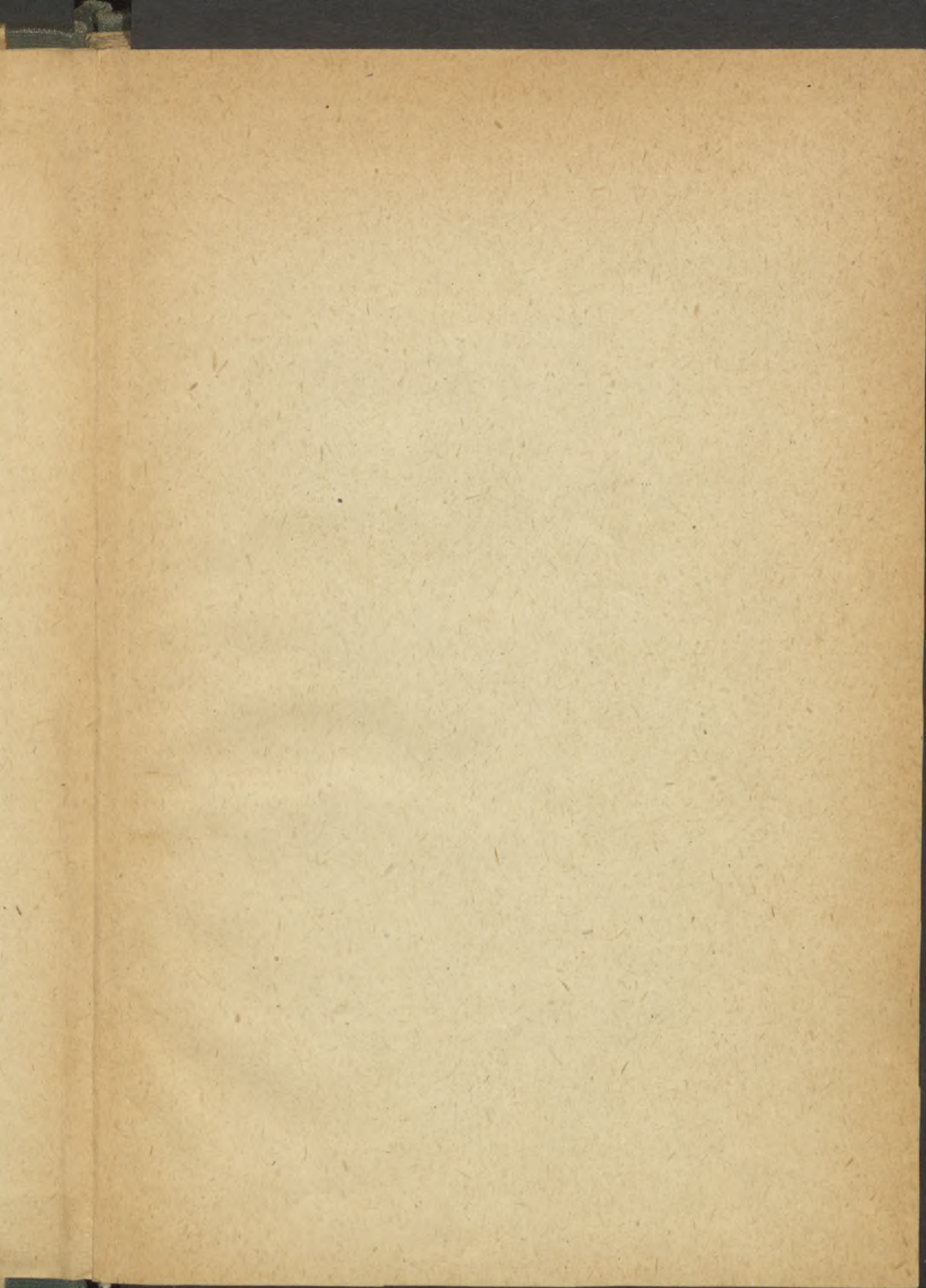
15419/92.

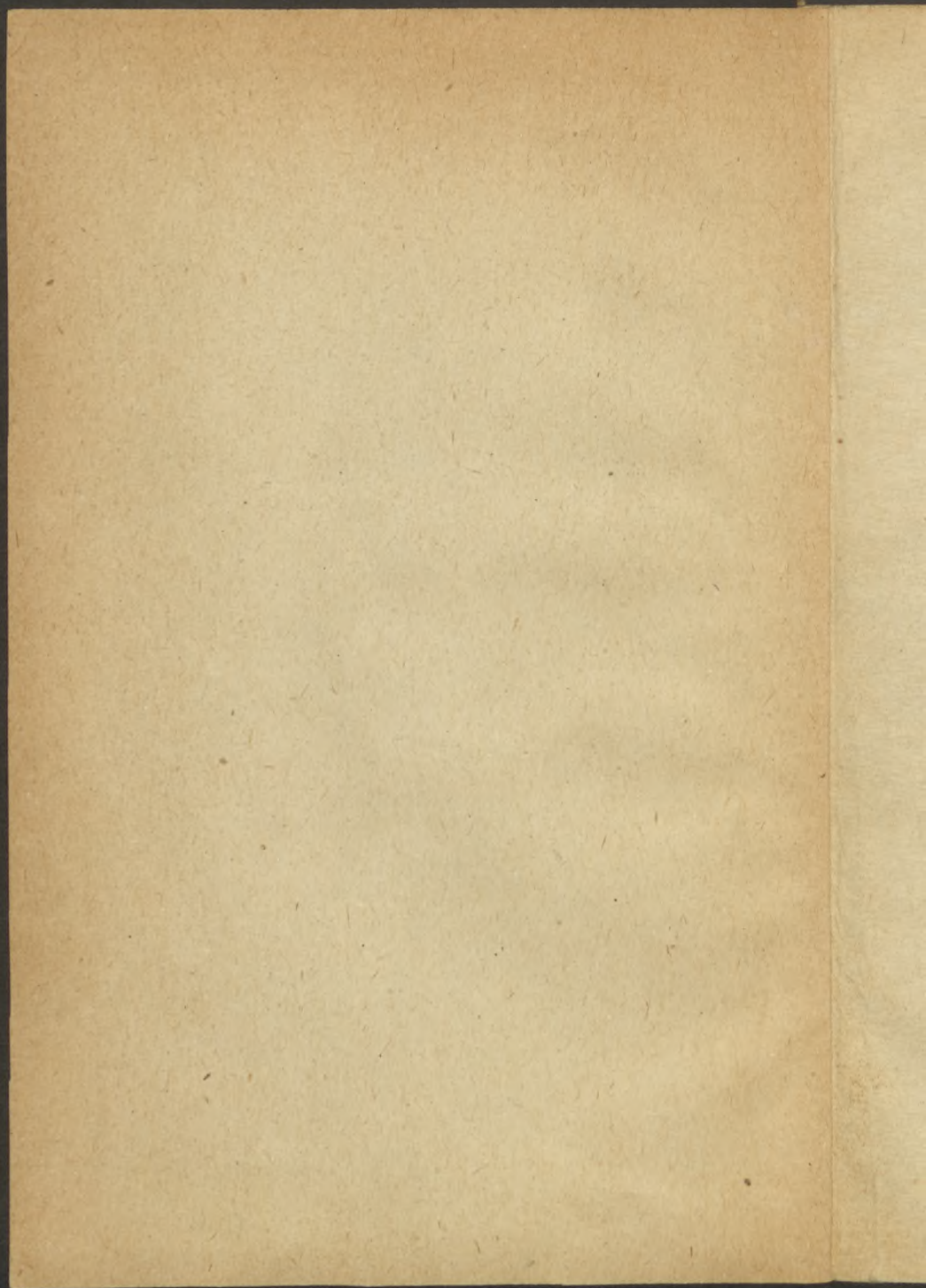
THOMAS MANN  
FREUD

OFFICINA KÖNIGLICH 92

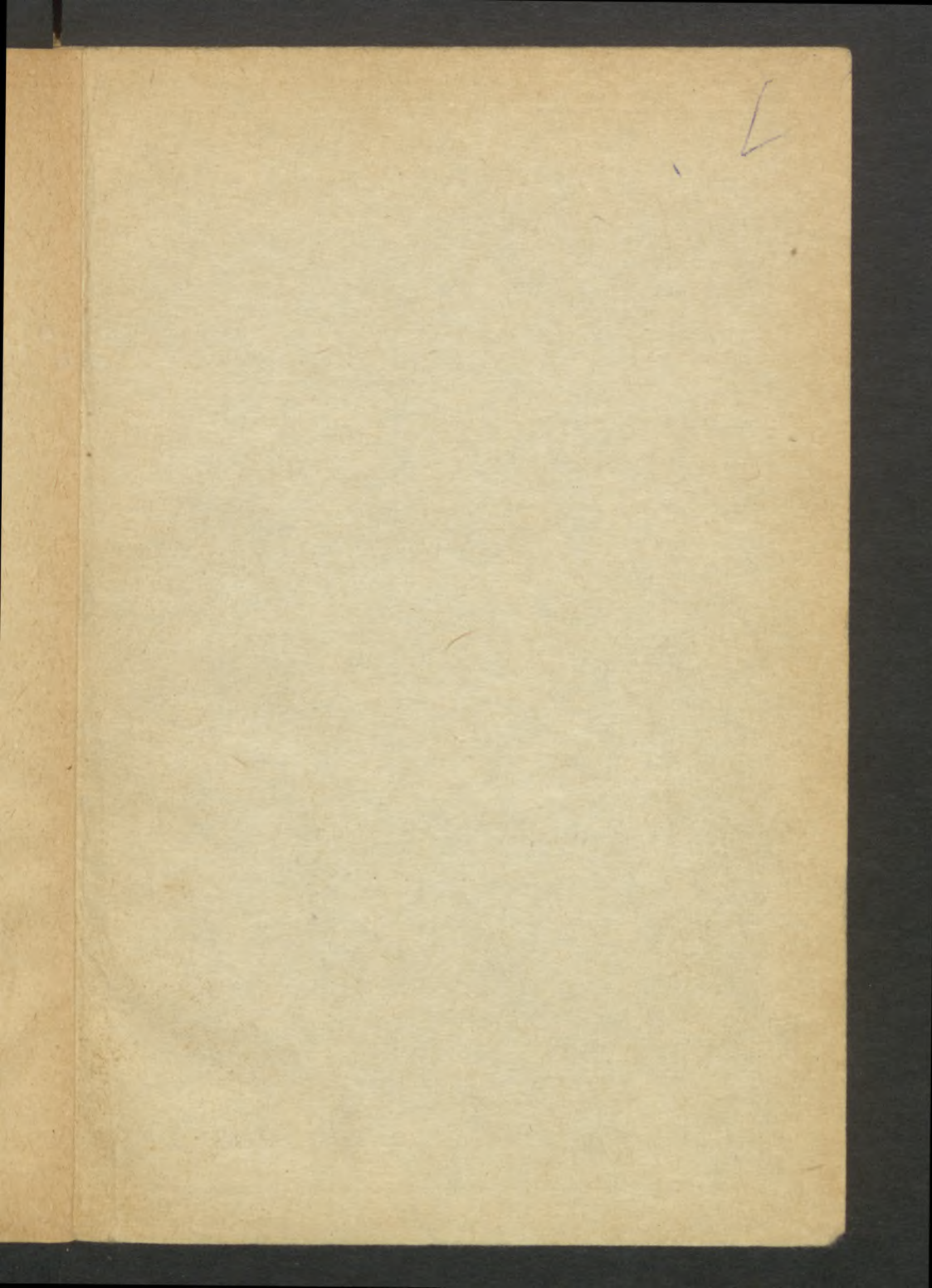


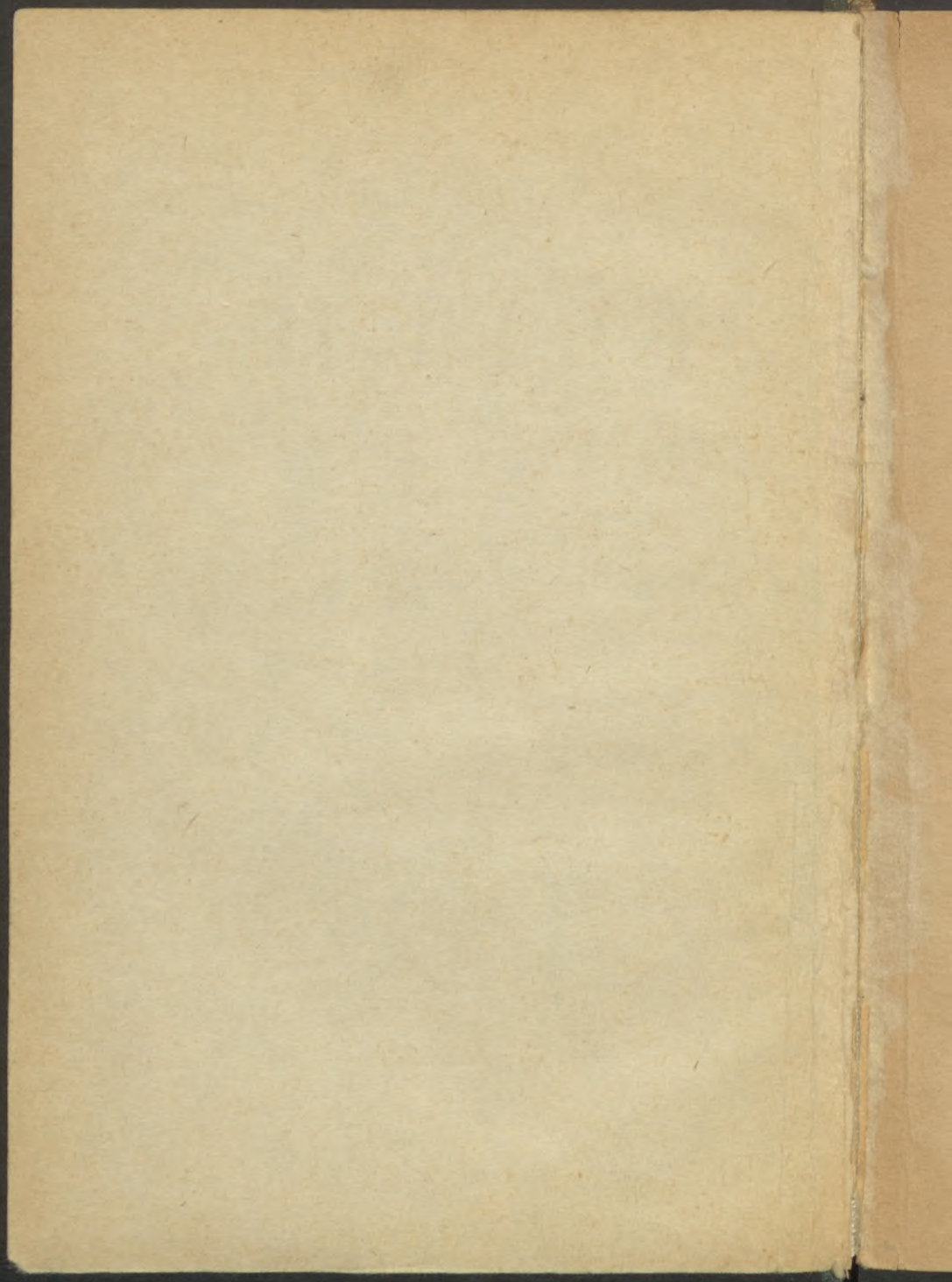














THOMAS MANN

# FREUD

KÉT TANULMÁNY



OFFICINA KÖNYVTÁR 92

FREUD ÉS A JÖVŐ  
A Freud-jubileum alkalmából elmondott ünnepi beszéd

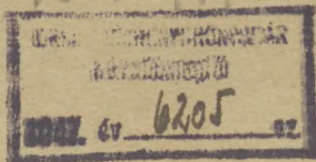
*Fordította:*

HEVESI ANDRÁS

FREUD HELYE A SZELLEMTÖRTÉNETBEN

*Fordította:*

VÁR ISTVÁN

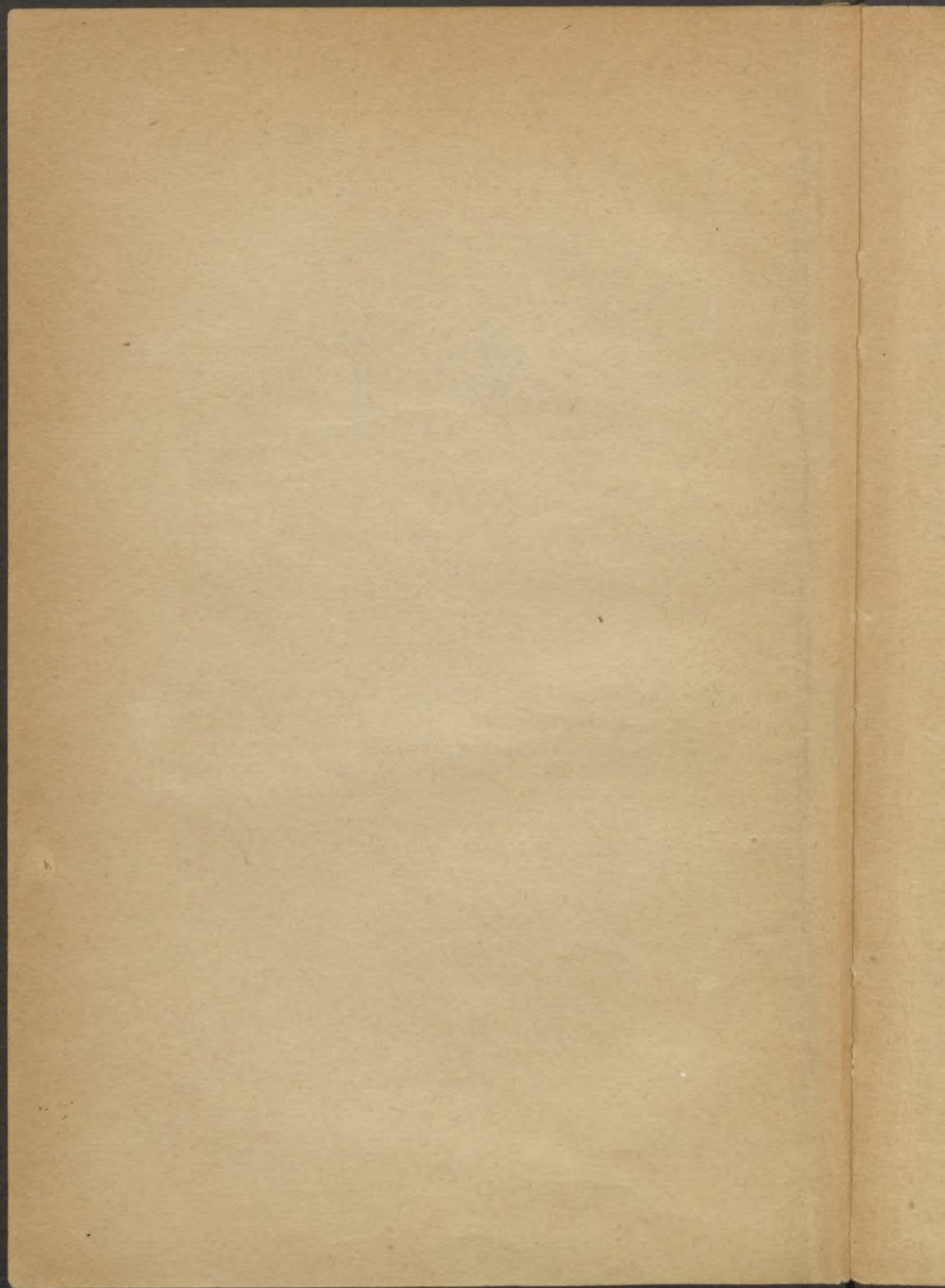


OFFICINA NYOMDA ÉS KIADÓVÁLLALAT KFT.  
BUDAPEST 1947.



