

Hárs György Péter

Magyarországi Otto Gross Társaság

Pszichoanalízis és kultúra, avagy kultúra-e a pszichoanalízis?

Egy idézettel kell kezdenem Róheim Géza A kultúra eredete és szerepe című könyvéből: „Az emberi társadalom olyan szerzők csoportjához hasonlít, akiket igazából nem nagyon érdekel, mit akar mondani a másik. Mégis eljárnak egymás előadásaira, mert azt remélik, hogy a közönség őket is meghallgatja, amikor rajtuk a sor.” (Róheim, 2001, 34.) Szeretném Róheim elgondolását a visszájára fordítani: azt fölítelezem, hogy bármely szakmai közösség a társadalomnak ezt a működésmódját képezi le.

Ez a meggyőződésem vezetett oda, hogy az interkulturális kontextus helyett az intrakulturális megközelítés kérdését vessem föl. Ehhez persze elkerülhetetlen a pszichoanalitikus kultúrafelfogások – eminensen Freud, Róheim és Elias elgondolásainak – figyelembe vétele. Első kérdésünk éppen az, hogy kultúrának tekinthető-e a maga a pszichoanalízis – elsősorban saját kultúrakritériumai szerint? És amennyiben a válasz igen, akkor létezik, létezhet-e (egységes) pszichoanalitikus kultúra? Mindez összefügg azzal a további problémával, hogy mit tud kezdeni a pszichoanalitikus terápia az analizált személyében megjelenő kultúrával.

Hipotézisem az, hogy a pszichoanalízis számára a kultúra tematizálása az interkulturalitás mellett további két szempontból is kihívást jelent. Először is, nincs egységes (pszichoanalitikus) kultúra, ami lehetővé tehetné a különféle irányzatok szakmai párbeszédét, noha Wilfred Bion (1965) kísérletet tett egy egységes pszichoanalitikus nyelv és világszemlélet kialakítására. Másrészt a terapeuták éppúgy kiestek a kultúra valaha egységes öleléséből, mint korunk embereinek többsége. Elég arra gondolni, hogy a múlt század első évtizedeiben, ha csupán a pszichológusszakmát nézzük és csupán Magyarországon, akkor azt kell látnunk, hogy például a különféle iskolákat képviselő Korniss, Völgyessy, Veininger, Ferenczi, Szondi azonos kulturális alapokon állottak, nagyjából ugyanazzal a filozófiai, mitológiai, irodalmi és művészeti képzettséggel rendelkeztek. Számukra nem az vetődött föl kihívásként, hogy vajon megértik-e a beteg vagy egészséges ember kulturális asszociációit, hanem esetleg éppen a műveletlenebbnek tekintett rétegek kezelése. Mára a nagymérvű specializáció és a kollektív igénytelenség miatt a helyzet alapvetően megváltozott. Ezért kérdéses, vajon képesek-e a ma terapeutái hatékonyan és eredményesen analizálni azt a páciens, aki viszont magával és magában hordozza a kultúra eltűnőben lévő teljességét.

1932-ben az idént idézett Róheim még naivan és őszintén úgy vélte, „az idegenben dolgozó analitikusnak két dolgot kell szem előtt tartania: miközben X. bennszülöttet analizálja, egyben egy emberi társadalmat is vizsgál, mégpedig azt, amelyhez X. is tartozik. Az analitikusnak a hazájában nem szükséges elvégeznie a második feladatot, hiszen ugyanahhoz a népközösséghez tartozik, mint a páciens. Analitikus és páciens ez esetben egy nyelvet beszélnek, nemcsak a szó filológiai értelmében, miszerint ugyanazokat a szavakat használják, hanem pszichológiai értelemben is, mert azonosak a társadalmi mércék is.” (Róheim, 1984, 303.) Amit Róheim itt követelményként leír, az véleményem szerint immár nem kivétel, hanem az analitikus munka sine qua nonja. Többek között azért,

mert nem tartozunk a kultúra fogalmával szorosan összefüggő népközösséghez még akkor sem, ha ugyanazon országban élünk és ugyanazt a nyelvet beszéljük.

