

MIÉRT "ÍRTA ÁT" FREUD A BIBLIÁT?

(Sigmund Freud: Mózes és az egyistenhit)

Vannak különös egybeesések: Bulgakov Mester és Margarita című regényében az egyik legnagyobb példányszámú moszkvai folyóirat okos és "tudós" szerkesztője, a Masszolit Moszkva-szerte ismert elnöke, Berlioz azt bizonygatja Hontalannak, a Krisztusról elbeszélő költeményt író és Krisztust valóban élő, bár rendkívül ellenszenves alakként bemutató fiatal költőnek, hogy az a Krisztus, akiről az Újszövetség szól, nem létezett.

Sigmund Freud, a világszerte ismert tudós, aki kétségtelenül és megérdemelten sokkal híresebb, mint az a bizonyos Berlioz, Mózes és az egyistenhit című könyvében azt bizonygatja, hogy a bibliai Mózes nem létezett. Miközben ezt teszik, mindketten, mind Berlioz, mind Sigmund Freud, meg lévén győződve arról, hogy az igazságot érvényesítik, mind az egyik, mind a másik esetben teljesen őszintén képviselik álláspontjukat. (Bizonyítási eljárásuk lényegében formállogikailag is egybeesik, de erre majd később térünk ki.) Könyvének elején Freud közvetlenül is beszél erről, és semmi okunk sincs, hogy ne higgyünk neki: "Elvitatni egy néptől azt a fiát, akit legnagyobb emberének tisztel, olyasmi, amire nem egykönnyen vállalkozik az ember, különösen ha maga is ehhez a néphez tartozik. De semmiféle példa nem bírhatja rá az embert, hogy állítólagos nemzeti érdekeket elébe helyezzen az igazságnak, és különben is az igazság földerítése, megvilágítása csak haszonnal járhat belátásunk számára."

Ami Berliozt illeti, ő minden látható ok nélkül, pusztán "igazságszeretetétől" motiváltan száll vitába Krisztus létezésének kérdését illetően valamiféle gyanús külföldivel, mint utóbb kiderül, magával az Ördöggel. Az őt meggyőzni akaró, de szándékában csalatkozó Ördöggel való találkozás a tudós szerkesztőnek a fejébe került, Berlioz életútja véget ért, de egyben egy másik életre lelt, az egyik legjelentősebb huszadik századi regény hőségévé vált. Ebben a másik életben kiderül, hogy az, ami meggyőzőnek, figyelemre méltónak, kiválónak tűnt vagy tűnhetett az első életben, az valójában múltó jelentőségű volt, az igazságra tehát ez alkalommal valóban fény derül, és Berlioz ennek az igazságnak a fényében eleven, bár nem túlságosan kiváló személyiségeknek mutatkozott.

Sigmund Freud a bulgakovi Ördöggel sosem találkozott, lehetséges, hogy egyszerűen azért, mert ez az Ördög nem szereti az ismétlődéseket, de ha mégis találkozott volna, minden bizonnyal ugyanaz történt volna, ami Berliozsal: Freud nem hitt volna a saját szemének. Bár ki tudja, lehet, hogy Sigmund Freud találkozott is az Ördöggel, és neki sikerült az, ami Berlioznak nem, mégpedig a Sötétség Fejedelmét arról meggyőzni, hogy soha nem volt sem Isten, sem Ördög, sem szen-

tek, sem bűnösök, sem hősök, sem gazemberek. És a szegény Ördög elrejtőzött, végleg eltűnt volna, és vele eltűnt volna Ábrahám és az összes pátriárkák, a bibliai Mózes, az evangéliumi Krisztus és még sokan, akiknek az alakját gondosan őrzi a tradíció, a kultúra, és nem maradt volna semmi, ahogyan Bulgakov könyvében "eltűnt Jersalaim, a nagy város, mintha soha nem is lett volna".