FREUD ÉS A JÖVŐ

---





Mi jogosít fel egy költőt, hogy ünnepi szónoknak kínálkozzék egy nagy kutató tiszteletére? Vagy pedig ha e lelkiismereti kérdést másokra háríthatja át, akik azt hitték, átengedhetik neki ezt a szerepet: mivel menthető, hogy egy tudós társaság, a mi esetünkben orvoslélektani főiskolai egyesület, nem szakmabélit, nem a tudomány emberét szólítja fel, hogy szavakban köszöntse mesterének nagy napját, hanem költőt, mászóval olyan szellemet, aki elsősorban nem tudásra, megkülönböztetésre, belátásra, megismerésre, hanem közvetlenségre, naív fúrás-faragásra és termelésre van beállítva és ilyen módon lehet ugyan gyümölcsöző megismerés *tárgya*, de anélkül, hogy természetes rendeltetése szerint megállná a helyét, mint annak *alánya*. Talán abban a mérlegelésben történik ez, hogy a költő, mint művész, s ráadásul mint szellemi művész, szellemi ünnepek kihirdetésére, általában ünneplésre hivatottabb, természettől fogva ünnepélyesebb lény, mint a megismerő, mint a tudós. Nem akarok e felfogásnak ellentmondani. Ez igaz. A költő ért az élet ünnepeihez; sőt ért magához az élethez is, mint ünnephez — amivel először érintek halkán és futólag egy motívumot, amelyre az várhat, hogy a téma szerepét játssza e mai est szellemi hódoló zenéjében — de e gyűlés ünnepi értelme rendezője szándéka szerint inkább magában a tárgyban rejlik, másszóval: tárgy és alany ünnepi és újszerű találkozásában, a megismerés tárgyának a megismerővel való találkozásában, — ami a dolgok szaturnalis visszája, mert a megismerő álomfejtő maga válik álmodozó megismerés ünnepi tárgyává — és e gondo-

lat ellen nincs semmi kifogásom: már csak azért sem, mert ebben is megesendül egy motívum, amelynek nagy szerepe lehet a jövő szimfóniájában. Jobban hangszerelve és érthetőbben fog visszatérni, mert ha nem tévedek, éppen az alany és tárgy egyesülése, egymásba folyása, azonossága, a belátás a világ és én, sors és jellem, történés és cselekvés titokzatos egységébe, minden valóság egységébe, mint a lélek művébe — ez, éppen ez minden pszichoanalitikus beavatottság alfája és omegája...

Akárhogyan van is: ha elhatározták magukat, hogy költőt tegyenek meg egy zseniális kutató ünnepi szónokává, akkor ez mindkettőjükről mond valamit, mindkettőjükre jellemző. A sajátos viszony az ünneplendő és a költészet, az irodalom világa között ugyanúgy kitűnik belőle, mint a költő, az író jellemző kapcsolata ahhoz a megismerésterülethez, amelynek alkotója és mestereként áll a tudós a világ előtt, — és ugyancsak sajátos és figyelemreméltó e kölcsönös viszonyban, ebben az egymás közelségében az, hogy mindkét részről hosszú időn át öntudatlan volt, a tudattalanban maradt: a léleknek abban a rétegében, amelynek felderítése és felvilágosítása, amelynek meghódítása az emberiség számára éppen e megismerő szellem legsajátosabb küldetése volt. Irodalom és pszichoanalízis közeli kapcsolata mindkét részről már jó idő óta tudatossá vált. De ennek az órának az ünnepi jellege, legalább is az én szememben és az én érzésem szerint, éppen a két szféra először végbemenő nyilvános találkozásában, e tudatosság kihirdetésében, nyílt vallomásában rejlik.

Azt mondtam, az összefüggések, a mélyen gyökerező rokonságok hosszú időn át egyik részről sem ismertettek fel. Csakugyan tudvalevő, hogy az a szellem, akinek most hódolunk, Freud Zsigmond, a pszichoanalízis mint gyógy mód és általános kutatási módszer megalapítója, megismeréseinek göröngyös útját egyesegyedül, teljesen önállóan csak mint orvos és természettudós tette meg, anélkül, hogy tudatában lett volna



a nagy vigasztaló és tápláló forrásnak, amelyet a hatalmas irodalom tartogatott számára. Nem ismerte Nietzsche, akinél mindenfelé freudi belátások villámlanak fel; nem ismerte Novalist, akinek romantikus-biológiai álmódzásai, ihletei gyakran oly meglepően közel járnak az analízis eszméjéhez; nem ismerte Kirkegaardot, akinek a lélektani végletekig való keresztény bátorsága mélyen és kedvezően ihlethette volna meg; és bizonyára nem ismerte Schopenhauert sem, a megváltásra törő ösztönfilozófia mélabús zenésztét... Bizonyára így kellett lenni. Egyedül, intuitív kezdeményezések ismerete nélkül, módszeresen kellett meghódítania megismeréseit. Megismerésének ütőerejét bizonyára fokozta a kedvezőtlen sors és különben sem lehet komoly alakjától elválasztani a magányt, — azt a magányt, amelyről Nietzsche beszél, mikor magával ragadó eszéjében „Mit jelentenek az asztétikus eszmények?“, Schopenhauert „igazi filozófusnak“ nevezi: „igazán önmagára támaszkodó szellem, acélos tekintetű férfi és lovag, akiben megvan az önmagához való bátorság, aki tud egyedül maradni és nem vár előtte járókra és felülről jövő intésekre“. E „férfi és lovag“ értelmében, e halállal és ördöggel viaskodó lovag alakjában szoktam látni a tudattalan pszichológusát, amióta szellemi alakja megismerésem körébe jutott.

Későn jutott oda; sokkal később, mintsem a költőirői impulzus rokonsága általában és az én természetnek vonzódása e tudományhoz különösen sejteni engedte volna. E rokonság alapján két tendencia van: először az igazság szeretete, az igazság iránt való érzék, az igazság bűbája és keserősége iránt való féltékenység és fogékonyság, amely elsősorban mint lélektani ingerlékenység és éleslátás mutatkozik meg, egészen addig a fokig, amelyen az igazság fogalma csaknem felolvad a lélektani tapasztalás és megismerés fogalmában; és másodszor a betegség iránt való érzék, az egészséggel kiegyenlített belső rokonság a betegséggel és a betegség megtermékenyítő jelentőségének élmenye.



Ami az igazságszeretetet illeti, a szenvedően, moralizálóan hangolt igazságszeretet mint lélektan Nietzsche magas iskolájából származik, akinél csakugyan szembezőkö, mennyire egybeesik az igazság a *lélektani igazsággal*, a megismerő a pszichológussal: büszkesége az igazság önérzete, a becsületességről és szellemi tisztességről alkotott fogalma, a tudáshoz való bátorsága és a tudás melankóliája, önismerete és öngyilkolása, — mindez lélektani értelmű, lélektani jellegű és én sohasem feledkezem meg a nevelő megerősítésről és elmélyülésről, amelyben tulajdon hajlamaimnak Nietzsche lélektani szenvedélyének átélése után részük volt. Ez a szó „megismerés-csömör“ benne van Tonio Krögerben. Becsületes nietzschei verete van és ifjúi bánata Nietzsche természetének hamleti vonására utal, amelyben az ő saját természete tükröződött, ebben a tudásra hivatott természetben, amely valójában nem született a tudásra. Ifjúkori fájdalmaikról és szomorúságokról beszéltek, amelyek az érlelő esztendőik során derültebbé, nyugodtabbá lendültek át. De az a hajlam, hogy igazságot és tudást lélektanilag értsünk, mindkettőt a lélektanál azonosítsuk, a lélektani igazság akarását az igazság akarásának általában és a lélektant a szó legszigorúbb és legbátrabb értelmében igazságnak érezzük, — ez a hajlam, amelyet kénytelenek vagyunk naturalistának nevezni és az irodalmi naturalizmus iskolájának tulajdonítani, megmaradt bennem és előfeltétele maradt ama lelki természettudomány számára való megtárlásomnak, amelynek a neve pszichoanalízis.

A második, mondtam, a betegség, pontosabban a betegség, mint a megismerés eszköze iránt való érzék; de ezt is visszavezethetjük Nietzsche-re, aki bizonyos tudta, mit köszönhet a betegségének és minden oldalán azt látszik tanítani, hogy nincs mélyebb megismerés a betegség tapasztalata nélkül és minden magasabbrendű egészségnek meg kellett járnia a betegséget. Így ezt az érzéket is visszavezethetnők Nietzsche átélésére, ha nem volna szoros kapcsolatban a szellemi ember lényével általában, de kivált a költőével, sőt minden emberi-



ség és emberiség lényegével, amelynek a költő csak legmagasabbra lendült kifejezése. „*L'humanité*“, mondta Victor Hugo, „*s'affirme par l'infirmité*“, — ez a mondas minden magasabbrendű emberiség és kultúra törekény szervezetét és Hugo szakértelmét a betegség területén büszke nyíltsággal ismeri be. Az embert „a beteg állatnak“ nevezték, a terhes feszültségek és kitüntető nehézségek miatt, amelyeket állapota a természet és a szellem, az állat és az angyal között reá rótt. Csoda-e, ha a betegség oldaláról nézve sikerültek legjobban a kutatók, a legmélyebb előretörések az emberi természet homályába, ha a betegség, nevezetesen a neurózis elsőrangú antropológiai megismerésmódnak bizonyult?

A költőnek szabad ezen legkevésbbé csodálkoznia. Inkább azon kellene meglepődnie, hogy ő oly erőteljes, általános és személyes hajlammal felruházva csak ily későn ébredt saját léte és a pszichoanalitikus kutatás és Freud életműve között való rokonkapcsolat tudatára: csak akkor, amikor e tan már régóta nemcsak elismert vagy vitatott gyógy Módként szerepelt, hanem már régén kinőtt a merőben orvosi körzetből és világmozgalmommá változott, amely átjárta a szellem és a tudomány minden lehetséges területét: irodalom- és művészettörténeti kutatást, vallástörténetet és őstörténetet, mitológiát, néprajzot, pedagógiát és még sok egyebet, — ami a tanítványok kiépítő és alkalmazó buzgalmának köszönhető, akik e tan pszichiátriai-orvosi magja köré az általánosabb hatások udvarát sugározták. Még azzal is sokat mondok, hogy *eljutottam* a pszichoanalízishez: a pszichoanalízis jutott el énhozzám. A baráti érdeklődés, amelyet e tan egyik-másik tanítványa és képviselője munkásságom iránt állandóan tanúsított, kezdve a Kis Friedemann úrtól egészen a Halál Velencében-ig, a Varázshegyig és a József-regényig, értésemre adta, hogy közöm van hozzá, a magam módja szerint bizonyos tekintetben „a szakmából való“ vagyok és igen helyesen a lappangó „tudatelőttés“ rokonszenvek tudatára ébresztett; és az analitikai irodalom tanulmányozása révén a természettudományos gondolkozásmód és



fogalmazás pontosságával sok ősi meghittséget ismertett fel velem korábbi szellemi élményeimből.

Engedjék meg, Hölgyeim és Uraim, hogy még egy darabig folytassam ebben az önéletrajzi modorban és ne vegyék zokon, ha Freud helyett látszólag sajátmagamról beszélek! *Róla* beszélni alig merek. Mi újat remélhetnék mondani róla a világnak? A *tiszteletére* beszélek akkor is, sőt éppen akkor, amikor magamról beszélek és elmesélem önöknek, milyen mélyen és sajátosan fel voltam készülve ifjúkorom döntő műveltség — benyomásai révén a Freudtól érkező megismerésekre. Nem is egyszer emlékezéseinkben és vallomásokban szóvátettem a részegítő és egyszersmind nevelő élmények különös keverékét, amelyet a Schopenhauer filozófiájával való megismerkedés jelentett az ifjú számára, aki ennek a Buddenbrookokról szóló regényében állított emléket. Az igazsághoz való rettenthetetlen bátorság, amely az analitikus mélypszichológia lényege, először egy természettudományosan már erősen felvértezett metafizika pesszimizmusából került elő. Ez a metafizika setét forradalomban évezredek hitével szemben az ösztön elsőbbségét hirdette a szellem és az értelem felett; felismerte, hogy az akarat a világ magja és lényege, az emberé ugyanúgy, mint minden egyéb teremtetten lényé és az intellektus csak másodlagos és járulékos, mint az akarat szolgálja és halvány mécsese. Ezt nem emberellenes gonoszsgából mondta, amely a mai szellemellenes tanok csúf indítéka, hanem egy század szigorú igazságszeretete miatt, amely idealizmusból harcolt az idealizmus ellen. Ez a XIX. század oly igaz volt, hogy Ibsen még a hazugságot, „az élethazuságot” is hajlandó volni nélkülözhetetlennek elismerni, — és jól láthatjuk: nagy különbség van aközött, hogy fájdalmas pesszimizmusból vagy a szellem keserű iróniája következtében hagyjuk jóvá a hazugságot, avagy a szellem és az igazság iránt való gyűlöletből. Ez a különbség ma nem mindenki számára nyilvánvaló.

A tudattalan pszichológusa, Freud, hamisíthatatlan fia Schopenhauer és Ibsen századának, amelynek a kö-



zépén született. Mily közeli rokona az ő forradalma nemcsak tartalma, hanem erkölcsi érzülete szerint is a Schopenhauerénak! Felfedezése, hogy milyen mérhetetlen szerepet játszik a tudattalan, az „énmögötti“ (Es) az ember lelkiéletében, a klasszikus lélektan követőiben, akik szerint tudat és lelkiélet egy és ugyanaz, ugyanazt a megbotránkozást keltette és kelti ma is, amelyet Schopenhauer akarat-tana minden filozófiai értelem- és szellemhitben keltett. Valóban *a világ mint akarat és képzet* fiatal szerelmese, otthonosan érzi magát ama bámulatraméltó értekezésben, amely Freud újabb kilenc előadása között található a pszichoanalízisbe való bevezetőjében és amelynek a címe „A pszichikai személyiség tagolása“. Itt a tudattalan lelki birodalma, az én-mögötti olyan szavakkal van leírva, amelyekhez hasonló hevességgel, de egyszersmind a szellemi és orvosi hűvös érdeklődés ugyanazon hangsúlyával élhetett volna Schopenhauer is az akarat sötét birodalmának a leírásánál. Az én-mögötti területe, mondja Freud, „személyiségünk sötét, hozzáférhetetlen része; ama keveset, amit tudunk róla, az álom működése és a neurotikus tünetképződmények révén tudjuk“. Úgy jellemzi, mint valami káoszt, mint forrongó izgalmak kohóját. Az én-mögötti, mondja, úgyszólván alsó végénél nyitva van a testiség felé és felveszi az ösztönszükségleteket, amelyek benne találják meg pszichikai kifejezésüket — nem tudni, milyen alakban. Az én-mögöttit az ösztönök töltik meg energiával; de neki magának nincs szervezete, nincs egyetemes akarat, hanem csak az a törekvése, hogy az ösztön szükségletei az élvezetelv betartása mellett kielégülést nyerjenek. Itt nem érvényesek a gondolkodás logikai törvényei, legkevésbé az ellentmondás elve. „Ellenkező indulatok állnak fenn egymás mellett, anélkül, hogy egyik a másikat megsemmisítené, legfeljebb az történik, hogy az ökonómiai kényszer hatása alatt az energia lecsapolására kompromisszumos képződményekké egyesülnek...“ Látják, Hölgyeim és Uraim, ezek olyan állapotok, amelyek a mi korunk történelmi tapasztalata



szerint igen jól áttekinthetnek magára az énrre is, egész tömeg-énre, nevezetesen az erkölcsi elkallódottság okából, amely a tudattalan imádata, a tudattalan egyedül életjavító „dinamizmusának“ dicsőítése, a kezdetleges és irracionális rendszerek tömjénezése következtében előállott. Mert a tudattalan, az énmögötti primitív és irracionális, merőben dinamikus. Nem ismeri az értéke-  
léseket, nem ismeri a jót és rosszat, nincs erkölce. Még az időt sem ismeri, az időben való befolyást, a lelki folyamat megváltoztatását az idő által. „Az olyan kívánságok, az olyan vágymozdulatok“, mondja Freud, „amelyek sohasem lépték át az énmögötti küszöbét, továbbá az olyan benyomások, amelyeket az elfojtás az énmögöttibe süllyesztett, virtuálisan halhatatlanok, évtizedek múlva is olyan magatartást tanúsítanak, mintha csak most estek volna meg. Mult gyanánt felismerhetők, értéktől és energiatöltésüktől megfoszthatókká csak akkor válhatnak, amikor az analitikus munka tudatossá tette őket“. És ezen, teszi hozzá, alapul elsősorban az analitikus kezelés gyógyító hatása. — Ennek alapján megértjük, milyen ellenszenvesnek kell lennie az analitikus mélypszichológiának egy olyan én számára, amelyet megrészegített a tudattalan vallása és maga is az alvilági dinamika állapotába került. Igazán világos, miért nem akar az ilyen én az analízisről tudni és miért nem szabad előtte Freud nevét említeni.

Ami már most magát az ént illeti, csaknem meghatóan, mindenesetre aggasztóan fest a helyzete. Az én egy kicsi, előretolt, megvilágított és éber része az énmögöttinek, — körülbelül ugyanúgy, ahogy Európa a hatalmas Ázsia parányi, fűrgeeszű tartománya. Az én „ama része az énmögöttinek, amely a külvilág közelsége és befolyása révén módosult, berendezkedett az ingerek felvételére és az ingerek ellen való védekezésre, a kéregréteghez hasonlítható, amellyel az eleven anyag legkisebb göröngye is bevonja magát“. — Szemléletes lélektani kép. Freud egyáltalán igen szemléletes prózát ír, a gondolat művésze ő, mint Schopenhauer és mint Schopenhauer,



európai író. — A külvilággal való kapcsolat szerinte döntővé vált az én számára, az ennek az a feladata, hogy ő képviselje a külvilágot az énmögötti számára — az utóbbi szerencséjére! Mert ha nincs tekintettel erre a megsemmisítő erejű külső hatalomra, akkor az énmögötti a maga vak törekvésében, hogy kielégítse ösztöneit, nem kerülheti el a megsemmisülést. Az én megfigyeli a külvilágot, emlékezik, becsületesen megpróbálja megkülönböztetni a fárgyi valóságot attól, amit a belső izgalom forrásai hozzá adnak. Az énmögötti megbízásából kezében tartja a kormánykereket, de a szükséglet és cselekvés közé a gondolkozás haladékát illesztette be, miközben tanácsot kér a tapasztalástól és van benne bizonyos szabályozó fölény, a tudattalanban korlátlanul érvényesülő élvezetelvvvel szemben, amelyet az én a valóságelvvel korrigál. De mindemellett milyen gyenge az én! Beszorítva a tudattalan, a külvilág és aközé, amelyet Freud fölöttes énnek (*Überich*) nevez, a lelkiismeret közé, élete meglehetősen ideges és szorongó állapotban zajlik le. Saját dinamikája nem nagyon van. Energiáit az énmögöttiből kölcsönzi és egészben véve kénytelen annak számdékait végrehajtani. Szeretné magát lovasnak tartani és a tudattalant lónak. De olyan gyakran lovagol rajta a tudattalan és tegyük csak hozzá, amit Freud észszerű erkölcsiségből elmulaszt hozátenni, hogy az én ezen a némileg törvénytelen úton nem egyszer legmesszebbre jut.