Hogy tompítsam állításaim élet, meg kell mondanom, nem tudom, mi az, hogy kultúra. És nem tudom azt sem, mi az, hogy pszichoanalízis. Vagyunk ezzel többen is így. Két kiüresedett fogalommal nehéz bármit is kezdeni. Hasonlóan a filozófusokhoz és némely pszichológushoz, én sem tehetek mást, minthogy a nyelvre hagyatkozom, amely tudvalevőleg, és ezért lehetünk bizalommal szerelmesek belé, sohasem hazudik. Vagy mégis? Salamon király és Assisi Szent Ferenc állítólag értették az állatok nyelvét. Álljon most itt egy anekdota: „[Salamon] hallotta akkor, amint a feje fölött, a ciprus lombjában a hím szarka azt mondta a nősténynek: »Be nagyra van Salamon az ő templomával! Holott csak egyet rúgnék a kupoláján, hogy az egész menten felborulna!« Mire Salamon király éktelen haragra gerjedt, [és] keményen rászólt a madarak nyelvén: »Mit mertél te mondani, te szarka?! Hogy feldöntöd az én templomomat!?» S már azon volt, hogy agyoncsapja. »Óh, királyom« – sipongott a szarka –, »még ez egyszer könyörülj rajtam. Hiszen csak azért mondtam az egészet, hogy egy kicsit imponáljak a menyasszonyomnak, pázrás ideje közeledvén!« »No, eredj!« – felelt elnézéssel a király, bölcsen megértve minden lelki dolgot, még az ilyen kis szarkamadár hiúságát is. [...] S mikor [a madár] ott volt megint a sűrű lomb között az ágon, s megint büszkén a tollát borzongatta, a kis nőstény szarka azt kérdezte tőle: »Mit akart tőled a király?« »Szépen megkért, hogy ne bántsam a templomát« [...]» (Szomoró, 2007, 117–118.) Vannak foglalkozások, amelyekkel együttjár a megértés – a szónak mindkét, kognitív és affektív értelmében is. Róheim így ír a ngatatará tözsbelei Wapiti varázslóról: „megértette az állatok beszédét, és tudta, min nevetnek a kicsinyek, amikor játszanak. Képes keresztüllátni az embereken, még ha nagy tömegben állnak is, és kihúzza az apró csontot vagy szálkát, és megszünteti a betegséget.” (Róheim, 2001, 8.) Mielőtt fölvetném a lélek, kultúra, nyelv és értelmezés kérdéseit, nem árt talán, ha kiemelünk ebből a két idézetből néhány elemet, amelyek később számunkra még hasznosak lehetnek.

Először is, mindkét szövegrésznek olyan valaki a főszereplője, aki a saját társadalmán belül vezető pozíciót tölt be. Vegyük ehhez hozzá, hogy Róheim szerint a „primitív kultúra természetének megértéséhez az egyik út, ha azt az egyént vesszük szemügyre, aki az egész rendszer középpontjában áll.” (Róheim, 2001, 5.) Tekintsünk itt most megint el attól a megszorítástól, hogy Róheim primitív kultúrákról beszél. Másodszor: a kultúra fönntartója mindkét esetben úgy jelenik meg, mint aki egyben az egészség, így a lelkek fönntartója is. Ez a képessége nyelvi képesség. Harmadszor: van valami furcsa abban, hogy Salamon király csakúgy, mint Wapiti varázsló, olyan tulajdonságokkal rendelkezik,

Salamon király csakúgy, mint Wapiti varázsló, olyan tulajdonságokkal rendelkeznek, amivel társadalmuk többi tagja egyáltalán nem vagy csak csökevényes formában – ez a képesség a nyelvel való nem köznapi bánás, a nyelvi tudattalan mesteri használata. Ez a nyelvhasználat neurotikus nyelvhasználatnak is tekinthető, pontosabban a nyelv olyan használatának, amely az európai civilizációban a terápiás helyzet nyelvhasználat. Mint Salamon történetéből is látható, nem garantálja a megértést, de lehetőséget ad a párbeszédre. Ezzel azt is állítom, hogy nem elég érteni a nyelvet: a tudatos érdekeket szolgáló párbeszéd megteremti a lehetőséget a „tudattalanok párbeszédéhez” is.

amellyel társadalmuk többi tagja egyáltalán nem vagy csak csökevényes formában – ez a képesség a nyelvvel való nem köznapi bánás, a nyelvi tudattalan mesteri használata. Ez a nyelvhasználat neurotikus nyelvhasználatnak is tekinthető, pontosabban a nyelv olyan használatának, amely az európai civilizációban a terápiás helyzet nyelvhasználat. Mint Salamon történetéből is látható, nem garantálja a megértést, de lehetőséget ad a párbeszédre. Ezzel azt is állítom, hogy nem elég érteni a nyelvet: a tudatos érdekeket szolgáló párbeszéd megteremti a lehetőséget a „tudattalanok párbeszédéhez” is. Róheim szerint „a primitív civilizációk varázslók (vajákosok) által vezetett társadalmak, és a varázsló olyan neurotikus, akinek sikerült a neuroziséát az érdekeivel összhangban álló tevékenységbe átfordítania.” (Róheim, 2001, 10.) Negyedszer: kikerülhetetlenül megjelenik előtünk két kifejezés, az, amit Róheim „népközösség”-nek nevezett, és a „nagy tömegben álló” emberek. Szeretnénk ezt a kettősséget arra használni a továbbiakban, hogy különbséget tegyünk civilizáció és kultúra s ezzel összefüggésben tömeglélektan és néplélektan mint az adott fogalmak mögött meghúzódó szemléleti különbségek pszichológiatudományi manifesztációja között.