Így volt-e, vagy másképp, egyet lehet mondani: Siegmund Freud sosem vesztette el a fejét, Siegmund Freudnak csak egyetlen élete volt, amelyet ő a maga fejéből varázsolt elő, és amely világszerte ismertté, elismertté tette, de — mint nekünk tűnik — nem kevésbé látszat-élet, látszat-valóság volt az, mint Berlioz első élete. Mert nem látszat-élet-e az olyan, amely tévedésekre épül, még ha őszinték is is azok? Nem kétséges, Berlioz tévedett, amikor a hagyományt azon a formális alapon tagadta, hogy pozitívan, valamiféle személytelen, mechanikus logikai konstrukció segítségével nem lehetséges bizonyítani annak a létezését, amiről vagy akiről a hagyomány beszél, hiszen azt bizonyítani egyáltalán nem szükséges. Ezt egyszerűen az a tény bizonyítja, hogy van Bulgakov regénye, amely megmutatja, milyen terméketlen pusztasággá válik az emberi élet a kultúrához, a hagyományhoz való nihilista viszonyulás esetén. Ami pedig Siegmund Freudot illeti, az ő tévedése az ő "művében" egyáltalán nem tévedésként, hanem igazságként prezentálódik, vagyis nála az történik, amit Kafka A per című regényének hőse úgy jellemez, hogy "a hazugságot avatják világrenddé". És ha mi nem akarunk megbékélni a dolgok illetén állásával, akkor Freud tévedését meg kell világitanunk, ha nem is művészi alkotás révén, hát egy szerény esszé keretei között.

Meg lehet persze kérdezni, hogy jön ide Berlioz, miért van egyáltalán rá szükségünk? A helyzet az, hogy Freud nemcsak Berliozhoz hasonló módon tévedett, amint azt az előbbiekben meg kíséreltük mutatni, hanem ugyanazon alapvető eszmetörténeti-kultúrtörténeti okokból is, bár nagy valószínűséggel lehet állítani, hogy miközben Bulgakov Berlioz alakját megalkotta, egyáltalán nem gondolt Siegmund Freudra.

Minket tehát a továbbiakban lényegében egyetlen kérdés fog érdekelni, miért kellett Siegmund Freudnak bizonyítani, hogy az a Mózes, akiről a Biblia beszél, nem létezett? De mielőtt erre a fő kérdésre válaszolnánk, tisztáznunk kell, miben különbözik az a Mózes-kép, amelyet Freud könyvében megrajzolt (pontosabban az a két Mózes-figura: Freud konstrukciója szerint az első Mózes, az egyiptomit megölték, és a helyét a második Mózes foglalta el, Midján papjának a veje), a bibliai Mózesről. El kell ismerni: Siegmund Freud Berlioztól eltérően Mózes létezésének pusztá tényét nem tagadja (csupán az összes bibliai pátriárka létezésének tényét, amennyiben a zsidó nép történetét Mózesrel kezdi), de ezt egyszerűen azért teszi, mert okosabb és következőképp logikusabb Berlioznál, hiszen az már mégsem lehet, hogy senki sem létezett volna, mert ha van egy bizonyos vallás, akkor annak alapítója is kell, hogy legyen. Most pedig áttérünk a bibliai Mózesre.

I.

Az Ószövetség, amely a Mózesről szóló elbeszélést szerencsés megmenekülésének (Mózes elkerülte a zsidó fiúcsecsemők sorsát, akiket az egyiptomi fáraó parancsa szerint elpusztítottak) és neveltetésének történetével kezdi (ugyanazon fáraónak a lánya nevelte, aki ezt a parancsot kiadta, és aki mindent megtett az Egyiptomban élő zsidók sanyargatása érdekében), a vallásalapító jellemzése céljából egy ilyen epizódot idéz: fölnevelkedvén, Mózes "kiméne az ő atyjafiaihoz", és szemével "látá az ő nehéz munkájakat, s látá, egy egyiptombeli férfi út vala egy héber férfit az ő atyjafiai közül". Ez annyira fölhaborította Mózeszt, hogy megölte az egyiptomit, és emiatt kénytelen volt elmenekülni az őt elpusztítani akaró fáraó elől Midján földjére. Az egyiptomi megölését a Bibliában csak egy dolog motiválja: Mózes igazságszeretete. Csodálatos megmenekülése, a fáraólány neveltjének megkülönböztetett helyzete, amely megóvta őt azoktól a megaláztatásoktól, amelyeknek a zsidó nép Egyiptomban hidegen, szenvtelenül, az elvont, tisztán gyakorlati erő, a másik nép, állam hatalma érdekében alá volt vetve, mindez a bibliai elbeszélésben azt kívánja aláhúzni, hogy Mózeszt mint partikuláris embert az, amit ő látott, nem érintette.