Ahogy Freud leírja az énmögöttit meg az ént — nem hasonlít ez hajszálra ahhoz, ahogyan Schopenhauer leírja az akaratot és az intellektust, — nem a schopenhaueri metafizika lefordítása ez a lélektan nyelvére? És aki, mintán Schopenhauertől beavattatott a metafizikába, Nietzscheben belekóstolt a lélektan fájdalmas gyönyörűségeibe, igazán a meghittség és az újraismerkedés érzésével nézett körül a pszichoanalízis birodalmában, amelynek lakosai odacsábították.

Azt a tapasztalatot is tette, hogy a pszichoanalízissel való megismerkedés igen erősen és sajátosan hat vissza a további benyomásokra, ha e szemle után fel-



újítja őket. Mennyire másképpen olvassa az ember, ha már Freudnál időzött, Freud felvilágosításainak a fényében, az olyan elmélkedést, amilyen Schopenhauer nagy értekezése „A látszólagos szándékoltságról az egyes ember sorsában“. És ezen a ponton, Hölgyeim és Uraim, már-már rámutatok a legbenső és legtitkosabb érintkezési pontra, Freud természettudományi és Schopenhauer filozófia-világa között — az említett essay, a mély gondolkozás és az éles elme csodája, nyújtja ezt az érintkezési pontot. A titokzatos gondolat, amelyet Schopenhauer kifejez benne, röviden szólva az, hogy valamint az álomban a tulajdon akaratunk anélkül, hogy sejtünk, mint irgalmatlanul objektív végzet jelenik meg, benne minden tőlünk magunktól származik és minden ember tulajdon álmainak titkos főigazgatója, — úgy a valóságban, ebben a nagy álomban, amelyet egyetlen lény, maga az akarat álmodtat, velünk valamennyiünkkel, valamennyiünk sorsa a legbensőbb lényünk, akartunk terméke óhajt lenni és mindazt, ami látszólag *történik* velünk, valójában magunk állítjuk elő. — Nagyon kurtán foglalom össze, Hölgyeim és Uraim, a valóságban ezek a fejtegetések rendkívül szuggesztív erejűek és hatalmas lendületűek. De eltekintve attól, hogy az álomlélektan, amelyet Schopenhauer segítségül vett, kifejezetten analitikus jellegű — még a nemi érv és mintakép sem hiányzik, — az egész gondolathalmaz olyan előmagyarázata a mélypszichológiai elgondolásoknak, olyan csodálatos megsejtése azoknak, hogy az embernek káprázik a szeme. Mert, hogy megismételjem, amit először mondtam, az analitikai tan legbensőbb magját az én és a világ, létezés és történet egységének titkában, abban a felismerésben vélem látni, hogy a látszólag tárgyi és alkalmoszerű valójában a lélek iparkodásának a terméke.

Ezzel kapcsolatban eszembe jut egy mondat, melyet e tan egyik okos, de kissé hálátlan hajtása, C. G. Jung, a tibeti Halottak könyvéhez való nagyjelentőségű bevezetésében mond. „Annyival közvetlenebb, feltűnőbb, benyomástkeltőbb s ennélfogva meggyőzőbb látni,



hogyan történik velem valami, mint megfigyelni, hogyan csinálom én." Vakmerő, sőt eszeveszett mondat, amely világosan mutatja, milyen nyugodtan vesznek szemügyre egy bizonyos lélektani iskola hívei olyan dolgokat, amelyekben Schopenhauer még hátborzongató feltevést és „szédületes vakmerőséget“ látott. Elgondolható-e Freud nélkül ez a mondat, amely a történetést mint „csinálást“ leplezi le? Soha! Mindent neki köszönhet. Megterhelve számtalan előfeltétellel, teljesen érthetetlen és le sem írható anélkül, amit az analízis elszólásról és elírásról, a téveselekmények egész területéről, a betegségtől való menekülésről, az önbüntető ösztönről, a szerencsétlenségek lélektanáról, röviden a tudattalan egész mágiájáról tisztázott és napfényre hozott. De ez a tömör mondat, beleértve lélektani előfeltételeit, éppoly kevésbé volna lehetséges Schopenhauer és az ő még pontatlan, de álomszerűen merész és úttörő elmélkedése nélkül. Talán ez az a pillanat, Hölgyeim és Uraim, hogy ünnepi módon egy kissé polemizáljunk Freuddal. Ő ugyanis nem becsüli különösen sokra a filozófiát. A természettudós pontosságérzéke nem igen engedi meg neki, hogy tudományt lásson benne. Azt veti szemére, hogy azzal áltatja magát, hibátlanul összefüggő világképet tud szolgáltatni, túlbecsüli a logikai műveletek megismerési értékét, sőt még az intuicióban is hisz, mint a tudás forrásában és egyenesen animisztikus hajlamoknak áldoz, amidőn hisz a szó varázslatában és a valóság-nak a gondolkozás útján való befolyásolásában. De vajjon csakugyan túlbecsüli-e ezzel a filozófia önmagát? Vajjon megváltoztatta a világot más, mint a gondolat és varázslatos hordozója, a szó? Én hiszem, hogy a filozófia csakugyan a természettudományok elé és fölé van rendelve és minden módszertani pontosság a filozófia intuiciójának, szellemtörténeti akarátának a szolgálatában áll. Végső sorban mindig *quod erat demonstrandum*-ról van szó. A tudomány feltétel nélküli sége erkölcsi tény, vagy annak kellene lennie. *Szellemileg*



tekintve valószínűleg ez az, amit Freud illúzióknak nevez. Élére állítva a dolgot, azt mondhatjuk, a tudomány sohasem fedezett fel semmit, amire ne a filozófia hatalmazta volna fel.

Ezt csak mellékesen. Egy pillanatig hadd időzzünk még Jung gondolatánál, aki előszeretettel használja fel, mint ebben a bevezetésében is, az analitikai eredményeket a kibékítő híd létrehozására a nyugati gondolkodás és keleti ezoteria között. Senki sem fogalmazta meg oly határozottan, mint ő, a schopenhaueri felismerést, hogy „minden adottság adója bennünk magunkban lakik — és ezt az igazságot nyilvánvalósága ellenére sem legnagyobb, sem legkisebb dolgokban nem tudják, pedig oly szükséges, sőt nélkülözhetetlen volna, hogy tudják“. Nagy és áldozatteljes visszafordulásra van szükség, hogy lássuk, hogyan „adatik“ a világ a lélek lényegéből; mert az ember animális lényé húzódozik az ellen, hogy magát adottságai létrehozójának érezze. Igaz, hogy a Kelet az animálison való felülkerekedésben kezdettől fogva erősebbnek bizonyult, mint a Nyugat és ezért nem kell csodálkoznunk, ha azt halljuk, hogy böleseége következtében az istenek is az adottságokhoz tartoznak, amelyek a lélekből fakadnak és vele egyek — az emberi lélek tükörképe és fénye a tudás, amelyet a Halottak könyve szerint az elhunytaknak útravalóul adnak, a nyugati szellem számára paradoxon, amely ellenkezik annak logikájával; mert ez különbséget tesz alany és tárgy között és húzódozik attól, hogy ezt abba helyezze, vagy belőle vezesse le. Igaz ugyan, hogy az európai misztika is ismer effélét és Angelius Silesius mondta:

*Tudom, hogy nélkülem Isten egyet se szusszan  
S ha én elpusztulok, az ő lángja kilobban.*

Egészen véve azonban Isten lélektani felfogása az olyan istenség gondolata, amely nem merő adottság, feltétlen valóság, hanem a lélekkel egy és hozzá van kötve, a nyugati vallásosság számára elviselhetetlen — maga Isten veszítene rajta. Pedig a vallásosság való-



jában éppen kötöttség és a Teremtés Könyvében „kötés”-ről van szó Isten és ember között, amelynek lélektanát igyekeztem megadni a József és testvérei című mítikus regényben. Igen, hadd beszéljek ezúttal a saját művemről — talán jogom van szövéstenni a költői irodalom és a pszichoanalitikus világ ünnepi találkozásának órájában. Eléggé sajátságos, talán nemcsak az én számomra, hogy ebben a könyvben az a lélektani teológia uralkodik, amelyet a tudós a keleti beavatottságnak tulajdonít. Ez az Ábrám bizonyos tekintetben Isten apja. Ő látta meg, ő gondolta ki; a hatalmas tulajdonságok, amelyeket neki tulajdonít, bizonyára Isten eredeti tulajdonságai. Ábrám nem teremtette meg őket, de bizonyos értelemben mégis megteremtette azzal, hogy felismerte és gondolati úton megvalósította. Isten hatalmas tulajdonságai — és ezzel Isten maga — persze tárgyilag van adva, kívül van Ábrámon, de egyúttal benne is van és tőle is származik; saját lelkének hatalma bizonyos pillanatokban alig különböztethető meg tőle, Ábrám megismerően olvad eggyé Isten valamelyik tulajdonságával és ez az eredete a kötésnek, a szövetségnek, amelyet az Úr utóbb Ábrámmal köt és amely csak egy belső tény kifejezett megerősítése. Úgy jellemzik ezt a szövetséget, mint amely mindkét szerződő fél érdekében történik, mindkettőnek szentségesítésére. Emberi és isteni szükségletek olyannyira egybeolvadnak benne, hogy alig lehet megmondani, melyik oldalról, az isteniről, vagy az emberiről indult ki az első ösztönzés erre az együttműködésre. De létrejöttében mindenesetre kifejezésre jut, hogy Isten szentségesítése és az emberi kettős folyamat jelentenek és legszorosabban „kötvé” vannak egymáshoz. Mire való, hangzik a kérdés, máskülönben a „kötés?”

A lélek, mint az adottság adója, — jól tudom, Hölgyeim és Uraim, hogy ez a gondolat a regényben írónikus fokra emelkedett, amelyre sem mint keleti bölcsesség, sem mint analitikus belátás, nem tarthat számot. De az önkéntelen és az utólag felfedezett megegye-



zésben van valami izgató. Nevezzem befolyásolásnak? Rokonszenv az — bizonyos szellemi közelség —, amelynek, ahogy illik, a pszichoanalízis előbb volt tudatában, mint én és amelyből azok az irodalmi figyelmeségek eredtek, amelyekért már régtől fogva hálás vagyok. Ezek között a legutolsó az Imago című folyóirat egyik különlenyomatának a megküldése volt, egy Freud iskolájából való bécsi tudós munkájának, melynek a címe: „Adalékok a régebbi életrajzíráshoz”; — meglehetősen száraz cím, alig vannak benne jelezve a különös dolgok, melyeknek ürügyül szolgál. A szerző bebizonyítja, hogy a régi naív legendából és a népiességből táplálkozó, tőlük meghatározott életrajz, nevezetesen a művészi életrajz állandó sematikusán tipikus vonásokat és eseményeket, biografikus közkinceset, bizonyos tekintetben konvencionális jellegű motivumokat vesz fel hősének történetébe, úgyszólván azért, hogy velük igazolja magát, hogy általuk valódinak és hitelesnek mutakozzon, helyesnek a „mindig így volt ez” és „ahogy írva vagyon” értelemben. Mert az ember számára fődolog a felismerés; meg akarja találni a régít az újban és a tipikusát az egyénben. Ezen nyugszik az élet minden meghittsége, amely ha egyszer vadonatújnak, egyszerinek és egyéninek mutatkozik, anélkül, hogy lehetőséget nyujtana arra, hogy régtől fogva ismertet fedezünk fel benne, csak ijesztő és zavaró hatást tehet — emez irat most azt a kérdést veti fel, hogy pontosan, élesen és egyértelműen meg lehet-e vonni a határt aközött, ami a legendás életrajzok formakincse és aközött, ami a művész élettulajdona, egy szóval a tipikus és az egyéni között, — és erre a kérdésre felvetése pillanatában már tagadóan kell válaszolni. Az élet csakugyan formulaszerű és egyéni elemek keveréke, egymásbefolyása, amelynek képletszerű személytelenségéből csak mintegy kimagaslik az egyéni. Magára, az átélésre nézve is meghatározott jellege van sok minden személyenkívülinek, sok tudattalan azonosításnak, sok konvencionális sémának — nemcsak a művész élményében, hanem az emberében általában. „So-



kadmagunkkal“ mondja a szerző, „éljük ma is egy élet-rajzi típus, egy hivatás sorsát...“ A szabadság, az ember életalakításában, nyilvánvalóan szorosan összekapcsolandó azzal a kötöttséggel, amelyet *átélt életnek* nevezhetünk el. — És az én nagy öröömre és egészen kis meglepetésemre pontosan a József regényből kezdi venni példáit, amelynek alapmotivuma éppen az „átélt élet“ gondolata, az élet mint követés, mint nyomkövetés, mint azonosulás, ahogyan azt kívált Eliézer, József tanítója humoros ünnepélyességgel gyakorolja: mert az idő megállításával a múlt valamennyi Eliézerje a jelenlegi énjévé torlódik benne, olyannyira, hogy Eliézer-ről, Ábrahám legöregebb szolgájáról, bár a valóságban igazán nem azonos vele, első személyben beszél.)

Be kell ismernem: a gondolatkapcsolat rendkívül jogosult. A dolgozat hajszálnyi pontossággal megjelöli azt a pontot, ahol a lélektani érdeklődés áthajlik a mítikus érdeklődésbe. Világossá teszi, hogy a tipikus egyúttal a mítikus is és hogy átélt élet helyett „átélt mítoszt“ is mondhatunk. Az átélt mítosz azonban az én regényem etikai gondolata. És jól látom, hogy amióta mint elbeszélő, megtettem a lépést a polgárián individualistól a mítikusan tipikusba, az én titkos viszonyom az analitikus területtel úgyszólván akut stádiumába került. A mítikus érdeklődés épp úgy veleszületett a pszichoanalízissel, ahogy a lélektani érdeklődés veleszületett visszaszorítása az egyéni lélek gyermekkorába egyúttal visszaszorítása az emberek gyermekkorába, a primitívségbe és a mítoszba. Freud maga beismerte, hogy számára minden természettudomány, orvostudomány és lelki gyógy mód egy életen át tartó körút és visszafelé vezető út volt ifjúkora elsődleges szenvedélyéhez az emberiség története, a vallás és erkölcs kezdetei iránt — az iránt az érdeklődés iránt —, amely élete tetőpontján oly nagyszerűen kitört a „Totem és tabu“-ban. A mélypszichológia-összetételben a „mély“-nek időbeli értelme is van: az emberi lélek ősi mélysége egyúttal őskor is, az idők tengerfeneke, ahol a mítosz otthon van és megalapítja a lélek ősnormáit és



ősformáit. Mert a mítosz életalapítás; az időtlen séma, az ájtatos ige, amelyben az élet elfér. Nem kétséges, a mítikus-típusos szemléleti mód elérése korszakot jelent az elbeszélő életében, művészi hangulatának sajátos emelkedését jelenti, a felismerés és alakítás újszerű derűjét, amely az élet alkonyának a kiváltsága szokott lenni; mert az emberiség életében ugyan korai és kezdetleges fokot jelent a mítikus, az egyes ember életében azonban későit és érettet. Amit ezzel nyerünk, a betekintés a magasabbrendű igazságba, amely a valóságban megmutatkozik, az örökkévaló, mindig érvényes, a séma mosolygó tudása, annak a tudása, amiben és amely szerint az állítólag merő individualitás él és elsősége és egyszerűsége gyermekes képzelődésében nem is sejti, hogy élete milyen nagy mértékben képlet és ismétlés, milyen kitaposott keréknymokban való haladás. A jellem mítikus szerep, amelyben együgyűen az egyszerűség és eredetiség illúziója játszódik le, mintegy saját elgondolása szerint és saját elhatározásából, de olyan méltóságos biztonsággal, amelyet az éppen felérkezett és a fényben ágáló játékosnak nem elsőbbsége és egyszerűsége kölcsönöz, ezt a méltóságot ő éppen ellenkezőleg abból a mélyebb öntudatból meríti, hogy valami megalapozottan jogosultat mutat be újra és akár jól, akár gonoszul, akár nemesen, akár ocsmányul, mindenesetre a maga nemében mintaszerűen viseli magát. Csakugyan, ha realitása az egyszeri jelenvalóságban volna, egyáltalán nem tudna viselkedni. Tanács-talan volna, tartástalan, zavart és kúsztált önmagával való viszonyában, nem tudná, melyik lábával lépjen és milyen arcot vágjon. De méltósága és játékbiztonsága öntudatlanul éppen abban rejtőzik, hogy valami időtlen kerül benne megint napfényre és jelenítettetik meg; mítikus méltóság ez, amely még a nyomorult és hitvány jellemnek is természetes méltósága, mert a tudatalanból ered.

Ezt a tekintetet veti a mítikum iránt érdeklődő elbeszélő a jelenségekre, viszont, amint önként jól látják: ez a tekintet ironikusan fölényes; mert a mítikus meg-



ismerés helye a szemlélőben van, nem a szemlélet tárgyában. Mi történne azonban akkor, ha a mítikus szemlélet szubjektiválná, a cselekvő énbe is behatolna és ott öntudatra ébredne? Ha az én örömteli és komor büszkeséggel ébredne „visszatérése”, saját tipikus volta tudatára, ha maga ünnepelne a földön való szerepét és méltóságát kizárólag abból a tudatból merítené, hogy az egyszer megteremtettet ismét húspan és vérben ábrázolja, ismét megtestesíti? Azt mondhatnánk, csak ez volna igazán átélt „mítosz” és ne gondolják, hogy ez valami új és soha ki nem próbált dolog: a mítoszban való élet, az élet mint szentséges ismétléstörténeti életforma, így élt az egész ókor. Példa erre az egyiptomi Kleopatra alakja, aki teljes egészében Istar—Astarte-alak, a megszemélyesült Afrodite, — ahogy Bachofen a bacchikus vallási szertartás, a dionysosi kultúra jellemrajzában a királynőben látja a dionysosi ösztönzés tökéletes képmását, aki Plutarchos szerint sokkal inkább erotikus szellemi kultúrával, mint testi varázssal képviselte az Afrodite földi megtestesítőjévé fejlődött nőt. De az ő Afroditevolta, szerepe, mint Hathor-Isis nem valami tárgyilagos kritikai megállapítás, amelyet csak Plutarchos és Bachofen mondott ki róla, hanem szubjektív létének is ez volt a tartalma s Kleopatra ezt a szerepet élte. Halálname is erre utal; hiszen állítólag úgy ölte meg magát, hogy viperát tett a keblére. A kígyó azonban Istar, az egyiptomi Isis állata volt, akit gyakran kígyónak is ábrázolnak és ismerjük Istar egyik szobrát, amelyen kígyót tart a keblén. Ha tehát Kleopatra halálname megegyezik a legendával, akkor mítikus én-tudatát bizonyítja. Hiszen Isis fejdíszét is viselte, a keselyűfőkött és azonkívül Hathor jelvényével ékesítette magát, a tehénaszarak közötti napkoronggal. Jelentős célzás az is, hogy Antoniusztól származó gyermekeit Heliosnak és Selene-nek nevezte. Nem kétséges, hogy kiváló asszony volt, a szó antik értelmében „kiváló”, aki tudta, ki volt és kinek a nyomdokaiba lépett!