Mit mond azonban nekünk a nyelv, ha a kultúra értelméről faggatjuk? A latin 'cultura' szónak, mint köztudott, három alapjelentése van. Az első a (meg)művelés, szántás-vetés, földművelés. A második a kiképzés, a szellem művelése, a nemesítés. Végül pedig jelenti a kultúra a tiszteletet, hódolatot is. Az utóbbi két jelentéskör az, ami elsősorban összekapcsolja az azonos tőből képzett 'cultus' szóval, amely melléknévi értelemben noha megműveltet, felszántottat is jelent, de jelent díszeset, csinosat, felpiperézettet is, emellett pedig műveltet és finomat. Főnévi jelentésben a 'cultus' részben megismétli a megműveléssel, megmunkálással, illetve a képzéssel, neveléssel, gyakorlással, mit több: fényűzéssel kapcsolatos jelentésköröket, viszont ezek kiegészülnek két számunkra fontos további szemantikai egységgel: az életmóddal és életberendezéssel egyfelől, a tisztelettel és hódolattal másfelől. Részben ezt a fonalat húzza tovább a latinok 'cultrix' és 'cultor' szava: az előbbi többek közt lakót, tisztelőt, de ápolót is jelent, az utóbbi pedig harmadik jelentésében még ezek közül is fölerősíti a valakinek a barátja, tisztelője, híve, kedvese, imádója fogalomrendszerét. Az már csak hab a tortán, hogy a 'culter' szó használatában, amely eredetileg kést jelent, kifejeződik mindennek az ellentéte is, mondhatni megelőlegezi számunkra azt a szembenállást, ami kultúra és szubkultúra között tapasztalható, mégpedig ebben a kifejezésben: 'sub cultro linquit', azaz cserben hagy, bajban hagy valakit. Egyben arra is fölhívja a figyelmet, hogy kultúra és civilizáció különbségének megértéséhez talán hozzájárulhat az is, hogy mind a mai napig tudtommal nem zették be a szubcivilizáció fogalmát.

Ha most azt szeretnénk összegezni, hogy mit is mond nekünk ez a filológiai kutakodás, akkor egyben ideiglenes választ is kívánunk adni arra a korábban fölmerült két kérdésre, amelyek a lélek, kultúra, nyelv és értelmezés, illetve a civilizáció és kultúra s ezzel összefüggésben a tömeglélektan és néplélektan viszonyára vonatkoztak.

Freud nagy gondba kerül, amikor a *Rossz közérzet a kultúrában* című írásában párhuzamba állítja az egyéni fejlődést a kulturális fejlődéssel. Állításai kezdetben összhangban állnak a kultúra szó előbb fölvezetett egyik konnotációjával, a libidizáltsággal: „a kultúra [...] a közösség tagjait libidinózan is egymáshoz akarja kötni, minden eszközt igénybe vesz, és minden utat pártol, hogy erőteljes azonosításokat létesítsen közöttünk, a legnagyobb mértékben felhasználja az eszközében gátolt libidót, hogy a közösségi hordákat barátsági kapcsolatokkal erősítse.” (Freud, 1982, 371.) Ezek után viszont pár oldallal arébb meglepő kijelentést tesz: „az individuális fejlődés úgy mutatkozik, mint két törekvés interferenciájának az eredője, a boldogság utáni törekvésnek, melyet mi szokásosan 'egoisztikusnak' és a többiekkel a közösségben való egyesülés törekvésének, melyet 'altruisztikusnak' nevezünk.” (Freud, 1982, 401.) Két további meglepő dolgot viszont nem olvashatunk a következőkben: Freud meglehetősen hallgat az altruizmusról, holott