Nem érintette Mózeszt ebben az értelemben a másik epizód sem: két zsidó férfi vitája, amelynek tanúja lett az egyiptomi megölését követő napon. És itt sem volt képes nem beavatkozni, mert a lelke szomjazta az igazságot: "És monda annak, aki bűnös vala: Miért vered a te atyádfiát?" És végül a harmadik epizód, Mózes találkozása a kútnál — most már Midján földjén — az ismeretlen lányokkal, akikkel igazságtalanul bántak a pásztorok. a nekik nyújtott védelem ismét arról tanúskodik, hogy az igazság igénye — és nem is csak "atyjafiai", a kiválasztott nép, hanem minden nép számára — motiválja Mózes összes tetteit, határozza meg eleve mentalitását.

Megjegyezzük, hogy mindhárom elbeszélésben hangsúlyozódik: Mózes partikuláris lelkét semmi sem sértette meg, ami azt jelenti, hogy Mózesnek az a lelke, amely mindenki számára igényli az igazságot, nem esik egybe a partikuláris lélekkel, hogy bár az benne van, nem egyszerűen az övé. Mi is ez a másik lélek a Biblia szerint? Erre a kérdésre a bibliai történetek szövegösszefüggésében egyetlen válasz adható: ez Mózes "atyjának", Noénak, az igaz embernek, Ábrahámnak, az igaz embernek, Izsáknak, Jákobnak és végül Józsefnek a lelke, azé a Józsefé, aki a maga igaz életével ebbe az országba vezette a népet, és aki éppen azért nem hagyott maga után örököszt, hogy amikor "eljön az idők teljessége", ez az igazság ne a család, ne a törzs, hanem a nép igazsága legyen. Mózes nem partikuláris lelke tehát, amelynek érvényét a Biblia szemlélteti, tulajdonképpen a hagyomány, a kultúra lelke.

Az az igazság viszont, amelyet a kultúra lelke igényel, csak az emberiség értelmezett történetében mutatkozhat meg, ez az igazság nem más, mint a kultúra emberének lelki-szellemi mentalitása, amely az emberi történelem meghatározott

szakaszában az összemeri létezés szempontjából hitelesnek, értelmesnek bizonyul. Amennyiben a Biblia az embert lelki-szellemi-testi egységnek tekinti, a lelki-szellemi mentalitás igaz volta az emberi testet megvédi az idő előtti természetes vagy erőszakos haláltól, az idő előtti öregedéstől (ez magyarázza, hogy a Bibliában az igaz emberek mind hosszú életűek), ugyanakkor viszont semmiképpen sem biztosít számára örök fiatalságot vagy halhatatlanságot, vagyis nem emeli ki a természeti időből. Az emberi, alanyi világnak ezt az igazságát *személyes* igazságnak mondhatjuk szemben a tárgyi, természeti világ *személytelen* igazságával, amely például a fiatal Buddhát megdöbbenette, amikor a Palotából kilépett, és észrevette az emberi test hanyatlását és halálát.

Megengedhetünk magunknak egy furcsa kérdést: mi lett volna, ha Siegmund Freud Mózeset olyannak látta volna, amilyenek a Biblia mutatja, ha észrevette volna Mózes személyes igazságát, a hagyomány, a kultúra, a történelem igazságát? Minden valószínűség szerint azt mondta volna, hogy ez lehetetlen, hiszen Freud hangsúlyozza, hogy a történelmi igazságnak csak az felel meg, ami nem dicséretre méltó, "nem dicsőséges", például Mózes "türelmetlensége", "könnyen haragra lobbanó jelleme", "kérelhetetlensége". Freud bizonyára azt mondta volna, hogy a Biblia írásmű, művészet, vagyis illúzió, amely talán érdekes, de semmit sem bizonyít, és a bibliai Mózeset a pszichoanalízisnek alávetve, bebizonyította volna, hogy például Mózes azért ölte meg az egyiptomot, mert az Ödipusz-komplexus működött benne, mert fölébredt benne az a "fiú", aki a nőstényektől őt elválasztó "apát" irigylve üldögélt az őskori barlangban. Az atyjafiainak vitájába való beavatkozását azzal lehetett volna magyarázni, hogy az apagyilkosság után eljött a fiú uralmának ideje, és meg kellett találni az eszközöket a békés egymás mellett élés biztosítására. És végül a lányok védelmében az "apának" mint az "anyák" fölött egyetlen és kizárólagos uralom birtokosának a szerepére vonatkozó igény kinyilvánítását lehetne látni. (Az őskori, "barlangi" "apáról", az "apavallásnak" a "fiúvallással" való fölváltásáról majd az "apavalláshoz" való visszatérésről Freud könyvében olvashatunk, ha nem is az általunk idézett bibliai motívumok kapcsán.)