Az antik én és önmagáról való tudata más volt,



mint a mienk, kevésbbé kizárólagos, kevésbbé élesen határolt. Hogy úgy mondjam, hátrafelé nyitva volt és a régen megtörténtből sok mindent magába vett, azt a jelenben megismételte és az is beletartozott, ami az ismétlésben „visszatért“. Ortega y Gasset, a spanyol kultúrfilozófus ezt úgy fejezi ki, hogy az antik ember, mielőtt valamit cselekszik, egyet hátra lép, mint a torrero, mikor nekigyürkőzik a halálos döfésnek. A multban keres mintaképet, abba bújik be, mint egy bűvár a harangjába, hogy ilyen módon egyszerre védve és eltorzítva rávesse magát a jelen problémájára. Ezért az élete bizonyos tekintetben megelevenítés, archaizáló magatartás. De éppen ez az élet mint újraélés és mint megelevenítés a mítosz élete. Nagy Sándor Miltiades nyomdokaiba lépett és Caesarról joggal vagy anélkül azt vallották ókori életrajzírói, hogy Nagy Sándort óhajta utánózni. Ez az „utánzás“ azonban sokkal több, mint amit a szó ma tartalmaz. Mítikus azonosulás, amely az ókor nagyon jól ismert, de amely mélyen belejátszik az újkorba és lelkileg bármikor lehetséges marad. Napoleon alakjának antik jellegét már gyakran hangsúlyozták. Ő sajnálta, hogy a modern tudat nem engedte meg neki, hogy Jupiter Amon-királynak adja ki magát, mint Nagy Sándor. De hogy keleti vállalkozása idején legalább is Nagy Károllyal mítikusan összevetette magát, abban nem kell kételkednünk és később, mikor Nyugat mellett döntött, kijelentette: „*En vagyok Nagy Károly*“. Jól jegyezzük meg: nem azt mondta: „emlékeztetek rá“; azt sem mondta: „a helyzetem hasonlít az övéhez“, azt sem: „olyan vagyok, mint ő“; hanem egyszerűen: „*én vagyok ő*“; ez a mítosz képlete.

Az élet, legalább is a jelentős élet antik időkben, antik korban a mítosz hússá és vérré való visszaállítása volt; a mítoszra utalt és hivatkozott, csak általa, csak a multa való hivatkozással bizonyult valódi és jelentős életnek. A mítosz az élet igazolása. Csak általa és benne találja meg az öntudatát, az igazolását és a szentesítését. Halála pillanatáig végigjátszotta Kleo-



patra afroditei karakterszerepét — és lehet e jelentősebben, lehet-e méltóságosabban élni és meghalni, mintha az ember a mítoszt celebrálja? Gondoljamak Jézusra és az ő életére, amely arra szolgál, hogy „beteljesedjék, ami írva vagyon“. Nem könnyű Jézus életének beteljesedésszerű jellegében különbséget tenni saját öntudata és az evangélisták stilizálása között; de utolsó szava a keresztfán a kilencedik óra körül ez az „Eli, Eli lamma sabacthani“, a látszat ellenére egyáltalán nem a kétségbeesés és a csalódás kitörése volt, hanem éppen ellenkezőleg, a legmagasabb messiási öntudat. Mert ez a mondat nem „eredeti“, nem spontán felkiáltás, — ez a XII. zsoltár kezdete, amely elejétől végéig a messiás megjövendölése. Jézus idézett s az idézet ezt jelentette: „Igen, én vagyok az!“ Így idézett Kleopatra is, mikor, hogy meghaljon, keblére tette a kígyót és az idézet megint ezt jelentette: „Igen, én vagyok az.“

Nézzék el nekem, Hölgyeim és Uraim, a „celebrálni“ szót, amelyet ebben az összefüggésben használtam. A szó megbocsátható és magától kínálkozik. Az idézet-szerű élet, a mítoszban való élet a celebrálás egy fajtája. Amidőn megjelenítéssé válik, azzal válik ünnepi cselekvéssé, az előírás beteljesítésévé a celebráló útján, szertartássá, ünneppé. Az ünnepnek nem a visszatérés és megjelenítés az értelme? Minden karácsonykor újra megszületik a világmegváltó csecsemő, aki arra született, hogy szenvedjen, meghaljon és feltámadjon: az ünnep az idő megszüntetése, szertartás, ünnepi cselekvés, amely pontos mintakép szerint játszódik le; ami benne történik, nem először történik, hanem szertartásos módon, mintakép után. Jelenné válik és visszatér, ahogy az ünnepek visszatérnek az időben és ahogy szakaszaik és óráik egymást követik az időben az ősi esemény nyomában. Az ókorban minden ünnep lényegében színpadi dolog volt. Álarcos játék, papoktól végrehajtott színpadi ábrázolása istenek történeteinek, így például Osiris életének és szenvedélyeinek története. A keresztény középkornak megvoltak erre a misztérium-játékai, éggel-földdel és a pokol borzalmasan tátongó



torkával, ahogy az még Goethe Faustjában is visszatér; megvolt a farsangéjszakai mókája, a népszerű mimusa. Van az életnek mítikusan művészi látásmódja, amelyben az mókás játéknak tetszik, valami ünnepi előírt dolog színpadi lebonyolításának, valóságos paprikajancsi-játéknak látszik, amelyben mítikus bábuk már gyakran megtörtént állandó és tréfásan újra megjelenülő cselekményt bonyolítanak le és játszanak meg. Most már csak az hiányzik, hogy ez a látásmód behatoljon a cselekvő személyek öntudatába, bennük magukban is játéktudattá, ünnepélyes mítikus eszméletté váljon, hogy olyan etika fejlődjön ki, amilyen elég különös módon Jákob történeteiben előáll, kivált *A nagy tréfa* című fejezetben, ahol olyan szereplők között, akik valamennyien tudják, hogy kiesodák és kinek a nyomdokaiba lépnek, Izsák, Ézsau és Jákob között, mint mítikus ünnepi farce lejátszódik a keserűen komikus történet, amelyben Ézsau, a vöröshajú, bolonddá tartott ördög elől elhalásszák az atyai áldást, az udvari népség határtalan mulatságára — és mindenekelőtt e regény hőse maga is nem az életnek ilyen celebrálója-e: maga József, ki a vallásos szélhámosság vonzó módján a Tammuz-Osiris mítoszt jeleníti meg a személyében, „megtörténeteti magával“ a darabokra tépett, eltemetett és feltámadó isten életét és ünnepi játékát azzal tölti, ami csak a mélységből titkon határozza meg és alakítja ki az életét, a tudattalannal? A metafizikus és a pszichológus titka, hogy minden adott dolog adója a lélek, — ez a titok könnyeddé, játékoszá, művészivé, derültté, sőt boszorkányossá és bűvészkedővé válik Józsefben; megnyilatkoztatja benne *infantilis* természetét... és ez a szó megnyugvásunkra eszünkbe juttatja, hogy a látszólag oly nagy kitérés után mily kevéssé tértünk el a tárgyunktól, ünnepi hódolatunk tárgyától, mily kevéssé szüntünk meg az ő dicsőségére beszélni.

Infantilizmus, magyarul visszamenekülés a gyermekkorba — mily nagy szerepet játszik ez a mélyen pszichoanalitikus tényező valamennyiünk életében, milyen nagy része van az ember életének alakításában,



és pedig elsősorban és főként a mítikus azonosulás, az utánélés, a nyomdokaiba lépés alakjában? Az apa-kapcsolat, az apa-utánzás, az apa-játék és átvitele a magasabbrendű és szellemi pótapaképekre, — milyen döntően, milyen erőteljesen és nevelően hatnak ezek az infantilizmusok az egyéni életre! Azt mondom: „nevelően“; mert a legvidámabb, legörömtelibb rendeltetése annak, amit nevelésnek neveznek, számomra egészen komolyan ez a formálás és faragás a csodálat és szeretet tárgya, a legbensőbb rokonszenvvel választott apaképmással való gyermekes azonosulás által. Kivált a művész, ez a sajátosan játékos és szenvedélyesen gyermekes ember sokat tud beszélni a titkos, bár ugyanakkor nyilvánvaló befolyásokról, melyeket ilyen infantilis utánzások termékeny életmódjára gyakoroltak, amely maga akárhányszor nem más, mint a hősi élet újra való átélése, merőben más időbeli és személyes feltételek között és merőben más, mondjuk ki, gyermekes eszközök segítségével. Így Goethe imitációja, a Werther-, a Meister-fokra és a Faust és a Divan öreg korára való emlékezéssel még ma is irányíthat és mítikusan eldönthet a tudattalanban egy ifjú életet — azt mondom: a tudattalanban, bár a művészből a tudattalan minden pillanatban átjátszik a mosolygóan tudatosba és gyermekesen, mélységesen felfigyelő magatartásba.

A regény Józsefe művész, annyiban, amennyiben játszik, nevezetesen Isten utánzása révén a tudattalannal játszik — és magam sem tudom, miféle jövőt sejtő, jövőn örvendező érzés kerít a hatalmába, midőn átengedem magamat a tudattalan játékká való derülésének, ünnepi életmunkává való termékenyülésének, a pszichológia és mítosz epikai találkozásának, ami egyszerűsége és költészete és pszichoanalízis ünnepi találkozására. „Jövő“, e szót belevettem előadásom címébe egyszerűen azért, mert a jövő fogalma az, amelyet legörömtesebb és legönkéntelenebbül kapcsolok össze Freud nevével. De miközben önmagához beszéltem, felvettem magamban a kérdést, hogy azzal, amit bejelen-



tettem nem vezettem-e félre önöket. Talán helyesebb cím lett volna azok után, amit eddig mondtam: „Freud és a mítosz“. És érzésem mégis ragaszkodik a név és a szó kapcsolatához és szeretne összefüggést felfedezni e szókapcsolás között és aközött, amit mondtam. Igen, valóban hinni merészkedem, hogy a játékban, melyet a lélektan a mítosszal űz és amelyben a freudi világgal megbarátkozott regény gyakorolja magát, új emberézés csirája, eljövendő humanitás magja rejtőzik; mélységesen meg vagyok győződve, hogy Freud életművében egykor fel fogják ismerni az egyik legfontosabb pillért, amely a ma sokféle módon készülő új antropológia és egyúttal a jövő alapjául szolgáló okosabb és szabadabb emberiség házának az épüléséhez hozzájárul. Ezt az orvos-pszichológust becsülni fogják az én hitem szerint, mint az eljövendő humanizmus úttörőjét, azét a humanizmusét, amelyet csak sejtünk és amely sok mindenben átesett, amiről a korábbi humanizmusok nem is álmodtak, egy olyan humanizmusét, amely az alvilág hatalmaival, a tudattalannal, az énmögöttivel szemben kihívóbb, szabadabb és derűsebb, művészibben érett viszonyban fog állani, mint amennyire ez lehetséges a neurotikus sérelmek és hozzájuk tartozó gyűlöletek között bajlódó mai emberiség számára. Freudnak ugyan az a véleménye, hogy a jövő ítélete szerint a pszichoanalízis értéke, jelentősége, mint a tudattalan tudománya sokkal nagyobb lesz, mint a gyógyító hatása. De mint a tudattalan tudománya is gyógyító hatású, egyénfeletti gyógy mód, nagystílusú gyógy mód. Tekintsék ezt költői utópiának, de mindent egybevetve, nem képtelen az a gondolat, hogy a nagy félelem és nagy gyűlölet feloldása, a rajtuk való felülkerekedéssel, a tudattalanhoz való ironikusan művészi, de azért nem szükségképpen tiszteletlen viszonytal valamikor úgy fog szerepelni, mint e tudomány emberiséggyógyító hatásának eredménye.

Az analitikus belátás világot változtató; derűs gyanú lopódzott be általa a világba, leleplező gyanúper a lélek titkolódzásával és trükkjeivel szemben és ha



ezt a gyanút egyszer felkeltettük, az soha többé nem tűnik el, áthatja az egész életet, aláássa durva naivitását, megfosztja a tudatlanság pátoaszától, pátoztalanítja azzal, hogy az *understatement* iránt való érzékre nevelje, ahogy az angol mondja, az inkább kicsinyítő, mint túlzó kifejezésre, a mérsékelt, fel nem fújt szavak kultúrájára, amely erejét a mérsékletéből meríti. A szerénységet jelentő német szó, *Bescheidenheit*, ne feledjük, innen származik: *Bescheid wissen*, ami tudást jelent. Eredetileg a főnév is ezt jelentette és csak később vette fel a *modestia*, *moderatio* értelmét. A szerénység mint tudás, — tegyük fel, hogy ilyen lesz a derűsen kijózanult békevilág alaphangulata, melyet egyebek közt előidézni a tudattalan tudománya hivatatott.

A keverék, amelyben az úttörő az orvossal egyesült benne, jogosulttá tesz e reményekre. Freud a maga álomtanát egyszer „új tudományos világrész“-nek nevezte, amelyet „elhódított a néphittől és a misztikától“. Ebben az „elhódításban“ rejlik kutató munkásságának gyarmatosító szelleme és értelme. „Ahol énmögötti volt, ott legyen én“, mondja ő maga epigrammatikusan és ugyancsak ő maga nevezi a pszichoanalitikus munkát kultúrmunkának, amely a Zuidersee lecsapolásához hasonlítható. Így folynak össze végül ama tiszteletreméltó férfi vonásai, akit ünneplünk, az ősz Faust arcába, aki sürgősen

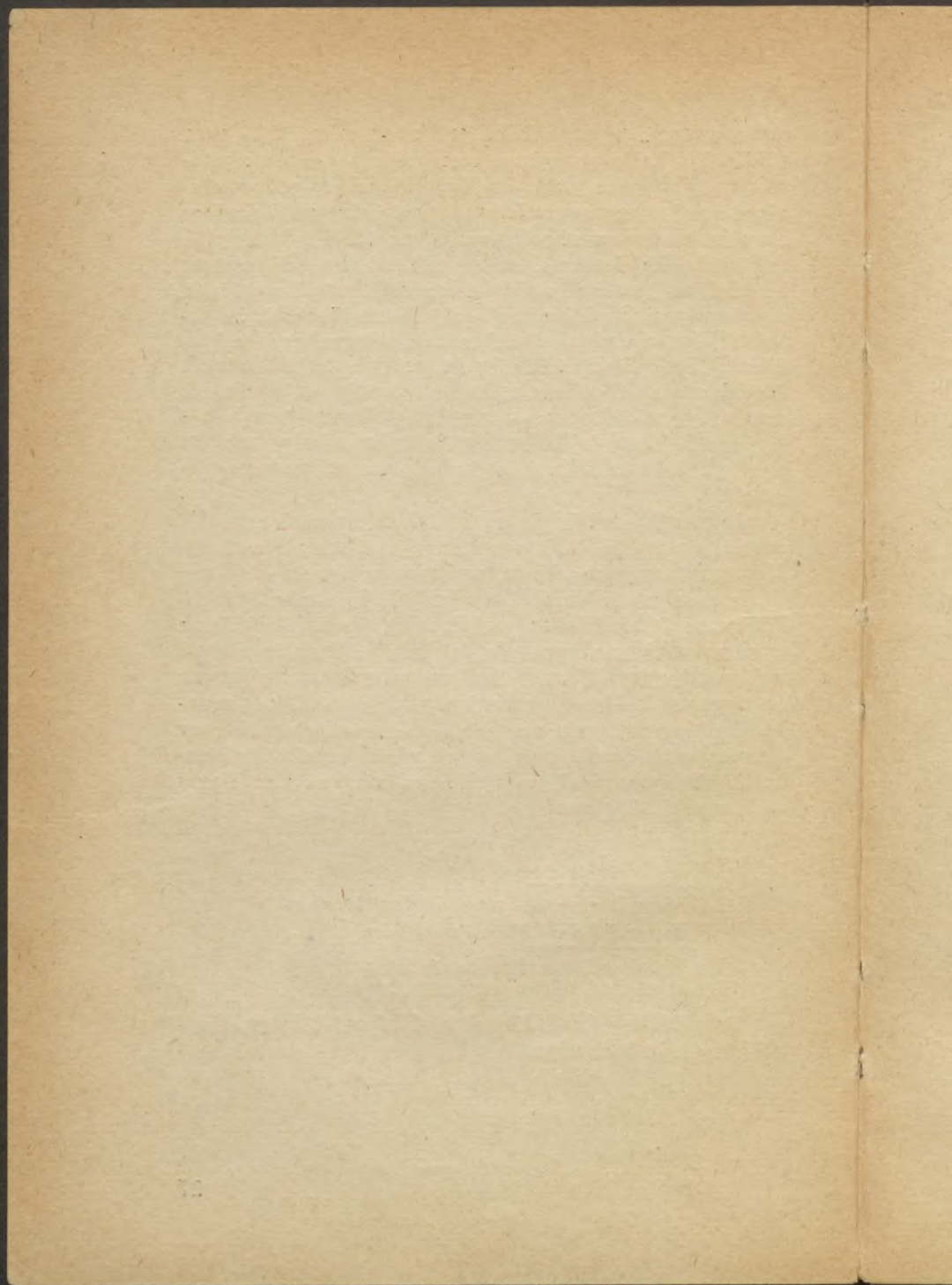
*Az árnak szab határokat  
Tengert erős korlátba készit.*

*Millióknak szerzek nem biztos teret meg  
De kellőt dolgoz, szabad embereknek*

*Ha látná, mint nyüzsg szüntelen  
Ilyen szabad nép e szabad helyen.\*)*

Ez a békévé érlelődött, jövő félelemtől és gyűlölet-  
től megszabadult népe.

\* Kozma Andor fordításából.





FREUD HELYE A SZELLEMTÖRTÉNETBEN

---

e  
 l  
 e  
 e  
 r  
 k  
 b  
 a  
 b  
 n  
 b  
 a  
 n  
 e  
 n  
 t  
 t  
 g  
 p  
 p  
 k  
 e  
 t



**H**a azt kérdeznék tőlem, hogy Siegmund Freudnak az emberi lélek megismeréséről szóló merész és felforgató dolgozatai közül melyik hatott rám legerősebben és irodalmi munkái közül melyek jutnak először eszembe, ha a nevét kiejtik, úgy gondolkodás nélkül „Totem és tabu” című nagy, négyrészes értekezését említeném összegyűjtött műveinek tizedik kötetéből. Egyébként nem valószínű, hogy ezzel az elfogultsággal egyedül állok, mert, tekintetbe véve a nagy kutató egész alkotását ma szárnyára kapó világhírt, a szerrinte megható tudósszerénység megnyilvánulásának kell tekintenünk, ha ezeket az értekezéseket az előszóban élete többi művétől *megkülönböztetni* képzei, amennyiben kivételesen a művelt olvasók nagyobb körének érdeklődésére jogosult igényt tulajdonít neki, mégis igaz, hogy — viszonylagos és igényes értelemben — ezek a legnépszerűbbek írásai közül, és pedig azért, mert szándékaiknál és eredményeiknél fogva, messze túljutnak, az egyetemes szellemtudományig, s az ember problémája felé vonzódo olvasó előtt a lélek múltjának óriási láthatárát, az emberiség erkölcsi, társadalmi, mitikus és vallásos koratörténetének és történelemelőttiségének őskori mélységeit megvilágítva feltárják.