azt a kultúra alapjaként tünteti föl, és egyáltalán nem törekszik arra, hogy tisztázza az egoizmusnak és az altruizmusnak a libidóhoz való viszonyát. Ezzel szemben az etimológia azt tanítja nekünk, hogy egyrészt a kultúrában, egyetértésben Freuddal, a libidó igenis jelen van, éppúgy a csinosítással és a csinosítással összekapcsolódó csábítás értelmében, mint a mások iránti tisztelet és a gyengédségként érthető ápolás értelmében is. A szemantikai törés valószínűleg a későbbi korokban történt meg kultúra és kultusz között. Azonban a kultúrának a libidóval való kettős összefüggése, amellyel Freud is küszködik, nevezetesen hogy a libidó ugyan a kultúra alapja, de a kultúra mégis annak elfojtására vagy más útra terelésére építkezik, úgy tűnik nincs ebben az írásban megoldva. Ezt részben betudhatjuk Freud kulturális beágyazottságának is.

És kénytelenek leszünk itt most kitérni arra a másik provokatív szóra, amely úgy hangzik, hogy „civilizáció”. Ha az ember szótárt lapozgat, az kicsit olyan, mint a szabad aszszociálás. Továbbfut a pszichoszóma szeme, és törvényszerű összefüggéseket talál az egymásutániségben is, önnönmaga lelke egymásutániségének törvényszerűségeit. Föltételezve befogadóim kompetenciáját és toleranciáját, a civilizáció szó nyelvi alapjainak unalmas ismertetése előtt három – ennyi Hegel szellemében már-már kötelező – lépéssel tovább megyek. A 'civi' tőt követően a szótárban a következők állanak: 'clades', 'clam' és 'clamator'. A 'cladus' sérülést, kárt, veszteséget, szerencsétlenséget, pusztulást, verebéséget jelent, tehát mindazt, amivel a traumát szoktuk jellemezni. A 'clam' határozószó jelentése: titkon, alattomban, rejtve, valakinek a tudtán kívül. Olyasmi tehát, ami a latens-re utal a manifeszttel szemben. Végül a 'clamator' szó olyan rossz szónokot rejt, aki kiabáló vagy lármázó. Egyfajta agresszort tehát, aki önmagát másokra, ez esetben nyelvi-leg, rákényszeríteni igyekezik. Ennek tudatában visszaolvastva a civilizáció (nyelvi) eredetét, a következőket kaphatjuk: a 'civicus' és 'civilis' jelzők, továbbá a 'civis' és 'civit' s' főnevek megegyeznek abban, hogy egyrészt a polgárra és polgárra, másrészt a közérdekűsége és közösségisége, harmadrészt a nyilvánosság, nép, állam, város fogalomkörre, negyedrészt az alattvalóságra vonatkoznak. A libidó helyett a hatalom kérdése kerül előtérbe. A kultúrával és a kultusszal szemben az, amit Freud azon sérülés és veszteség ('cladus') okozójának tekint, amit titkon ('clam') hordozunk tudtunkon kívül, és amelyet valahai, félelmetes hangú ('clamator') apáink kényszerítettek ránk, hogy e láрма visszhangja ('clamor') a *Totem és tabu* és a *Rossz közérzet...* gondolatmenete szerint örökre bennünk morajlik.

„Az a szó viszont, amellyel németül az emberek magukat értelmezik, amellyel elsősorban kifejezik a saját teljesítményük és lényük felett érzett büszkeséget: a 'kultúra'. [...] A német 'kultúra' fogalma lényegében szellemi, művészi és vallási tényekre vonatkozik, s használata egyfajta szigorú válaszfalat húz ezek, valamint a politikai, gazdasági és társadalmi tények közé.” (Elias, 1987, 102.) Elias azonban továbbmegy ennél. „Egyeszerű formában, filozófiai utalások nélkül és világosan meghatározott társadalmi formációkkal kapcsolatban itt ugyanaz a szembeállítás fejeződik ki, amelyik Kantnál kifinomultan és elmélyítve a 'kultúra és civilizáltság' szembeállításába torkollik: a család, külsődleges 'udvariasság' és az igazi 'erény'”. (Elias, 1987, 109.) Úgy tűnik számunkra, hogy kultúra és civilizáció szembeállításában egyrészt a lélek ösztönsorsai nyernek eltérő megvalósulási lehetőségeket; talán, megkockáztatom, az anyai és az apai elvek mentén, ahogyan Róheim és Hollós is gondolta, hogy a kultúra valamiféle anyapótlék lenne, otthonos, gyógyító, altruista módon szolid szublimált kielégülési lehetősége az eredetében is a szépre mint az erotikum legáltalánosabb megjelenési módjára törő libidónak, míg a civilizáció azt a praktikus alkalmazkodási elvet testesítené meg, amely személyfö-lötti és ezért személytelen, amely túl van az örömelven, és így túl az elfojtáson, a szublimáción és minden egyéb védekezési mechanizmuson is, mert önmaga védekezés és agresszió – védekezés önmagunk ellen és önmagunk érvényesítése a külvilágban. Ennek a rendnek vagy rendiségnek, amelyet jól jelöl az „udvariasság” kifejezés, vajmi kevés kö-