Az értekezés rendkívüli vonzóerejét különbözőképpen lehet magyarázni. Először is tisztán művészi szempontból kétségkívül a legmagasabban áll Freud munkái között, felépítésében és irodalmi alakjában a német esszéirodalom nagy példaképeivel rokon és azokhoz tartozó mestermű. Nem csoda ez és mégis van benne



valami titokzatos. Mert éppen ennek a klinikai légkörből az általános-emberi érdekesség merész láthataráig emelkedő műnek rendkívüli olvasmányszerűségében a forma emberi törvénye nyilvánul meg, emberség és forma metafizikus összetartozása, mely a költészet és a „szép” irodalom világa felett uralkodik és azt meghatározza. Azoknak a dolgoknak világa ez, melyeket az ember nem fejez ki, ha csak nem tudja jól kifejezni — a költők és írók világa. Ez az alkotás kétségkívül ide tartozik; nem mindennapi tudóstákolmány ez, hanem része a világirodalomnak.

Freud így nevezi: „Kísérlet, a lélekelemzés szempontjainak és eredményeinek a néplélektan megoldatlan kérdéseire való alkalmazására”. A klinikai nézőpontot megőrzi tehát és be kell vallanunk, hogy ez a nézőpont nagyjában nagyszerűen beválik. Nietzsche óta van fogalmunk a betegség értékéről, az ismeret és általában az élet növekedése szempontjából; az idegbetegség pszichológusa a legmerészebben mélységben járó és mélységbe vágyó vizsgálódásaiban sokrétű pontossággal érteti meg velünk az idegbetegség és emberiség kapcsolatait és ha egyrészt írása az ősemberség és korai emberség, minden kultúrélet legmélyebb alapjainak átvilágítását és lélektani meghódítását jelenti, úgy másrészt az idegbeteg alkatot archaisztikusnak fogja fel értekezésünk alcímének értelmében, mely alcím szerényen így hangzik: „A vadak és az idegbetegek lelkiéletének néhány megegyezése”. Minthogy azonban a „vad” lelkiélet kétségkívül *primitív* életet jelent, a szó származástani és történelemelőtti értelmében, a lélekelemzés eredményeinek ez az „alkalmazása” az emberiség történelmére úgy történik, hogy a híres „mélylélektan” átviszi és kivetíti a klinikailag egyéniből az *időbe* és annak megmérhetetlen térségeibe — amiből e rapszódikusan zseniális mű különös vonzerejének további megfejtése adódik. Csodálatos példája ez a kiterjedés és összefogás keverékének, amennyiben *in nuce* tartalmazza a lélekelemzés egész tanrendszerét, minden elemével, az álomlélektan, az Oedipuskom-



plexum elméletével, az ambivalencia fogalmával, az elfojtás és ösztönátalakítás tanával és mindazzal együtt, amit még fel kellene sorolni, s egyúttal valószínűleg a szellemileg legmesszebbre terjeszkedő írói kísérlet, melyre orvosi szempontból valaha is vállalkoztak.

Nincs itt helyünk rá és e helyen feleslegesnek is látszanék a nagy kísérlet gondolatmenetét még a legdurvábban is összefoglalni. De hadd fűzzek hozzá Freud tiszteletére és különösen a német szellemi történetben elfoglalt helyzetének jellemzésére egy megjegyzést és megállapítást, mely ismételt olvasás után alakult ki bennem.

Egy jelentős aforizmájában, melynek „A németek ellenszenve a felvilágosodással szemben” címet adta, Nietzsche azt fejtegeti, mivel járultak hozzá a németek — bölcselek, történészek és természetkutatóik —, a tizenkilencedik század első felében az egyetemes kultúrához szellemi munkájukkal, és rámutat arra, hogy e gondolkodók és kutatók hajlama nagyjában és egészében a felvilágosodás és a társadalmi forradalom ellen irányult, „melyet durva félreértés folytán a felvilágosodás következményének tartottak”. A kegyelet minden fennálló iránt, úgymond, megkísérelt átalakulni kegyeletté minden iránt, ami valaha fennállott, „csak-hogy szív és szellem megint megteljenek és ne legyen hely bennük jövőre és újító célok számára”. Beszél aztán az érzelem kultuszának felállításáról az értelem kultuszának helyébe, arról a kényes szerepről, melyet a német zenészek e templomépítésben játszottak, még hozzá eredményesebben, mint a szó és gondolat összes többi művészei; és bár teljesen elismeri azokat a részletelőnyöket, melyek a történelmi méltányosság számára mindebből származtak, mégis, nagyjában véve nem akar megfedekezni arról a „nem csekély általános veszélyről”, hogy a múlt teljes és végleges megismerésének látszata mögött a megismerést általában véve az érzelem alá nyomják és Kant szavaival, megint utat törnek a hit számára, amennyiben határt szabnak a tudásnak. „E veszély órája” — írja Nietzsche (1880!) —



„elmúlt“. Megint szabad levegőt szívhatunk. Éppen azok a szellemek, amelyeket a németek olyan beszédesen idéztek fel, váltak idővel felidézöik szándákaira nézve a legártalmasabbakká, — „a történelem, az eredet és fejlődés megértése, a múlt veleérzése, az érzelem és megismerés újonnan felizgatott szenvedélye, miután egyideig az *elhomályosító, ábrándozó, hátramosztó* szellem szolgálatkész segédeinek látszottak, egy nap más természetet öltöttek és a legkitártabb szárnyakkal repültek el egykori felidézöik mellett, felfelé, mint új és erősebb géniuszaik *éppen annak a felvilágosodásnak*, amellyel szemben felidéztek őket. „Ezt a felvilágosodást, — így következtet Nietzsche —, kell most tovább vezetnünk, nem törődve azzal, hogy volt már egy „nagy forradalom“ és ezzel szemben megint csak egy „nagy reakció“, sőt, hogy mindkettő még most is létezik: csak hullámjáték ez, összehasonlítva azzal az igazán nagy árral, amelyben mi úszunk és úszni akarunk!“

E szavak égő elevenségét, közvetlen és a legnagyobb mértékben erőteljes alkalmazhatóságukat a mára nézve mindenki érzi, aki majdnem félszázaddal megírásuk után megint olvassa őket. Aki azon igyekszik, hogy kor és a mai nap tünékeny „hullámjátékai“ ne homályosíthassák el egészen a nyílt emberi jövőbe vetett tekintetét — magát meg ne hagyja zavarni a pillanat hízelgőinek és jelmagyarázóinak tetszelgő lármája által —, hálásan fülel megint e szavakra és tiszteletet érez Nietzsche uralkodó lángelméje, mindent beárnyékoló nagysága iránt, mely előtt a mi jelenkorunk, akár tudatában van ennek, akár nem, egész gondolkodásával, akarásával, véleményeivel és vitáival szószerint a porban hever, t. i. úgy, hogy minden harca és minden görese úgy hat, mint satyrjáték és az ő szellemi élményének nevetséges ismétlése kicsinyített valóságméréteken és olyan kérdések körül hadakozik, melyek benne és általa régen és nagyszabásúan eldőlték... Vagy mi egyebek volnának a mi szellempolitikai ellentéteink, mint úgyszólván ujságírói aprópénzre-váltása az ő korszakalkotó, gyöke-



resen jelképes-reprezentatív küzdelmének Wagner ellen, a romantika önlegyűrésének benne és általa?

Nekünk, maiaknak, minden okunk megvan rá, hogy romantikáról és felvilágosodásról, reakcióról és haladásról elgondolkozzunk és e fogalmak használata tekintetében is tanulhattunk éppen némi elővigyázatosságot, ha ugyan nem csupán a vitatkozás és felülmaradás, hanem és mindenekelőtt a megismerés is fontos számunkra: még pedig azt az elővigyázatosságot, melyet az „Emberi, túlságosan emberi“ című műben fellelhető Nietzsche-tanulmány felirata is tanácsol, t. i. ez a kifejezés: „a reakció, mint haladás“. Beszél ott hatalmas és magukkalragadó, mindazonáltal visszamaradott szellemek jelenségéről, akik az emberiségnek egy elmúlt korszakát még egyszer felidézik, jelölül annak, hogy az új irányok, melyekkel szembefordulnak, még nem elég erősek ahhoz, hogy győzelmes ellenállást fejtsenek ki velük szemben. Különösen Schopenhauert hozza fel példának, akit ilyen diadalmas-visszamatató szellemnek nevez, akinek elméletében az egész tudományelőtti, középkori keresztény világszemlélet és emberérzés még egyszer, minden keresztény dogma régenelért megsemmisítése után is, feltámadását ünnepli. És most mintaszerű az a megfontoltság, mellyel Nietzsche mérlegelésünkre bízva azokat az előnyöket, melyeket ilyen szellemek működéséből szerezhethünk: azáltal, hogy érzéseinket ideiglenesen visszakényszerítik a világ és az ember régebbi, hatalmas szemlélődésmódjaiba, amelyekhez egyébként nem egyhamar vezetne bennünket ösvény, — e szellemek a történelem és az igazságosság számára felbecsülhetetlen nyereséget jelentenek. A felvilágosodás történelemszemlélete — ezt adja értésünkre Nietzsche — nem tudott igazságot szolgáltatni a kereszténységnek és ázsiai rokonainak, Schopenhauer metafizikája a felvilágosodott szemlélődésmódot lángeszűen hátramatató élményéből kiindulva helyesbítette és csak az igazságosság e nagy eredménye után szabad a felvilágosodás zászlaját — „a zászlót e három névvel: Petrarca,



Erasmus, Voltaire“ — újra továbbvinnünk. „Mi“ — így mondja — „a reakcióból haladást csináltunk“.

Látjuk, előképe ez a „Hajnalpír“ aforizmájának, melyet az imént idéztem, és minden szellemi dolog bonnyolult és kétarcú, óvatosságra intő természetéről már éppoly tanulságos tájékoztatást nyújt. Reakció, mint haladás, haladás, mint reakció, — ez a fonákság mindig visszatérő történelmi jelenség. Ha Luther reformációját, mint hangulatisművet tekintjük, ki okosodnék ki belőle a reakció és haladás szempontjából? Ugyanannyira volt forradalom és felszabadítás, a forradalom német alakja és a francia forradalom előfutárja, mint visszaesés a középkorba és majdnem halálos dér a renaissance zsenge szellemtavaszára — mindkettő egymásbafonódása, az életnek, tetteknek, személyiségnek olyan keveréke, melyhez a tiszta szellem kritériumaival semmiképpen sem lehet közelférközni. Sőt, maga a kereszténység is, bármilyen felbecsülhetetlen jelentőséget nyert is az ember megemberiesítése, lelki és erkölcsi kifinomodása szempontjából, tehát bármennyire haladó erőt jelentett is első megmozdulásának pillanatától kezdve, — ki ne fogná fel, hogy az ősvallás borzalmas felszínrehozásával és megelevenítésével, a maga lelki őskorával, egy lemezszárolt isteni áldozat húsának vér- és testvériséglakomáival, az antik civilizáció szemében a visszaesés és atavizmus valódi rettenetességének kellett tűnnie, ami a szó szoros értelmében és minden értelmében a világ legalját fordította felfelé?

Hogy a kereszténység, melyet Luther „reformált“, mennyire reformáció volt maga is, azaz visszaterés a vallásosan őskorhoz és ennek lelki visszaállítása; egyáltalában milyen kevés közülük van a „reformációknak“ természetüknél fogva a haladáshoz, hiszen olyan korban, amikor már itt van az új, a régít és legrégibbet állítják vissza végletesen maradi értelemben, habár némileg az újjal való szövetségben — ez fölöttébb szemléletessé vált számomra, amikor most a „Totem és tabu“ bizonyos oldalait újra olvastam, azokat az olda-



lakat, melyeken Freud a totemlakomát — és azt, ami ennek alapjául szolgál, a vérközösségnek mint a szubsztancia azonosságának nagyon realiztikus felfogását — tárgyalja: az emberiségnek ezt az első ünnepségét, egy bűnös östettnek, az apagyilkosságnak, megismétlését és emlékünnepest, „mellyel annyi minden kezdődött, a társadalmi szervezetek, az erkölcsi korlátozások és a vallás“. Ahogy itt a korok kiterjedésén át a totemlakomának az állatáldozattal, a theanthropikus emberáldozattal és a keresztény eucharistiával való azonosságát követi és a vérfertőzősi félelemnek, a gyilkossági lelkiismeretfurdalásnak és megváltásvágynak ezt az egész borzalmas és a művelődés szempontjából rendkívül termékeny betegség-világát az orvos óvatosan kérlelhetetlen szondájával átkutatja és elemzően átvilágítja, ez meggondolásra késztet, de nem csupán a valóságosságnak lelkiileg ösrettenetes eredetéről és mindenfajta reformáció mélységeken maradi természetéről: mindenekelőtt gondolatokat sugall magáról a szerzőről és szellemtörténeti helyzetéről és hovatartozásáról — olyan gondolatokat, melyekkel megint hozzákapszolódik Nietzsche fejtegetéseivel a reakcióról és haladásról, németségéről és felvilágosodásról.

Freud, mint az ösztön mélységkutatója és pszichológusa, mindenképpen a 19. és 20. század azon íróinak sorában áll, akik akár mint történészek, bölcseleők, kultúrbíráleők vagy régészek, a racionalizmus, intellektualizmus, klasszicizmus, egyszóval: a 18. és talán még a 19. század szellemi hitével szemben a természet és lélek éjszakai oldalát, mint a voltaképpen életmeghatároló és életteremtő lényegét hangsúlyozva ápolják, tudományosan felszínre hozzák és forradalmi módon minden földistenszerű szellemelőttiségnak, az „akaratlak“, a szenvedélynek, a tudatlannak vagy ahogy Nietzsche mondja, az „érzelemnek“ elsőbbségét képviselik az „értelemmel“ szemben. A „forradalmi“ szó itt paradox, és logikus szokás szerint fordított értelemben szerepel; mert míg egyébként hozzászok-



tunk, hogy a forradalmiság fogalmát a fény és az értelmi felszabadulás erőihez, tehát a jövő eszméjéhez kapcsoljuk, itt gyökeresen ellentétesen hangzik a hirdetés és felhívás: t. i. abban az értelemben, hogy vissza az éjbe, a szentséges eredetbe, az életrevágyó tudat-előttiségbe, a mítikusan és történelmien romantikus anyáolbe. Ez a reakció szava. De forradalmi módon hangsúlyozzák és az emberiért folyó szellempolitikai törekvés bármilyen területéről legyen is szó: a történelemről, melyben Arndt, Görres, Grimm a népiesen ősinék eszméjét állítják szembe az emberség eszméjével; a világ és természet felkutatásáról, melyben Carus a tudattalanul alakító életet ünnepli a szellem rovására és Schopenhauer az értelmet mélyen az akarat alá alázza, mielőtt ennek erkölcsi visszafordulást és önmegszüntetést javasolna; az ókortudományról, melyben Zoegától, Creuzertől, Müllertől egész Bachofenig, az anyauralom jogtudósáig, minden elismerő rokonszenv — célzatosan ellentmondva a klasszicisták értelemesztétikájának — a chthonikus felé, az éj felé, a halál felé, a démoni felé, röviden egy olymposelőtti ős- és földvallásosság felé fordul — mindig megayilvánul az akarat, hogy „érzésünket a világ és az ember régebbi, hatalmas szemlélésmódjaiba kényszerítse vissza“, mindig a szent mult és haláltermékenység eszméjét helyezi szembe forradalmian a jövő-tisztelet és apollói napvilágosság hígnak és elaggottnak érzett idealizmusával és optimizmusával, mint az új ígét, az élet ígétjét, és harcos jámborsággal hangoztatják és mutatják fel a szellem és értelem tehetetlenségét, összehasonlítva a lélek leglentibb rétegeinek erőivel, a szenvedély dinamikájával, az irracionálissal, az öntudatlannal. Ez a vonal folytatódik egész Klagesig, aki Bachofent felfedezte és újjáélesztette és Spengler történelmi peszsimizmusáig, tehát bele egészen a legjelenkoribb hangulatokba és gondolkodásformákba, melyek időszerű alkalmat adnak arra, hogy a szellemi hitetlenség és szellemgyűlölet sajátságos lélektani egybeesését tanul-



mányozzuk. Mert itt a szellem és értelem gyakran bebizonyult gyöngeségének, az életet meghatározni-képtelenségének belátása nemhogy azt a kívánságot sugallaná, hogy védjük őket és valami irgalmas menedéket nyujtsunk nekik: ellenkezőleg, ebben az iskolában úgy kezelik őket, mintha fennállana az a veszély, hogy valaha is erőre kapjanak, hogy valaha is túl sok lehetne belőlük a földön; a szellem tehetetlensége itt egy okkal több arra, hogy gyűlöljék és, mint az élet sírásóját, vallásosan kiátkozzák.

Senki figyelmét sem kerüli el, hogy mindezenközben szóban forog az a bizonyos „ellenszenv a felvilágosodással szemben“, melyet Nietzsche aforizmájában leír és azzal a jóindulattal, melyre egy *elmúlt* veszély tudata képesíti őt, sajáttságosan németnek ír le; ez a romantikusan politikaellenes, a társadalom forradalma, az eljövendő és újító célok ellen irányuló általános hajlam, hogy „a mult teljes és végleges megismerésének látszata mögött a megismerést általában az érzelem alá szorítják“, gondolkodóan érzelmkultuszt üznek az értelem kultusza helyett és így tudományosan kiszolgálják az „elhomályosító, ábrándozó, hátramozdító“ hatalmokat. Az a veszély, gondolja Nietzsche, mely össze volt kapcsolva ezekkel a gyakran oly lángeszűen végigvezetett és felfedezésekkel dúsan megáldott törekvésekkel, ez a veszély — hál’ Istennek — *elmúlt*; idővel ezek is és éppen ezek, úgy mutatkoztak volna meg, mint előmozdítói ugyanannak a felvilágosodásnak, mely ellen mestereik felidéztek őket, mint csupán hullámjátékok, összehasonlítva azzal a valóban nagy árral, mely az emberiséget a távolba hordozza. Vajjon ez-e a mi érzésünk és benső tapasztalatunk? Mi is szerencsésen *elmúlt*nak tekinthetjük-e a veszedelmet az emberiségre nézve, melyről Nietzsche beszél? Igen, ha az ő felülmézetéig emelkedünk és az élet főáramlatáról, a világfolyás nagy irányáról való jobbik tudásunktól kérünk tanácsot; de egyáltalában nem, ha átadjuk magunkat azoknak a benyomásoknak,



melyeket a jelenkori nap és óra kínál nekünk és kényszerít ránk.

Hiszen a *nagy* tizenkilencedik század, melynek le-  
kicsinylése és ócsárlása bizonyos modern irodalmár-  
ság legostobább szokásai közé tartozik, nemcsak első  
felében volt „romantikus”. Második felének évtizedeit,  
a voltaképpen polgári, szabadelvű, monisztikusan ter-  
mészettudományos, művelődésre süketen materialista  
évtizedeket át- és átszövik a romantika elemei és bom-  
lástermékei; ezek készítetnek arra, hogy a romantiku-  
sat a polgáriasság alkatrészének tekintsük. És nem sza-  
bad elfelejtenünk, hogy csak bennük diadalmaskodott  
Richard Wagner művészete — ez a művészet, mely  
úgy, mint a század, fiziognomiailag viseli ráncaiban  
annak minden vonását, minden ösztöne terheli, és méltó  
rá, hogy jelképes tárgya legyen Nietzsche hősi harcá-  
nak, Nietzsche-nak, a korszak legyőzőjének és sárkány-  
ölőjének, aki maga kezdeményezett minden újat és job-  
bat, mely jelenkorunk anarchikus kúszaságából fény  
felé tör. Ha tehát ma kísérletet tesznek olyan elképze-  
léssel — és ezt a kísérletet nagyon kedvelik —, mintha  
a szellemtörténeti pillanat ugyanaz lenne, mint a 19.  
század kezdetén, mintha a ma szellemellenességében,  
a természetdinamika és ösztönösség e Bachofenhez és a  
romantikához kapcsolódó tiszteletében az elmúlt évtize-  
dek intellektualizmusa és észszerű haldáshite ellen irá-  
nyuló valódi forradalmi jellegű mozgalmat kellene lát-  
nunk; mintha például a nacionalizmus romantikus tar-  
tozékának, a népi eszmének megint, akárcsak hajdan,  
teljes forradalmi igazsága lenne a visszamaradt huma-  
nizmussal, egy elaggott nemzetköziséggel szemben —  
mint újdonságnak, ifjúságnak és a kor alkaratának —,  
úgy mindez teljesen tarthatatlan és annak kell bélye-  
gezni, ami: perenyi irányzatú képzelődésnek, mely azon  
a ponton áll, ahol a szellem megszűnik és a politika  
kezdődik. Még majd beszélnünk kell erről a lehetetlen-  
ségről. De hát melyek lennének a derülátó észüdvös-  
ségnek és unalmas humanista gügyögésnek azok az



évtizedei, melyeknek forradalmi túlhaladását ma állítólag megéljük? A világháború, az értelmetlenségnek ez az óriási robbanása, melyben a kor pozitív-nemzetközi hatalmai, az egyház épügy mint a szocializmus, alulmaradtak a negatív-nemzetközi hatalommal, az imperialista tőkével, az internacionalista nacionalizmussal szemben — furcsa befejezése lenne egy ilyen korszaknak. Ismételjük, a 19. század nemcsak első felében volt romantikus, hanem összes évtizedén keresztül tudományos büszkeségét — melynek jellege egyébként, eltekintve némi monista pancsolástól, komor és kemény, nem pedig derűs és emberbaráti — kiegyenlíti, sőt felül is múlja pesszimizmusa, zenei éjhez- és halálhözkööttsége, *amelynek kedvéért szeretjük és megvédjük* egy annyival kisebbszabású jelen lebecsülésével szemben. Nietzsche át, akinek vitája az ösztönellenes Sokratessal a tudattalanért rajongó prófétáinknak jól esik, miközben lélektani megismerés-módszere miatt kijelentik róla, hogy képtelen a mythost megérteni és kiismerni magát az „őskor szent homályában“ — rajta át folytatódnak a 19. század észellenes irányzatai bele a mi jelenünkbe —, rosszabbik esetben persze nem annyira rajta át, mint megkerülve őt. Nem fordult-e elő szószerint, hogy az „Anyajog“-nak egy megmámorosodott kiadója „Nietzschét Bachoferhez mérni“ merészelte? Azt a képtelen kísérletet jelentette ez, hogy a sokkal nagyobbat a kétségkívül nagyhoz, de egész összehasonlíthatlanul kisebbhez mérjük, hogy a hozzá mérés minden mértékről megfelelkezett fajtájáról beszéljek.

Nem lévén tanulatlanok minden élet szellemileg bonyolult természete dolgában, értelmi kötelességünkkel tettük, hogy a „haladás“ és „reakció“ szavakat óvatosan kezeljük. A Nietzsche által „reakció mint haladás“-nak nevezett jelenség történelmi előfordulása felteszi annak a forradalomnak kérdését, mely a maga kettéhasadtságában és kétarcúságával manapság a fejeket — s nevezetesen az ifjúság fejeit — oly mértékben meg-



zavarja, hogy a leghalottabb is valamiféle tudj' Isten milyen vonzó életújdonságnak álcázhatja magát és igen sürgőssé vált a fogalom alapos tisztázása, egyszerű formájára való visszavezetése, ami megóvhatja a veszedelmes visszaéléstől. A fogalmat meghatározza az akaratnak és az élet hangulatának viszonya a múlthoz és jövőhöz. A forradalmi elv egyszerűen a jövő akarása, melyet Novalis „a voltaképpen jobb világ“-nak nevezett. A tudatosodás és megismerés magasabb fokozatokhoz vezető elve; az a törekvés és akarat, hogy a tudattalannak tudatossá tételével korai, az életnek az öntudatlanságon bizonytalanul és erkölcsileg érdemtelenül nyugvó látszattökéletességeit és látszatösszhangjait szétrombolja és az elemzés, a „pszichológia“ útján, a bomlás állapotain keresztül, melyeket a kultúra egységének szemszögéből anarchiának is lehet mondani, melyekben azonban nincsen megállj és nincsen vissza, nincs „restauráció“, sem bármiféle tartható visszaállítás, — átvezesse egy, a valódi, tudat által biztosított életegységbe, a tökéletes öntudatra fejlődött ember kultúrájába. Csak ezt nevezik forradalminak. Csak a tudatosításon és elemző bomlasztáson át vezető jövőt-akarásnak jár ki a forradalom neve. Ma meg kell ezt mondani az ifjúságnak. Nincs olyan prédikációja és imperativusa a nagy visszának, sem a múlt áhitata a múlt kedvéért, mely igénybe vehetné ezt a nevet más-kép, mint a zavartkeltés nyilvánvaló céljára — amivel nem akarjuk azt mondani, hogy talán a forradalmi akarat semmit se tudna a múlttól és a mélységről. Az ellenkezőjét kell mondanunk. Nagyon sokat kell róla tudnia, nagyon alaposan otthon akar benne lenni; csak éphogy ez a sötét világ nem a saját maga kedvéért csalogatja őt, nem álszent, álvallásos megőrzés kedvéért, szóval reakciós ösztönből teszi magáévá az ügyét, hanem mint megismerő és felszabadító hatol be borszalmakkal és kincsekkel telt rejtekeibe.

Ha elvben elfogadjuk a reakciós és a forradalmi akaratnak ilyen meghatározását a múlt vagy a jövő



eszméjének túlsúlya szerint — más meghatározását pedig nem ismerem —, határozott szellemtörténeti tévedés lenne a német romantikában reakciós, voltaképpeni szellemellenes mozgalmat látni. Legalább is fölöttébb egyoldalú ítélet lenne. Van ugyan a romantikán belül egy történelmi iskola, melyet reakciónak lehet nevezni a szó itt érvényes értelmében. Itt találjuk azt a jámbor éjrajongást, földnek, népnek, természetnek, multnak és halálnak azt a Joseph Görres-szövevényét, egy szinte ellenállhatatlan varázsú gondolat- és érzelemlámpát, melyet azonban különösképpen németnek éreznünk Nietzsche ellenére azért nem egészen könnyű, mert ezt az egész chthonikus élményt legutoljára egy francia, Maurice Barrès, a nacionalista, kínálta fel a legnagyobb fényvel, az európai figyelmesség legnagyobb stílusában. Egyébként maga a történelmi hangulat természeténél fogva konzervatív hangulat, multhangulat; forradalmi rokonszenveket érző történelmet nehezen lehetne találni. A történelmi ember, aki hátrafelé fordul hajlamból és hivatásból, nem azt a történelmet szereti, amelyik történik, hanem amelyik megtörtént és a jelenkori átalakulást majd mindig gyűlöli, mert törvénytelennek, összefüggéstelennek, szemtelennek, szóval „történelmietlennek“ érzi, az ő szíve pedig az összefüggő, jámbor és történelmi múlté. Mert a múlt fölött időtlen és örök hangulat lebeg és ez olyan hangulat, mely a történelmi ember idegeinek sokkal jobban megfelel, mint a jelen és jövő szemtelenségei. A múlt meg van örökítve, azaz halott és a halál minden jámborság és minden megőrző hajlam forrása. Hogy juthatna egy történelmi ember forradalmi rokonszenvekhez? A német romantika azonban, bármilyen furesén hangzik ez a hagyományos előítélet számára, lényegében nem történelemre, hanem jövőre hangolt, és pedig olyan nagyon, hogy a német szellem legforradalmibb és legvégletesebb mozgalmának lehet nevezni. Novalisnak ama szava a jövőről, mint a „voltaképpeni jobb világról“ a legeggyetemesebben és leghatározottabban ez állítás mel-



lett szól, de részleteiben mellette szól e szellemi iskola száz vonása, tanítása és rajongó paradoxona, melyekre szóról szóra ráillik, amit előbb a forradalom lényegéről mondani megkíséreltünk — nem csoda, mert őszintén szólva belőle vezettük le. A romantika gondolkodása és költészete a tudat világának kiszélesítésére irányul és lelkiismerete annyira kiéleződött minden tompa konzervatívizmus vallástalanságával és emberietlenségével szemben, hogy még Wackenroder, a zenébe mélyedt kolostori szerzetes is beismerte elborzadását „a zene bűnös ártatlansága, ijesztő jóslatszerűen kétértelmű sötétsége“ előtt. Ez a borzadás, ez a lelkiismeretfurdalás romantikus dolog. Romantikus dolog a művészetben egyáltalában nem „természetet“ látni, hanem annak ellentétét: szellem és természet ketősségében, — melynek egybeolvadása a harmadik birodalomban minden romantika szemében az emberiség céljaként lebeg, — a romantika a művészetet mindenképpen a szellem területére utalja, mert tudomása szerint a művészet lényegében értelem, tudat, egység, szándék. Így érti Novalis, amikor a Wilhelm Meistert „egészen műalkotásnak, az értelem munkájának“ nevezte és sohasem értettek a romantikusok mást a művészet fogalmán, mint minden ösztönösnek, természetesnek, tudattalannak ellentétét. Nem sok hiányzott hozzá, hogy e tekintetben a maguk végletes módja szerint túl messze menjenek és félreismerjék testi-szellemi lényegét a művészetnek, mely tulajdonképpen Proserpinához hasonlít, aki egyszerre a chthonikus hatalmaké és a fény hatalmaié. Elismerték, hogy „testnek a testből kell születnie“ és sokat tudtak az álomról és sejtelemről, olyan költészetről, mely a gondolat előtt jár. A „jobbik“, az emberiség mai fokozatához illő költészetnek azonban azt nevezték, mely „csatlakozva a világos gondolat-hoz, azt szolgálva követi“ és ez a szellemi érzék az új fokozat, a modernség, a mai és a jövődöbeli, egyszerűen a forradalmi iránt, ez a voltaképpeni romantika.



Ha tehát van is romantikus történelem és történelmieskedő romantika, mégis durva balfogás lenne a romantikus embert a történelmi emberrel azonosítani. Hogy sokkal inkább ő a forradalmi ember, az leghatározottabban az egészséghez és betegséghez való viszonyából derül ki. A romantikus az úgynevezett egészségben pontosan azt látja, amit a forradalmiságról alkotott meghatározásunkban az élet látszattökéletes-ségének és látszatösszhangjának neveztünk. Véleménye szerint azért van itt, hogy szétromboltassék. Mi rombolja szét? A tudat. A tudat — így látták a romantikusok — betegség, összehasonlítva a korai és primitív életegység tudatelőtti állapotával, melyet minden konzervativizmus megőrizni vagy visszaállítani kíván, de minden betegségben a magasabb fokozatokhoz való átmenet kifejezését látták. Novalis kimondta a merész szót: „Minden betegség abban hasonlít a bűnhöz, hogy transzcendens.“ Mondhatta volna ezt egyike azoknak a vallásos és moralista oroszoknak, akik eljutottak odáig, hogy a bűn az üdvösség nélkülözhetetlen eszköze. És vallásosnak szánta Novalis, nem másnak, a szó legmerészebb értelmében. A romantikusok szemében a középkor szelleminek tűnt, összehasonlítva az antik kor ártatlanságával, tudatelőtti természetével. A reformációban viszont megint csak a katolikus kultúra egységének szükséges hasadását látták, az anarchia elemét, melyet Friedrich Schlegel „a vallás nemző elemének“ nevezett, az analitikus átmeneti korszakot, melyből nincsen semmiféle vissza, semmiféle restauráció a kedély kedvéért; amelyen keresztül kell jutni és amely — ez a vallásos humanizmus reménye — a visszanyert katolicizmus magasabb fokára, tudatos, szabadság által biztosított életegységhez vezethet. Ez Novalis „Európa vagy a kereszténység“-e — nem reakciós mű, nem a szellemellenesség műve, hanem forradalmi a szó legnemesebb értelmében, a szellembe vetett merész és bensőséges bizalom műve.



A német romantika forradalmi jellege tekintetében csupán az vezethet félre minket, hogy a társadalmi-forradalmi érdeklődés hiányzik, vagy csak homályosan tekint ki belőle, hogy szellemisége és lelkesége látszólag nélkülözi a buzgalmat a politikai célok érdekében. De minden szellemi magatartás mélyén ott rejtőzik a politikai és hogy mennyi „francia forradalom” található fel például Novalis lelki radikalizmusában, hogyan felel itt meg egyik nép gényusa a másikénak, ezt legszerencsésebben Georg Brandes ismerte fel és ábrázolta a németországi romantikus iskoláról szóló írásában. Nagyon hihetetlen, hogy Nietzsche ezt ne ismerte volna fel és a német romantikát — hiszen nagymértékben tanítványának érezhette saját magát — komolyan reakciós, szellemellenes és jövőellenes mozgalomnak tartotta volna. Csakugyan kikerüli a „romantika” szó használatát ott, ahol a felvilágosodással szemben való ellenségeskedésről beszél, arról a multhoz, eredethez, érzelmi megismeréshez való hajlamról, mely egy ideig elhomályosító, ábrándozó, visszafejlesztő irányzatok szolgálatában állt, hogy egy nap éppen ama felvilágosodás szerszámának mutatkozzék, amely ellen valaha fordult, mint hullámjáték egy nagy áramlaton belül. Amikor kimondja erről az érzületről, hogy a társadalmi forradalom, a jövőendő és újító célok ellen irányult, aforizmájának címével: „reakció, mint haladás”, bevallja, hogy hosszú időre és nagyvonalúan számítva mégis az általános haladás, az emberiség általános művelődése érdekében működött. Ezzel elismeri, hogy a forradalmiságnak nem kell szükségszerűen észimádatban és értelmi felvilágosodásban megnyilvánulnia. Értésünkre adja, hogy a felvilágosodás a szó szűkebb, történelmi értelmében csak egyik szellemtechnikai eszköz a többi között az élet megújítására és továbbvitelére és hogy a nagy és általános felvilágosodást ellentétes eszközökkel is tovább lehet vinni és a szellemi hangulatok és érzületek váltakozásában és hullámjátékában viszik tovább.

Meg kell kísérelni, hogy ezt a nagy, türelmes és hívő szempontot tegyük magunkévá, ha mindezek után



megint a mai szellemellenességet vizsgáljuk: ezt a mindenütt elterjedt, a kor fölött uralkodó eszményellenes és értelemellenes akaratot arra, hogy a szellem és ész elsőbbségét megtörjék, mint a legterméketlenebb ábrándot kigúnyolják és a sötétség és mélység hatalmait, az ösztönöset, az irracionálisat megint visszahelyezzék ősi életjogába. Kritikai hiba volna romantikusnak nevezni a kornak ezt az akaratát, mely ma mindenütt, de leginkább Németországban otthonos; a szellem szeretete, szenvedélyes utópizmus, tájékozódás a jövő felé, a tudat forradalma túlságosan döntő elemei és ismérvei a romantikának ahhoz, hogy neve itt alkalmazható legyen. Továbbá amilyenkevéssé lehet a romantikát, melyneka francia forradalommal való lelki rokonságára emlékeztettünk, pusztá visszaütésnek érteni a XVIII. századdal és annak klasszicizmusával szemben — épp oly kevésbé és még kevésbbé lehet szó az irracionlizmus mai discsóitésének esetében pusztá ellenmozgalomról a XIX. századdal szemben, amelyből az élet mélyébe hatolás allítólag hiányzik. Azt a korszakot, melynek még második felén is olyan lángelmék uralkodnak, mint Schopenhauer, Wagner, Bismarck és végül Nietzsche, aligha szabad afféle aszténikus-racionális élethigulásnak jellemezni, mely egyedül lehetséges reakció gyanánt a mitosz és a lenti rétegek megújult imádatát hívta ki maga ellen. A szellemellenesség, észmegvetés, felvilágosodásellenesség mozgalmát, melynek tanúi vagyunk, keresztetzi és kiegészíti egy fiatal hit a szellemben és az értelemnek egyetemesen emberséges akarása, szóval egy új eszményiség, mely a XX. és a XVIII. század rokoni kapcsolatát mutatja és a XIX. század emberellenességével, pesszimizmusával és nacionalizmusával több jogon érezhette magát forradalmi ellentétben, mint bármiféle ösztönistenítés. Nem igen hajlunk arra, hogy a XIX. század bizonyos megszegyenítő félrefogásait fiziognomikusan döntőnek ismerjük el a korszakra nézve, tagadjuk, hogy a monista felvilágosodás igazán úrrá lett volna mélyebb tehetségéin. Mi is ismerjük azokat az elemeit, melyekkel szemben a



modern irracionalizmus szükséges és valódi helyesbítést jelent és amelyekkel szemben a gondolat ma dicsérendő módon hadat visel. Szakszerűségének zavarossága és korlátoltsága, mely eszmenélküli volt és elidegenedett az emberiség legmagasabb és legmélyebb kérdéseitől, napfényre hívta a vágyakozást az együttlítás és a megismerés magasabb lendülete felé. Fogalmiságát, kriticismusát, kutatási módszereinek szigorú vizsgálatlanságát felváltja, vagy kiegyenlíti egy új közvetlenség, életkutatás, melyben az érzelem, az intuición, a lelki kapcsolatok kivívják jogaikat és a művésziesség beválik, mint a megismerés valódi eszköze, úgy hogy beszélhetünk a tudomány zseniálissá tételéről és arról az új lehetőségről, hogy fogalmával megint a bölcseséget kössük össze, ez pedig olyan folyamat, mely emberileg túlságosan boldogító ahhoz, hogysem az értelemellenességnek és a szellem lebecsülésének valamely eleme rávenne bennünket arra, hogy a reakció ellenséges fogalmát alkalmazzuk rá. Ha olyan könyvet, mint Dacqué „Ösvilág, monda és emberiség“-ét ma a „szigorú“, a „szabályos“ tudomány teljesen hamis előkelőséggel elutasítja és szerzőjének akadémiai pályafutását elrontja, úgy nem lehet kétség afelől, melyik oldalon kell lennünk — a könyvéne, mely valódi forradalom, vagy az akadémiai „elutasítás“-én, mely körülbelül se nem oszt, se nem szoroz. Nem ragaszkodom a különleges példához, de semmi sem bizonyosabb, mint hogy az igazságosságnak és a megismerésnek olyan „megbecsülhetetlen nyereség“-et jelent ez az új tudományosság is, amelyet Nietzsche bizonyos értelemellenes, „visszakényszerítő“ világ- és életszemléletek javára ír, olyan szemlélet —, és kutatósmód ez, melynek szellemi hajlama és technikája nem ugyanaz, mint az értelmi felvilágosodásé, mely forradalmian jövőbe irányul és mégis, ebben biztosak vagyunk, a szó emberien nagyszabású értelmében vett felvilágosodást szolgálja. Ha szó lehet itt a Nietzsche említette veszélyről, kapcsolatban az olyan szellemi mozgalmakkal, melyek hajlanak arra, hogy „a megismerést az



érzelem alá szorítsák“ és így szolgálatára legyenek a visszaképző szellemnek, — úgy ez a veszély csak annyiban rejlik magában az új tudományban, amennyiben lehetőséget nyújt arra, hogy az igazi reakció, a hátrafordulás és visszaképzés hatalmai visszaéljenek vele, mert ezek, engedélyt se kérve tőle, vakmerő és szemfényvesztő szövetséget kötnek vele. Ez a nap és a perc veszélye. Nem tartos és hosszútávra szóló veszély ez, de a pillanatnyi megzavarodásnak veszélye, az a veszély, hogy értékes erőket térít el az élet és jövő céljaitól.