ze van a szépség erotikus szférájához. Hadd jegyezzem meg, hogy ugyanaz a különbség jelenik itt meg, mint ami az „udvariasság” normáinak eleget tevő lélektelen és deperszonalizált civilizáció francia szóhasználata és az „erényt” hangsúlyozó német gondolkodás között kifejeződik. A civilizáció kifejezés magával hordozza az általánosításnak, a többség szempontjából való általánosításnak azt a formáját, ami azt látszik közvetíteni, hogy van az emberiségnek egy közös kincse, a normális emberisége, amely mindenhol egyforma kell legyen, s ez olyan normákat hordoz önmagában, amelyek kizárják a deviáns, kriminológiailag vagy orvosilag anómiásnak nevezhető formákat. Ez a mögöttes szemlélet ugyanaz, ami a francia tömegpszichológia kifejlődéséhez vezetett, s amelynek lényege, hogy egy mindenkire érvényes eszmény jegyében minősítse, akár csoportokra, akár egyénekre vonatkozóan, az „udvariasságnak” való megfelelést. Ezzel szemben a kultúra németek által kultivált fogalma a néplélektannal és a 'Bildung' eszméjével azonos gyökerű. Arra az elkülönülésre utal a nagy emberi közösségen belül, amely egy kisebb társulást jellemez, azaz identitást is jelöl, s amely társulásba a 'Bildung', a képzés és a belenövés révén kerülhetünk be, osztván annak ethoszát. Hegel, Herder és Humboldt tisztában voltak a kultúrának, a vele összefüggő distinktív nyelviségnek és az elveszített anyához való visszatalálásnak azzal a szerepével, amely soha nem a civilizációt, a nyilvánvaló praktikumot szolgálja, hanem a latens vágyat arra, hogy helyreállítsuk a múltat, hogy helyreállítsuk a múlt-jelen-jövő kontinuum egyedeken át, de egyedekből kiívelő teljességét. Herder úgy gondolta, a képzés révén emelkedhetünk föl a humanitásig.

Persze, paradoxonnak is tűnhet, de mintha ez a gondolatmenet nem hagyna helyet a nyelv, megértés és értelmezés kérdéskörének. Visszajára kell azonban fordítanunk azt a kérdést, hogy vajon a kulturális közösség feltétele-e a közös nyelv, egymás megértése és az értelmezés. Jelenleg azt az utat követjük, amely onnan indul el, hogy a kulturális közösség biztosítja a közös nyelvet, a megértést és az értelmezést, amelyek viszont a kulturális közösség fönmaradását teszik lehetővé. Tesszük ezt azért, mert a kettős, kölcsönös meghatározottság mögött, ami a kultúra és annak nyelvi-fogalmi megjelenése között áll fenn, mégiscsak elsődlegesnek tartjuk a kultúra által képviselt kognitív, emotív és viselkedésbeli tartalmak közösségét, amelyben nem feltétlenül és kizárólag csak a nyelven keresztül osztozunk, s amelynek számos eleme nem kíván értelmezést. Arisztotelész a 'phronészisz' fogalmát, ami majd Gadamernél az esztétikai megértésnek mint a megértés paradigmatis megtestesítőjének kulcsfogalma lesz, etikai-társadalmi kontextusban, a tapasztalat és a tapasztalatközösség kontextusában írja le (*Arisztotelész*, 1987). Nietzsche pedig azt mondja egy helyütt, hogy „[a] világ létezése csak esztétikai jelenségként igazolt” (Nietzsche). Az esztétikum viszont a kultúrához tartozik, ezért talán úgy is átfogalmazható ez a tétel, hogy a világ létezése csak kultúraként igazolható. Nem áll ettől a következtetéstől messze Gadamer sem, amikor Heidegger nyomán végső soron arra a gondolatra jut, hogy a világ létezése csak a nyelvben igazolódik. S ezzel a kör be is zárult. Megkockáztatom, hogy a világot csak kultúraként és kultúránként, következképpen különböző közösségi módokon tudjuk elképzelni