Itt egy modern garázdálkodásról van szó, arról, hogy a forradalom vibráló fogalma az, melynek segítségével ezt a garázdálkodást folytatják, tudniillik a reakció révén, mely a forradalom fogalmát bitorolja, abba álcázza magát és ilymódon véghezviszi, hogy az ifjúság egyenes és ilyesfajta bűvészműtávjaira elő nem készült érzékének, mint már említettük, a legvénebb és legelhaltabb dolog tudj'Isten micsoda életújdonságának tűnhetik. Csakugyan újdonságról lehet itt beszélni, tekintettel a jelenségre és magára a bűvészműtávjára. Ilyesmi aligha fordult elő valaha is, nem fordult elő ebben a szinte megbeszélt és egyetlen jelszóra engedelmeskedő kivitelezésben. Mindig létezett a megtartásra és helyreállításra gondoló viszolygás a továbbhaladó élettől, a jámbor és megfontolt, mélabús vagy megmakacsodott hátrafeléfordulás, a rokonszenv a halállal, melyben lehet sok szellemesség, sőt gyakran több is, mint a túl derűs haladásban, tudniillik éppen akkor, ha tudja, hogy mi is ő és nem akar semmi más lenni; ha nem ámitja magát afelől, hogy az élet dolgaiban el van ítélve, de előkelőbbnek tudja, vagy képzelet magát, mint az életet és a büszke és helytálló reménytelenség hangulatában találja kielégülését. Ilyen magatartás és élethangulat ma is van, jellemek és művek, s a sorsnak tudatában lévő konzervativizmusuk egyáltalában nem nélkülözi az emberi méltóságot. Beszéltem egyszer teljes szeretettel és részletességgel egy ilyen műről: Hans Pfitznernek, az utolsó romantikusnak.



a korabeli operatermelésből fejjel kimagasló „Pales-trina“-járól, mint szellemi műről, zenei-drámai vallomás-ról, mely a lélek e hangulatának klasszikus, lélektani-lag legdúsabb kifejezése. E komoly lét, a múltnak e jelenben-való önmagát-végigélése fölött morali-zálni nyárspolgári szándék volna. Itt nincs veszély, itt csak melankólia van és itt csak az esztétikai szempont érvényes. A türelmetlenség és utálat ott kezdődik, ahol az életellenesség kísérletet tesz arra, hogy ellopja a fiatalos jövődöbeliség mozdulatát és abba bújva, üzze sötét mesterkedését; ott kezdődik, ahol úgy látszik, mintha az ilyen csaló mágia forradalmi hókusz-pókuszának sikerülhetne az ártatlanságot maga mögött felcsalogatni a halál hegyére.

Azt hiszem, itt helyénvaló ellenállást kifejezni, helyénvaló némi kritikai felvilágosítás ezekről az üzelmekről. Ismételjük, a régiségnek ez a becsvágya újdonság. Az, ami régi, máskor régi akart lenni és értetlenül zsémbelődött az újra. Ma ő maga akar új lenni, magára keni az élet színét és a korareggeli, bizonytalan megvilágítás bizonyos fokig lehetővé teszi a csalódást. A szellemellenesség, mint forradalom — ez a fogás lehetséges, mert tényleg van egy forradalom a szellem ellen: az új tudomány, az új mélyérzék, éppen az az intuíción életkutatás, mely arra törekszik, Nietzschevel szólva, hogy „az értelmet az érzelem alá szorítsa“, amennyiben hirdeti a lélek legalsó rétegének, a tudattalannak, az ösztöndinamikának, az érzékiségnek — vagy bármilyen elnevezéssel írják is körül a démonian természeteset — üzenetét és az élet trónusa előtt a szellemről épp oly vádlóan, mint lebecsülően beszél. Hogy milyen hízelgően hangzik ez a beszéd annak rosszakaratnak a fülében, melynek szellemellenessége egész más és összehasonlíthatatlanul „igazibb“, mint az övé, hogy pesszimizmusát, mely jogosult és szükséges eszköz a világ és az ember új, elmélyült képéért folytatott munkájában, mint ferdíti el a rosszakarat az emberiség defetizmusává, melynek csak az fontos, hogy szétromboljon a szívekben minden hitet a „jövendő és





újító célok"-ban és hogy az ilyen hitet, mint lapos és régimódi, tegnapelőtti felvilágosodást hozza hírbe, — ezzel nem törődik a szellemi szellemellenesség és nem is látja okát, hogy törődjön vele. Nekünk azonban van okunk rá, hogy megfigyeljük a bátorító hatást, melyet tanai a hátratórekvő hatalmakra gyakorolnak, sőt talán van okunk rá, hogy „nem csekély általános veszély“-ről beszéljünk.

Csakugyan nincs ma hamis és álszent megőrizni-akarás, nincs jövőellenesség, jövőtől való félelem, alamusziaság és hűség a butasághoz, nincs erőszakos hátraarc és nincs vágyakozás a megrekedés, restauráció, a tudatosodás és megismerés útján való visszafordulás után — mondom, nincs semmi ehhez hasonló, ami ne érezné magát megerősítve az új életkutatás irracionális rokonszenvei által, ne igyekeznék velük összeköttetésbe lépni, ne hivatkoznék rájuk, olykor-olykor ne tévesztené magát össze velük és mindenekelőtt ne törekednék őket politikába átültetni, társadalmi ellenforradalmiságra lefordítani és így a nyers reakciót forradalmi fényben feltüntetni. Ez nagyon egyszerű. Ha a szellem csak az élet tehetetlen ellenfele, ha a természet, indulat, éjszaka, ösztön a világalakítás alfája és omegája és ez a felfedezés a legújabb és legfiatalosabb —, nos, akkor minden régi valójában új és fiatal, minden értelemelőttiség és értelemalattiség igaz és megmentő; és aki eszmékről beszél, például szabadságról, igazságról, az nem érti a kor jeleit és a „visszamaradó humanizmus“-hoz tartozik. Akkor minden kísérlet az értelemnek az ösztön — és pedig a rossz ösztön — fölött győzelemre segítésére, bűn az élet ellen; mert rossz ösztönök nincsenek, ha az ösztönnek magának chthonikus szentséget tulajdonítunk. Akkor sívár és visszamaradott intellektualizmus, ha a valóságot a megismerésnek ahhoz a fokához akarjuk igazítani, melyet a szellem már elért, ha arra törekszünk, hogy megoldjuk a beteges feszültséget, mely ma ketjük között fennáll, veszedelmesebben, mint valaha. A szociális jóakarat, a részvét a kornak új és egész-



ségebb gazdasági formák után való kutatásában akkor tegnapelőtti marxista materializmus, az emberies követelések támogatása, a szellemi egység, politikai szintézis, népközösség utáni vágyakozás híg internacionalizmus, pacifista okoskodás és ezzel az egész régi-módi eszmei ronccsal szemben ott áll forradalmian, fiatalos üdőségében a dinamikus elv, a népi lélek, a gyűlölet, a háború.

Ez hát a reakció mint forradalom, a nagy hátra-arc, felcicomázva és kikészítve mint rohamozó előre. Ki érti ezt a hiúságot? Mert hiúság ez, csatlakozási szükséglet, az a kívánság, hogy ha csak ferdítésből is, szövetségben érezze magát a szellemmel, hogy semmikép és semmi áron se tűnjön Istentől elhagyottnak saját maga előtt. Alapjában véve nagy bók ez a forradalom eszméjének, egy bizonyítékkal több a koron uralkodó hatalma mellett. Az ember enélkül semmit se számít, ezt érzi az is, aki halálán van; így hát forradalminak nevezi magát, körülbelül úgy, mint ahogy 1918-ban a feudális konzervatívizmus egy néppárt lobogóját tűzte ki.

És az ifjúság? Igazán áldozatul fog esni annak az otromba visszaélésnek, melyet a nyers szellemellenesség űz az új életmegismerés mélységösztönével? Igen, úgy látszik — vagy legalábbis olykor úgy látszik, imitt-amott. Már nem szokatlan nekünk az a leverő színjáték, hogy fiatal testek aggastyán eszméket cipelnek, hetyke gyorslépésben, fiatalos indulókkal ajkukon, karjukat római köszöntésre emelve, idecipelik és lelkük szép lendületét rápazarolják. Kell, hogy a megzavarodást fokozza az, ha az ifjúság a réginek és a vénségtől gonosznak odakölesönzi biológiai szeretetreméltóságát. De ez csak a látszat megzavarodása, mulandó csalkép. A vénség gonoszsága nem javul és szépül meg attól, hogy az ifjúság hordozza; nem válik ettől életre jogosulttá és szeretetreméltóvá. Efajta tévelygések és félreértések nem tartanak soká, arra vannak rendeltetve, hogy tisztázzák és félretegyék őket; és a tisztázás folyamatának meggyorsítására, azt hiszem, az ifjú-



ságnak azt kellene ajánlanunk, hogy foglalkozzék a modern életkutatás egyik megnyilvánulási formájával, ez ugyanis a többinél hatásosabban hiúsít meg minden olyan kísérletet, mely a forradalom fogalmának elhomályosítására használná fel. A pszichoanalízisre gondolok és ilyen tekervényes kerülők után végül is visszatérek szándékomhoz, hogy a legszükszavúbban, ahogy csak tehetem, meghatározzam alapítójának különleges helyét a modern szellemtörténetben.

Magától értetődik, hogy erről az elméletről ma már nem úgy beszélnek, mint egy — elismert vagy vitatott — gyógymódról. Anélkül, hogy orvosi alapítója kezdetben csak álmódott volna is erről, régen kінőtt a pusztán orvostani környezetből és világmozgalom lett belőle, úgy látszik, mintha megragadta volna a szellem és tudomány minden lehetséges területét: irodalmat és művészetkutatást, vallástörténelmet és őstörténetet, mitológiát, néprajzot, pedagógiát és így tovább. — a tanítványok kiépítő és alkalmazó buzgalma lélekgyógyászati-orvosi magva köré vonta azt az aurát, mely ahhoz hasonlítható, amely Stefan George személyes műve körül lebeg. Emellett azonban nemcsak eredete szerint gyógymód, hanem nagyjában és a szellemiekben is megőrizte orvosi jellegét, ez a humanisztikusan erkölcsi irányzat az emberinek bármiféle megzavarodott és eltorzult szenvedéséből való helyreállítására. És hogy félreismerhetetlenül működik benne a legmélyebb műértés a betegség iránt, de nem véglegesen a mélység és betegség kedvéért, tehát nem észellenes értelemben, hogy itt inkább, minden előny mellett is, mely az élet megismerése számára a sötétség kifürkészéséből származik, első és végső sorban mégis a feloldás és gyógyítás, a szó legemberbarátibb értelmében való „felvilágosodás” a fontos, — tehát, azt hiszem, az analízis orvosi akaratértelme az, ami megszabja különleges helyét napjaink tudományos mozgalmán belül.

Hogy ehhez a mozgalomhoz tartozik, az világos. Része erejének és szellemének, amely nem sokat akar



tudni a szellemről, mint az életet meghatározó hatalomról. A természet démoniségének hangsúlyozásával, a lélek éjszakai területeire irányuló kutatószenvédelével olyan antiracionális, mint bármelyik kifejezése az új szellemnek, mely diadalmas harcban áll a 19. század gépiesen materialista elemeivel. Ízig-vérig a szellem értelmében vett forradalom. „Mint pszichoanalitikus — jelenti ki Freud alkalomadtán egy kis ön-életrajzi vázlatában — „inkább az érzelmi mint az értelmi folyamatok, inkább a tudattalan, mint a tudatos lelkiélet iránt kell érdeklődnöm.“ Rendkívül egyszerű mondat, mely sokat tartalmaz. Mindenekelőtt az a magától értetődés tűnik fel, mellyel „tudattalan lelkiéletről“ beszél. Tényleg, ma már az emberek alig tudják elképzelni, micsoda forradalmi támadást jelentett felleptekor a pszichoanalízis minden iskolás lélektan és minden filozófiai megszokás szemében e szópárosítás. Freud maga is beszél róla „Ellenállás a pszichoanalízissel szemben“ című tanulmányában, és azt a „lélektani sértődöttséget“, melyet az emberi önszeretetből az ő elmélete kiváltott, ott nagyon találón a származástani elmélet által elszenvedett „élettani sértődöttség“ és a korábban Korpernikus felfedezése következtében beállt kozmológikus sértődöttség mellé állítja. „Tudattalan lelkiélet“ ez lázadásnak tűnt a szó legteljesebb értelmében, örült ellentmondásnak a jelzőben, mely, ha esetleg mégse volt ellentmondás, csakugyan lázadást jelentett minden lélektannal szemben. Hozzászórtak, hogy a pszichikus és a tudatos egyútt képzeljék; a tudat tünetényeit tartották a lélek tartalmának és az, ami tudattalanul pszichikus, az *remélhetőleg* bolondosan lehetetlen fogalom. Ez a remény nem vált be. Freud bebizonyította, hogy a lelki folyamat önmagában véve tudattalan és a tudatosság csak tulajdonság, mely hozzájárulhat a lelki történéshez, de semmit sem változtat azon, ha kimarad. Ezen alapult neurózis-elmélete, mert feltételezte és bebizonyította az elfojtás, egy ösztön tudatba-nem-engedésének és neurotikus



tünetté alakításának tüneményét, — olyan bizonyítás ez, melynek az orvostanon túli hordereje, jelentősége az emberről való tudás szempontjából, az előtt, aki meghozta, biztosan nem volt tudatos, ma azonban az egész világ megérti. Ez a bizonyítás forradalmi volt, teljesen korunk értelemellenes, szellemellenes összmozgalmának értelmében, és határozottan szellemtörténeti összefüggésben állt vele. Eppen ilyen forradalmian és megbotránkoztatóan hatott az is, amit Freud pánsexualizmusának neveztek, a vágyakról és azok neurotikus pótkielégüléseiről szóló elmélete; olyan elmélet, melynek csak azért adhatták azt a botrányos értelmű elnevezést, mert először is félreismerték, hogy sokkal inkább erotikus, mint sexuális jellegű volt és másodszor, mert nem vették észre, hogy az elfojtás, az ösztöncenzúra elméletével olyan lelki hatalmakat is elismert, melyek a libidó-hatalmakkal szembenálltak.

Ismételjük, Freud felfedezései a tudattalan területén, mélységpszichológiája, ez az egész, orvosi körlehetetlenséggel végrehajtott előretörés a sötétség birodalmába szellemtörténetileg hozzátartozik napjaink egyetemes forradalmi ellentámadó mozgalmába a mult század gépiesen materialista hajlamai ellen. Kiemeli belőle forradalmiságának több mint ellentámadó jellege. Ha az a látszólag igénytelen kijelentés, melyet idéztem, olyan érdeklődésről beszél, mely szükség-szerűen inkább az érzelmi, mint az értelmi folyamatoknak szól, úgy ez alkalmat nyújt rá, hogy elgondolkodjunk az érdeklődés lélektanán, mely, mindent egybevéve, nem eshetik meg veszélyek és csapdák nélkül. Az érdeklődés nagyon könnyen jut az együttérzés és végleges rokonszenv viszonyába tárgyával, könnyen esik meg vele, hogy igenelje azt, aminek pusztá megismerésére indult el. Az érdeklődés maga is érdekes; ahol fennáll, felmerül a kérdés, mi okból és mi célból áll fenn; kérdéses például, vajjon az érzésekre irányuló érdeklődés maga is érzelmi vagy pedig értelmi természetű-e. Előző esetben felmagasztalást jelent — amit az érdeklődésnek tulajdonképpen nem szabadna



jelentenie. Freud kutató érdeklődése az érzelmek iránt nem fajul el tárgyának felmagasztalásába az értelem területének rovására. Antiracionalizmusa belátás az ösztön tényleges hatalmi fölényébe a szellemmel szemben; nem jelent bámuló hasraesést e fölény előtt és a szellem kigúnyolását. Nem ad alkalmat összetévesztésre és maga sem esik annak áldozatául. Semmi se közönségesebb, mint egy elmélet saját jellegének összetévesztése kedvenc eszméjével. Például egy filozófiának, melynek középpontjában az intuiciós elmélet áll, tehát egy intuiciós elméletnek önmagának legkevésbé sem kell szükségszerűen intuíciónak lenni, még akkor sem, ha önmaga önmagát annak is tartja. Freud távol áll attól, hogy ilyesfajta csalódásnak tápot adjon. Az ösztön iránti „érdeklődése” félreismerhetetlenül és összetéveszthetetlenül *nem* a szellemet megtagadó és természetimádóan konzervatív hízalgés az ösztönnek, hanem az értelemnek és szellemnek a jövőben forradalmian előrelátott diadalát szolgálja, tehát — álljon itt ez a megcsúfolt szó legnagyobb, a kor hullámjátékaitól legfüggetlenebb értelmében — a felvilágosodást. „Hangsúlyozhatjuk bármilyen sokszor” — mondja Freud — „hogy az emberi értelem gyöngé, összehasonlítva az emberi ösztönélettel, és igazunk is lehet ebben. De furcsán állunk ezzel a gyöngeséggel: az értelem hangja halk, de nem nyugszik, amíg meghallgatásra nem talál. Végül, számtalanszor ismétlődő visszautasítás után, mégis eléri.” Ezek az ő szavai; és nehéz volna valamiféle reakciós hasznót húzni olyan elméletből, mely az értelem elsőbbségét tömören „lélektani eseménynek” nevezi.