És itt vissza kell röviden térnem a kultúra szó jelentésárnyalatai és a kultúra fejlődése közötti bensőséges kapcsolatra. Freud a kultúrát még úgy határozta meg, hogy „a 'kultúra' szó a teljesítménynek és a berendezéseknek azt az egész summáját jelöli, amelyben eltávolodik életünk állati őseinkétől és amely két célt szolgál: az ember természettel szembeni védelmét és az emberek egymás közti kapcsolatainak szabályozását.” (*Freud*, 1982, 354.) Ez a szabályozás neurotikus szabályozása egy neurotikus állapotnak. Amint azt előtte pár oldallal fejtegeti, „lelki nyomorunkért nagyrészt a mi úgynevezett kultúránk a felelős; [...] mégsem vitás, hogy minden, amivel megkísérelünk a bajok forrásából eredő fenyegetés ellen védekezni, éppen ugyanennek a kultúrának a tartozéka.” (*Freud*, 1982, 351.) Róheim, amikor összegezni próbálja Freudnak a kultúrával kapcsolatos elképzeléseit, a következő tömör megállapításra jut: „Már az első próbálkozások óta, hogy

a pszichoanalízist kulturális jelenségek magyarázatára alkalmazzák, hallgatólagosan fel-tételezték a szerkezeti hasonlóságot a kultúra és a neurózis, avagy 'pszichikai rendszer-alakulat' között. Valószínűleg egy pszichoanalitikus sem utasítaná el Freud nevezetes hármashasonlatát, amely a paranoiát a filozófiával, a kényszerneuróziát a vallással (ritussal) és a hisztériát a művészettel veti össze. Azzal, hogy a kultúra három legfontosabb területét a neurózis három típusával hasonlította össze, Freud burkoltan magát a kultúrát vetette egybe az általában vett neurózissal." (Róheim, 2001, 27–28.)

Neurózis vagy nem, mindenesetre eligazító lehet számunkra Freud ironikusnak szánt hasonlata a kultúra „jótéményeiről”, noha ő maga nem gondolta végig annak minden aspektusát. „Az ember úgy tesz szert erre a gyönyörűsége [a kultúra „jótéményeire”], ha hideg téli éjszakán egyik meztelen lábát a takaró alól kinyújtja, majd ismét visszahúzza.” (Freud, 1982, 352.) Freud hasonlata rendkívül mély és többértelmű. Először is, az ember méltán érez az általa leírt viselkedésben valami gyermeki és játékosat. Másodszor, Freud „hideg téli éjszakát” említi, amiből az következik, hogy a leírt játék csak akkor értelmes, ha ellentét áll fenn két állapot, a külső „makrokozmosz” sötét és fenyegető hidege és a benső „mikrokozmosz”, jelen esetben az ágy otthonos és biztonságos melege között. Harmadszor, csupán az egyik lábról van szó, tehát fél lábbal azért mégis a takaró alatt maradunk. Hol találhatjuk ebben a képben vajon a kultúrát, amelynek „gyönyörűségeiben” ily módon részesülünk? Azt hiszem, a kultúra maga a kint és a bent világát elválasztó és összekötő takaró, illetve annak mindkét oldala. Takaró, abban az értelemben is, hogy miközben betakar és letakar, el is takar valamit, amit nem akarunk kitérni a hűvös külvilágnak, aminek féltve dédelgetjük melegét, ami mi vagyunk, de aminek csak rejtelmes domborulatait mutatjuk kifelé, át-túrva, szublimálva.

Ezért mondhatja később Róheim, hogy „[a]z emberi nem elhúzódo gyermekkora miatt vagy a feszültség elviselésére fedezte fel a kultúrát.” (Róheim, 2001, 82.) Ez a két állítás valójában nem áll egymással szemben. Noha a patológia nézőpontjából, de Hollós

István ugyanezt fogalmazta meg: „Amíg kultúránk a családra épült, a kultúrabeteg gyógyítóhelye is csak a család lehet!” (Hollós, 1990, 116.) És melyikünk nem betege a kultúrának? Költőibb módon kifejezve arról van szó, hogy „[m]iközben Isten az embert arra kényszerítette, hogy a külvilág felé forduljon, aközben az tudattalanul mégis befelé nézett, és kultúrájába szemét, szívét, idegrendszerét rajzolta be.” (Hollós, 1990, 99.)

Ha most az elmondottak fényében újra vetünk egy pillantást a kultúra és a hozzá kapcsolódó szócokor eredeti jelentéseire és a jelentéshasadásokra, amelyek között egyaránt szerepelnek a szellem művelésével, de a tisztelettel, hódolattal, sőt a választott kedves imádatával összefüggő és az ápolásra, gondozásra, gyógyításra vonatkozó képzetek is, akkor a pszichoanalízist sajátos, azonban mára belterjessé és belterjességében is töredezetté vált kultúrának kell tekintenünk, amelyben a „civilizáció folyamatában” újra és újra fölfakad

Ha most az elmondottak fényében újra vetünk egy pillantást a kultúra és a hozzá kapcsolódó szócokor eredeti jelentéseire és a jelentéshasadásokra, amelyek között egyaránt szerepelnek a szellem művelésével, de a tisztelettel, hódolattal, sőt a választott kedves imádatával összefüggő és az ápolásra, gondozásra, gyógyításra vonatkozó képzetek is, akkor a pszichoanalízist sajátos, azonban mára belterjessé és belterjességében is töredezetté vált kultúrának kell tekintenünk, amelyben a „civilizáció folyamatában” újra és újra fölfakad seb a kultúra és a kultusz fogalmában újra összegyógyul.

adó seb a kultúra és a kultusz fogalmában újra összegyógyul. Ha Róheim azt mondja, hogy „az első mesterség az ember fejlődéstörténetében a varázsló” (Róheim, 2001, 46.), és azt is mondja, hogy „[b]izonyos, hogy a sámán a civilizáció egyik típusának képviselője, és kétségtelen tényként fogadhatjuk el, hogy valamiféle neurózis miatt különbözik az átlagemberektől” (Róheim, 2001, 7.), akkor ott vagyunk a kultúra és az általa és ellene létrehozott pszichoanalízis közös forrásainál, és kéretik a következő idézeteket abban a tudatban meghallani, hogy Jung még vallással kívánta tenni a pszichoanalízist, hogy Freud titkos bizottságot hozott létre, hogy az alapító atya, atyák tízparancsolatainak védelmében még ma is meghasíthatnak dokumentumok. Elias a kultúra és a civilizáció kapcsán azt mondja, „[a]z olyan fogalmak, mint ez a kettő, kissé azokra a szavakra hasonlítanak, melyek időnként valamilyen szűkebb csoportban, családban vagy szektában, iskolai osztályban vagy ’szövetségben’ fordulnak elő, s a beavatottaknak sokat, a kívülállókknak keveset mondanak.” (Elias, 1987, 105.) Rárimel erre Róheim megállapítása, miszerint „[a] sznobisztikus társadalmi hajlam mindig kisebbségi érzéssel kapcsolódik össze. Egy bizonyos klubhoz, vagy a nemességhez, vagy az emberek bizonyos osztályához tartozás valódi jelentősége nem más, mint e kisebbségi érzés túlkompenzálása.” (Róheim, 2001, 16.) Ha a kultúra emblematikus személye és összetartója a „varázsló”, akkor neki kell szavatolnia a kultúrán belüli és a kultúrák közötti párbeszédet is. Megvan erre a lehetősége, mint ahogy éppígy megvan a lehetősége a párbeszéd befagyasztására. „A varázsló ahe-lyett (vagy amellelt), hogy testpusztító képzelődéseit hipochondriás panaszokká alakítaná át, amelyek a saját testének a belsejére vonatkoznak, a csoportot összetartja azzal, hogy minden egyes tagját megszabadítja ugyanezekről a szorongásoktól, és az anyagot az eredetitől kellőképp távol eső alakban kínálja, lehetővé téve az egyesülést (egymásba kapaszkodást vagy azonosítást) egy bizonyos tárgy, fogalom, kultusz vagy személy (például maga a varázsló) körül.” (Róheim, 2001, 83.) A varázsló leírásának ezek a jellegzetességei – hogy a közösség tagjait „megszabadítja ugyanezekről a szorongásoktól”, hogy mindezt „az eredetitől kellőképp távol eső alakban” teszi, s hogy ezzel az azonosulás lehetőségét teremti meg egyebek közt egy „kultusszal vagy személlyel, például magával a varázslóval” – meglepően egybecsengenek Arisztotelésznek a Poétikájában éppen a rítusból és a drámából kinőtt tragédiáról adott leírásával (Arisztotelész, 1974), amely a katarzisz fogalma tárgyalásakor azonosulást és megszabadulást emleget.