Ez az elmélet nemcsak tudományos értelemben és a megismerés korábbi módszereit viszonyítva forradalmi, hanem a szó legsajátabb, legfélreérthetlenebb, legkevésbé bemoeskolt értelmében: egészen aszerint a meghatározás szerint, melyet a szó a német romantikában kapott. Az a megható, hogy Freud megismeréseinek kemény útját egész egyedül, egész önállóan, kizárólag mint orvos és természetkutató tette



meg, anélkül, hogy ismerte volna azokat a vígasztaló és erősítő szereket, melyeket a nagy irodalom részére készenlétben tartogatott — az irodalomhoz való személyes kapcsolatok kedvezménye nélkül. Nyilván így kellett lenni: megismerésének ütfőerejét e kedvezménytelenség kétségkívül fokozta. Nem ismerte Nietzschét, akinél mindenütt Freudot megelőző villanásokra bukkanunk; és hogy — nyilvánvalóan — Novalist sem ismerte közvetlenül, ez szinte még sajnálatosabb, ha ugyan szabadna azt kívánnunk, hogy könnyebb dolga lett legyen. De egy összefüggés, melyben a tudattalan fogalma ilyen döntő lélektani szerepet játszik, talán megengedi, hogy tudattalan hagyományról, személytelen viszonylatokról beszéljünk. A befolyás fogalma rejtélyes: amit így neveznek, az gyakran olyan közvetett, légies és szellemi természetű, hogy a szó csupán a folyamat otromba eldurvulása. Amikor „A varázshegy“-et írtam, melyben humorosan a pszichoanalízis is előfordul, Freudról nem tudtam többet, mint a legáltalánosabbat; egyik írását sem olvastam alaposan. Itt aztán egy „Kutatások“ című fejezetben a gondolat birodalmát járó fiatal kalandoromat, a biológiának ezt a szerelmes tanítványát eltűnődtettem az élet eredetéről, az ősnemzés elkerülhetelen feltevéséről, az életnek az élettelenből való keletkezéséről. Ezt az eseményt úgy érttettem vele, mint középsőt két másik, egy korábbi és egy későbbi között: az anyaginak az anyag-talanból és a tudatnak az eleven anyagból való keletkezése között. „A legkezdetibb lépést“ — ez áll ott — „a gonoszság, a gyönyör és a halál felé kétségkívül ott kellett feltételezni, ahol egy ismeretlen beszűremlés csiklandozása által előidézve jött a szellem sűrűségeinek amaz első növekedése, szövevényének az a kórosan buja elburjánzása, mely félig mulatságból, félig védekezésből képezi a szubsztanciálismnak első előfokát, az átmenetet az anyagiatlanságból az anyagba. Ez volt a bűnbeesés. A második ősnemzés, a szerves élet születése szervetlenből, már csak a testiességnak rossz tudatig-fokozódása volt, mint ahogy a szervezet be-



tegsége testiességének mámoryszerű tobzódása és erkölcostelen túlhangsúlyozása volt —: az élet a becstelenné vált szellem kalandorösvényén, ez már csak a következő lépés volt, szőgyentől meleg reflexe az érzékenységre ébresztett anyagnak, mely az ébresztő iránt magába fogadó gyönyört érzett...“ Így a regény. Hozzáértő rögtön megmondhatta volna nekem, hogy a rész feltűnően freudi. Sokkal később „A gyönyöreleven túl“ című rendkívüli tanulmányban, mely az élet- és halálösztönök ellentétének bevezetésével új fordulatot ad a freudi elméletnek, a következőt olvastam: „Egyszer valamikor az élettelen anyagban egy még teljesen elképzelhetetlen erőbehatás felkeltette az élet tulajdonságait. Talán átmenet volt, mintaszerűen hasonló ama másikhoz, mely az eleven anyag bizonyos rétegében a tudatot létrehozta. A korábban élettelen anyagban akkor keletkezett feszültség igyekezett aztán kiegyenlítődni, adva volt az első ösztön, az, hogy visszaforduljon az élettelenhez.“

Idézem a két részt, mint hozzám közeleső példát rokonszerű kapcsolatokra, melyet olyan szavak, mint kölesönzés és függőség csak gorombán jellemeznének. Legalábbis van önálló függőség, és nyilvánvalóan ilyen természetűek Freud rendkívül figyelemreméltó kapcsolatai a német romantikához, — kapcsolatok, melyeknek ismérvei szinte feltűnőbbek, mint öntudatlan Nietzsche-től-származásának ismérvei, mindaddig azonban nem sok kritikai méltatásban volt részüik. Például amikor Freud első ösztönnek azt jelöli meg, amely vissza akar térni az élettelenhez; amikor az ösztön-probléma megoldását egyáltalában azzal kezdi el, hogy az „önfenntartást és fajfenntartást az Eros fogalmával fogja össze“, ezzel „a zajtalanul dolgozó halál- vagy rombolóösztönt állítja szembe“ és „az ösztönt egész általánosságban mint az elevennek valami-féle rugalmasságát fogja fel, mint törekvést egy olyan helyzet visszaállítására, mely egyszer már fennállt és amelyet külső zavar szüntetett meg; amikor az ösztönök lényegükben maradi természetéről beszél és az



életet mint Eros és a halálösztön együttműködését és egymás ellen működését határozza meg, — akkor mindez úgy hangzik, mintha körülírná Novalis aforizmáját: „Elemeink ösztöne dezoxidációra irányul. Az élet kikényszerített oxidáció.“ Novalis is a mindent fenntartó Erosban látja azt az alapelvet, mely arra törekszik, hogy a szerves életet mind nagyobb egységekbe fogja össze, és társadalmi lélektanának erotikus radikálizmusa Freud természettudományos megismeréseinek és okoskodásainak misztikus előhangja. „Ámor az, aki egymáshoz szorít bennünket.“ Ez Novalis. És ha Freud az *én* narcisztikus libidójáról beszél és ezt azokból a libido-hozzájárulásokból vezeti le, melyekkel a soma-sejtek egymáshoz tapadnak, úgy ez oly tökéletesen a romantikusan élettani álmodozások vonalába esik, hogy olyan gondolatnak nevezhetjük, mely csak véletlenül nem fordul elő szószerint Novalisnál.

Amit helytelenül Freud pansexualizmusának neveztek, libidoelmélete röviden a misztikumból kivetkőztetett, természettudománnyá vált romantika. Ez az, ami őt a mélység pszichológusává, a tudattalan felkutatójává teszi és a betegségen át megismerteti vele az életet, amely belehelyezi őt az egész mai, értelemellenes tudományos mozgalomba és ami őt megint kiemeli onnan. Mert van ebben az elméletben a szellemi állásfoglalásnak olyan eleme, mely alkalmatlanná teszi arra, hogy valamilyen szellemellenesen reakciós értelemben visszaéljenek vele, mely értelemellenességét a megismerésre korlátozza és nem engedi, hogy az az akaratra is átesapjon. És ez a szellemiség éppen ahhoz a szellemiséghez, éppen ahhoz az eszméhez kapcsolódott, melynek túlsúlya ébresztette fel a leghevesebb ellenállást elméletével szemben, mert a keresztény előítélet hozzászoktatott minket, hogy a tisztátalanság és bűnösség világánál nézzük: a nemiség eszméjéhez. Amikor Freud a halálösztönt és a rombolási ösztönt úgy írja le, mint az életnek azt a törekvését, hogy visszatérjen az élettelennek feszültség-mentességéhez és amikor elméletében ezt a „visz-



szá"t keresztezi a nemiség, mint a „tulajdonképeni életösztön“, mert csak hozzákapcsolódik a magasabbra fejlődés, egyesülés és tökéletesedés belső irányzata, — akkor a forradalmi szellemiségnek olyan lehetőségét nyújtja a sexualitásnak, amelyet a kereszténység távolról sem volt hajlandó a sexualitásról feltételezni.

Tudjuk, hogy Freud egész kultúrpszichológiája milyen mértékben nyúlik vissza az ösztönök végzetére és milyen szerepet játszanak benne a sublimálás és elfojtás fogalmai. A normális lelkiéletre alkalmazott elemzés világossá tette, hogy „ugyanazok a nemi összetevők, amelyeket el lehetett legközelebbi céljaiktól téríteni és más célokra lehetett irányítani, szolgáltaták a legfontosabb erőket az egyén és a közösség kulturális teljesítményéhez.“ Elfojtáson pedig azt érti a pszichoanalízis, hogy archaikus és társadalmilag lehetetlen ösztönöket a lelkiismeret cenzurája nem enged át a tudatba, hanem a tudattalanban megbéklyóztat: olyan folyamat ez, mely nem annyira alkotja, mint inkább lehetővé teszi a kultúrát, mert a kultúra csak meghatározott, a hatalom erkölcsi és fizikai eszközeivel fenntartott tilalmak nyomása alatt lehetséges, és minthogy e tilalmak igazi és valódi bensőségessé-tételét, mely a szabadságot jelentené, még a válásos megszentelés se tudta az emberek közönséges többségénél elérni, így hát a következmény a művelődés álszentelkedése, amelyhez a társadalom a kultúra előfeltételeinek tárgyában kiadott hallgatási parancsával segédkezet nyújt. „Az emberi kultúra“ — mondja Freud — „két oszlopon nyugszik; egyik a természeti erők fölötti uralom, másik ösztöneink korlátozása. Leláncolt rabszolgák emelik a királynő trónját. Az ilyen szolgálatba fogott ösztön-összetevők között a nemi ösztönök — szűkebb értelemben — erejük és vadságuk által válnak ki. Jaj lenne, ha kiszabadulnának: a trónt felborítanák, az úrnőt lábbal taposnák. A társadalom tudja ezt és — nem akarja, hogy beszéljenek róla.“ Miért nem? Mert — így válaszol Freud — a társadalomnak több irányból is rossz a lelkiismerete.



„Először is felállította az erkölcsösség magas eszményét, — az erkölcsösség ösztönkorlátozás, — melynek beteljesedését minden tagjától megköveteli és nem törődik vele, milyen nehezére eshetik az egyénnek ez az engedelmesség. De nem is olyan gazdag *vagy nincs is olyan jól megszervezve*, hogy az egyént az ösztönökről való lemondásának mértékéért megfelelően kárpótolhatná. Tehát az individuumra bízva, milyen úton tud a rá kiszabott áldozatért kiegyenlítést találni, hogy lelki egyensúlyát megőrizze. Nagyjában véve azonban az egyén kényszerül pszichológiailag saját színvonalára fölött élni, miközben kielégítetlen ösztönigényei a művelődés követelményeit mint állandó nyomást éreztetik vele.“ Freud szerint tehát ez az eredete annak a képmutatásnak, mely a társadalmat fenntartja és melylyel annyi bizonytalanság, annyi szükséglet jár együtt, „hogy a tagadhatatlan ingatagságot a bírulat és vita megtiltásával óvja“. Ez az ellenállás azonban nézete szerint nem lehet örök időkre hivatott. „Hosszú időn át“ — mondja — „egy emberi intézmény se vonhatja ki magát a jogosult kritikai belátás befolyása alól.“

Jó, rokonszenves és mindenekelőtt bebizonyítottan igaz mondat ez, a valódi felvilágosodás kétségkívül forradalmi csengésű mondata. Hogy forradalmian értették a szónak társadalmi térre átesapó, sőt szocialista értelmében, Freud írásainak nem egy helyéből világosan kiderül. Ez a szocializmus és forradalmiság azonban nem katasztrófa-politika, hanem ép annak az ellentéte. A katasztrófát meg akarja előzni és szellemi módon megakadályozni; gyógyításra törekszik, orvosi hajlamú — az analízis valójában a forradalom orvosi formája.

Ismerjük ennek az orvosnak neurózis-elméletét, tudjuk, hogy az ő szemében a neurótikus tünet következménye — nem szükségszerű következménye, hanem éppen kóros következménye az elfojtásnak. Ha alaposabban vizsgáljuk, kiderül, hogy kultúránk egész mai

állapotát az elfojtási neurózis jegyében és képében látja — amit nemcsak képnek és hasonlatnak, hanem jórészt egészen szó szerint kell érteni, miközben azonban a hasonlat túljut szó szerinti értelmén. Freud a mi kultúránkban teljességgel biztosítatlan, teljességgel ingatag áltökéletességet és álösszhangot lát, hasonlót — és nemcsak hasonlót — ahhoz az állapothoz, melyben a neurótikus a gyógyulás akarata nélkül kiegyezik és berendezkedik tüneteivel; olyan életformát, „melynek a tartós fennmaradásra nincs semmi kilátása és nem is érdemli meg“. Mármost itt kezdődik tanításának oly meglepő és szellemtörténetileg olyan jelentős rokonsága a Novalis képviselte romantika tudatosodás-filozófiájával. Megvan benne a lelkiismeret romantikus érzékenysége minden tompa konzervatívizmus ellen, egy olyan jámborság ellen, mely az elhamarkodott, erkölcsileg meg nem érdemelt és a tudatlanságon bizonytalanul nyugvó életformákat igyekeznek mindenáron fenntartani. A lazítás szükségességét jelenti, az ilyesféle ideiglenes rendnek bíráló belátás útján történő felbontását; a romantikával együtt hisz a rendtelenség transzcendenciájában, a magasabb fokozatokban, a jövőben. Az út, melyet előír, a tudatosítás, az elemzés útja, melyen nincs állj és nincs hátraarc, nincs a „jó régi“-nek visszaállítása; a cél, melyet megmutat: új, kiérdemelt, az életnek a tudatosság által biztosított, szabadságon és igazságon nyugvó rendje. Eszközeit és céljait tekintve lehet felvilágosodásnak nevezni, de felvilágosodása túlsok mindenén ment keresztül ahhoz, hogy össze lehetne tévesztetni a derűs hígsággal. Lehet értelemellenesnek nevezni, minthogy kutató érdeklődése az éjnek, az álomnak, az ösztönnnek, az észelőttinek szól és a tudatlan fogalma áll a kezdetén, de távol áll attól, hogy ez az érdeklődés az elhomályosító, rajongó, visszaalakító szellem szolgálójává tehesse. *A modern irracionálisizmusnak az a megjelenési formája, mely minden reakciós visszaélésnek egyértelműen ellenáll.* Kimondjuk azt a meggyőződésünket,



ben  
em  
on-  
mi  
gel  
lót  
ly-  
ve-  
át,  
sa  
tá-  
ős  
is-  
ti-  
en,  
tt,  
on  
n-  
az  
ör-  
et-  
n,  
n-  
jó  
ij,  
tt,  
és  
le  
z,  
et  
ő-  
z-  
n,  
o-  
e.  
r-  
L  
t,

hogy egyike a legfontosabb tégláknak, melyeket össze-  
hordtak a jövőnek, egy felszabadított és tudó emberi-  
ség lakásának alapjához. Jeligéje Marcus Aureliusnak  
jóságos, a kereszténységet utolérő oktatása: „Hadd  
tűnjék az örület! Akkor eltűnik a „Jaj nekem“ is és  
a „Jaj nekem“-mel a jaj is odavan.“



MA

B

STANL

I



## OFFICINA KÖNYVTÁR

---

- PLATON: A LAKOMA  
COLUMBUS UTAZÁSI NAPLÓJA  
MONTAIGNE GIDE VÁLOGATÁSABAN  
MACHIARELLI ÉS NAGY FRIGYES: A FEJEDELEM  
MORUS TAMÁS: UTOPIA  
MERCIER: A FORRADALMI PÁRIS  
SZÉCHENYI ISTVÁN 1848-as NAPLÓJA  
RÉGI OLASZ NOVELLÁK  
SZENT ÁGOSTON VALLOMÁSAI  
MARCUS AURELIUS VALLOMÁSAI  
VOLTAIRE: CANDIDE  
SKÓT BALLADÁK  
DELACROIX NAPLÓJA  
MARCO POLO KELETÁZSIAI ÚTJA  
NAPOLEON SZENT ILONAI EMLÉKIRATAI  
ARANY LEGENDA  
PLUTARCHOS: CAESAR ÉLETE  
LAO-CE: TAO-TE-KING  
MONTESQUIEU HAGYATÉKÁBÓL  
1848/49 A NAPILAPOK TÜKRÉBEN  
SCHUMANN: PILLANGÓK ÉS KARNEVÁL  
BONFINI: MÁTYÁS KIRÁLY  
BÖLÖNI FARKAS: UTAZÁS ÉSZAKAMERIKÁBAN  
TOLSZTOJ LEVELEIBŐL  
WOOLLEY: UR VÁROSA ÉS A VIZÖZÖN  
ARISTOPHANES: LYSISTRATÉ  
KOMNENA ANNA: ALEXIAS  
KRÚDY: PEST A VILÁGHÁBORÚBAN  
SENECA LEVELEIBŐL  
PLATON: SOKRATES VÉDŐBESZÉDE  
1914/18 A NAPILAPOK TÜKRÉBEN  
PLOTINOS: AZ ISTENRŐL  
VAN GOGH LEVELEIBŐL  
STANLEY: HOGYAN TALÁLTAM MEG LIVINGSTONET?  
CORTES: MEXICO FELFEDEZÉSE  
ILLÉS BÉLA: SPARTACUS  
DEVECSERI GÁBOR: AZ ÉLŐ KOSZTOLÁNYI  
BENÉT: AMERIKAI SZABADSÁG  
EPIKUROK LEVELEI  
ERASMUS: NYÁJAS BESZÉLGETÉSEK  
STEFAN ZWEIF: CASANOVA  
A KORÁN  
THOMAS MANN: FREUD

## ARS MUNDI

A MAGYAR FESTÉSZET FORRADALMÁRAI (Pogány Ö. Gábor)  
EGYIPTOM FESTÉSZETE (Dobrovics Aladár)  
A JAPÁN FAMETSZET (Tóth Ervin)  
KELETI MINIATURÁK (Homér Lajos)  
MOZAIK (Dercsényi Dezső)

## KÉTNYELVŰ KLASSZIKUSOK

SZÁZ VERS (Szerb Antal antológiája)  
ANGOL BAROKK LIRA (Vas István fordítása)  
HORATIUS NOSTER (Trencsényi-Waldapfel Imre antológiája)  
KALLIMACHOS HIMNUSZAI (Devecseri Gábor fordítása)  
EPIKTÉTOS KÉZIKÖNYVECSKÉJE (Sárosi Gyula fordítása)  
VILLON NAGY TESTAMENTUMA (Vas István fordítása)

## OFFICINA KÉPESKÖNYVEK

1. Trencsényi-Waldapfel Imre: A RÉGI PEST-BUDA
11. Höllrigl József: RÉGI MAGYAR RUHÁK
13. Bárányné Oberschall M.: MAGYAR BÜTOROK
14. Ruzicska Ilona: A MAGYAR PORCELLÁN
15. Kovrig Ilona: PANNONIA
20. Szilágyi János: AQUINCUM
23. Makray László: ERDÉLYI VÁROSOK
25. Palotay Gertrud: ERDÉLY NÉPMŰVÉSZETE
26. Sötér I.: FRANCIA SZELLEM MAGYARORSZÁGON
28. Széll Sándor: NAGYVÁRAD
33. Pátzay Pál: SZINYEI MERSE PÁL
34. Kreilisheim György: RÉGI MAGYAR FÉNYKÉPEZÉS
37. Sebestyén Ede: MOZART ÉS MAGYARORSZÁG
38. Domanovszky György: PARASZTBÜTOR
39. Valló István: GYŐRI KÉPESKÖNYV
40. Trencsényi-Waldapfel Imre: PEST-BUDAI MŰZSA
42. Pálinkás László: RENAISSANCE MAGYARORSZÁGON
- 45/46. Vayer Lajos: MAGYAR URALKODÓK
47. Domanovszky György: NÉPI FAZEKASSÁG
48. Domanovszky György: MAGYAR PÁSZTORMŰVÉSZET
- 51/52. Farkas Zoltán: MUNKÁCSY MIHÁLY
- 53/54. Kopp Jenő: MAGYAR BIEDERMEIER FESTÉSZET
55. R. Vozáry Aladár: MUNKÁCS
56. Lelkes István: A SZÉP KÖSZEG
57. Pivány Jenő: MAGYAROK ÉSZAKAMERIKÁBAN
58. Ács Tivadar: MAGYAROK LATINAMERIKÁBAN
59. Say Géza: SZÉKESFEHÉRVÁR
- 60/61. Halász Gábor: MAGYAR SZÁZADVÉG
- 62/64. Csók István: EMLÉKEZÉSEIM



An ember metérisi jénél otthon.

Gábor)

a)

i)

K