Ez az időtől és tértől függetlenedni vágyó világszemlélet az, ami civilizáció és kultúra, és, lássuk be, időnként kultúra és kultúra különbségét is teszi. „Ilyen értelemben vett különböző viselkedésmódok rajzolódnak ki Goethe és Eckermann [...] beszélgetésében is. Goethe minden bizonnyal igen erőteljesen individualizált ember. Különböző társadalmi eredetű viselkedésmódok, társadalmi sorsának megfelelően, sajátos egységgé ötvöződnek benne. Ő maga, véleményei és viselkedése bizonyára sohasem jellemző maradéktalanul valamelyik társadalmi csoportra vagy helyzetre, melyben szerepet játszott, illetve melybe bekerült. Itt, ebben a beszélgetésben azonban kifejezetten mint világfí és udvaronc beszél, olyan tapasztalatok alapján, melyek Eckermanntól szükségesképpen idegenek” (Elias, 1987, 137.) Goethe és Freud között már sokan vontak párhuzamot, ha már egyszer én is megtettem (Hárs, 1997), hát újra megteszem. Freudnak nem volt tetszésére, hogy Jung vallást kíván a pszichoanalízisből csinálni. Ugyanakkor szintén „individualizált ember” volt, aki már meglévő csoportosulástól függetlenül, de egy új csoportosulás megalapozójaként kívánja „jellemzővé” tenni magát. Freud hübrisze, Goetheéhez hasonlóan, az, hogy egy kultúrán kívüli beszédmód, a civilizáció beszédmódja szellemében próbál meg kultúrát alakítani.

Befejezésül megint egy kis szépirodalom. „Azt kell gondolni [...], hogy az ember, kilépvén a történelmi századokból, már csak a lelke történelmét éli. A vágyai szűk kereteire szorítkozva, melyek számára a legtágasabbak, egyszerűen elfelejti, hogy itt, ahol ölelkezik, a lombok alatt, a sűrűben, egy egész nagy temető volt hajdan [...]. A föld mélyé-

ben százával alusznak itt őskori pogányok, akik fölött az újkoriak vadul csókolóznak.” (Szomory, 2007, 165.) De, és megint Hollóst idézem, „[e]gyszer talán össze tudja az ember egyeztetni a szeretet-gyűlölet, az élet-halál harmóniáját a kultúra követelményével. Amikor az ösztönök módfeletti elfojtása helyébe az egyén egészséges érdeke és a kultúra jogos követelménye egy optimális harmóniába olvad...” (Hollós, 1990, 123.) Reméljük, ez történik a pszichoanalitikus kultúrával is. (1)

Jegyzet

(1) Elhangzott a *Between the Cultures. The Intercultural view of psychotherapy*. A Magyar Daseinanalitikai Egyesület nemzetközi konferenciáján (Budapest, 2007. szeptember 21–22.).

Irodalom

Arisztotelész (1987): *Nikomakhoszi etika*. Európa Könyvkiadó, Budapest.

Arisztotelész (1974): *Poétika*. Magyar Helikon, Budapest.

Bion, W. R. (1965): *Transformations*. W. Heinemann, London.

Bécsy Tamás (1992): *A rítus és a dráma*. Mécs László Kiadó, Budapest.

Eliás, N. (1987): *A civilizáció folyamata*. Gondolat, Budapest.

Freud, S. (1982): Rossz közérzet a kultúrában. In Freud, S.: *Esszék*. Gondolat, Budapest.

Gadamer, H.-G. (1984): *Igazság és módszer*. Gondolat, Budapest.

Hárs György Péter (1992): Pseudo-Arisztotelész, avagy egy nemlétező hermeneutika interpretációja. *Literatura*, 4. sz. 302–332.

Hárs György Péter (1993): Urbs Liberique. *Múlt és Jövő*, 2. 39–48.

Hárs György Péter (1995): Honfoglalás a senkiföldjén. *BUKSZ*, tavasz, 25–30.

Hárs György Péter (1997): Egy örökség öröksége: Goethe a pszichoanalízisben. *Lélekelemzés*, 2. 47–55.

Heidegger, M. (1988): *A műalkotás eredete*. Európa Könyvkiadó, Budapest.

Hollós István (1990): *Búcsúm a Sárga Háztól*. Cserépfalvi, Budapest.

Nietzsche, F. (1986): *A tragédia születése*. Európa Könyvkiadó, Budapest.

Noll, R. (1994): *The Jung Cult. Origins of a Charismatic Movement*. Princeton University Press, Princeton, New Jersey.

Róheim Géza (1984): *Primitív kultúrák pszichoanalitikus vizsgálata*. Gondolat, Budapest.

Róheim Géza (2001): *A kultúra eredete és szerepe*. Animula, Budapest.

Szomory Dezső (2007): *Horeb tanár úr*. Múlt és Jövő, Budapest.