Mi más lehet az ilyen érvekkel szembeállítani, mint azt, amit Kierkegaard ír Ábrahámról szóló könyvében: "Ha a nemzedékek úgy váltogatták volna egymást a világban, ahogy a fák váltogatják lombjukat az erdőben, ha az egyik nemzetség úgy váltotta volna a másikat, ahogy a madarak éneke váltogatja egymást az erdőben, ha az egyes nemzedékek úgy mentek volna világgá, ahogy a szél végigszágul a pusztán, értelmetlen és haszontalan módon (más szavakkal, ha az ember *csak* természeti lény volna, jelenség a jelenségek világában) ... mennyire sivár és vigasztalan is volna az élet!"

Ugyanezzel a gondolattal találkozunk egyébként Bulgakovnál is. Bulgakov azt írja a Mesterről, aki kezdetben teljesen kiegyensúlyozottan élt, levéltárban dolgozott és nyugodtan folytatta történelmi kutatásait, de aztán *valami okból* mindent abbahagyott, és regényt kezdett írni Krisztusról meg Poncius Pilátusról, és emiatt különnek minősült a berliozok "józan" Moszkvájában, majd életével fizetett külön-

ségéért: "Istenek, Isteneim! Milyen szomorú is este a föld. Milyen titokzatosak a ködgomolyok a mocsarak fölött. Aki bolyongott ebben a ködben, aki sokat szenvedett halála előtt, aki repült e fölött a föld fölött, erejét meghaladó terhet cipelve, az tudja ezt. Tudja ezt az, aki megfáradt, és sajnálkozás nélkül hagyja el a föld ködeit, mocsarait és folyóit, könnyű szívvel hanyatlik a halál karjába, tudván, hogy egyedül az nyugtatja majd meg". És általában aligha találunk olyan jelentős alkotást, amely ilyen vagy olyan formában, kifejtve vagy kifejtetlenül, számolva a Freudhoz hasonló eltévelyedés lehetőségével, vagy nem számolva azzal, ne beszélne erről.

Lehetne még Vlagyimir Szolovjov, az orosz filozófus nyomán, aki Nietzsche "emberfeletti ember"-eszméjének gyenge oldalait bírálta, és úgy kezdett beszélni az eszmékről, mint ablakokról, amelyekből például a történelem hátsó udvaraira is kilátás nyílhat, Freud kultúrtörténeti koncepcióját hasonlóképpen a történelem hátsó udvarára nyíló ablaknak nevezni. Freud konstrukciójára ez a meghatározás teljes mértékben illik. Ami azonban Nietzsche-t illeti, ez a meghatározás rá nem vonatkozik, hiszen lehetetlen észre nem venni, hogy a baseli filozófus munkájának "tartalmi" része, az ő pozitív állításai ellentmondanak egyfelől saját gondolkodása paradoxitásának, másfelől annak a sajátos maró, szkeptikus, keserű, néha kétségbeesett információnak, amelyben Nietzsche a maga paradox gondolatait kifejti és amely lehetővé teszi, hogy állításai mögött megláthassuk az eleven emberi problémát, az eleven emberi személyt. Ami pedig Siegmund Freudot illeti, ha Sartre nyomán (Jean-Paul Sartre, Freud. Magvető. Bp., 1987.) föl is tételezzük, hogy magánéletében megtapasztalta az "egzisztenciális magányt", hogy a "különleges képességekkel megáldott alkotó szenvedései" sem álltak távol tőle, Mózes-könyvben hiába keresnénk mindennek a nyomait.

Az ilyen érvek azonban aligha győznék meg Freudot, és lehet, hogy nem győzik meg olvasónkat sem. De ha Siegmund Freud legalább előljáróban, a kiindulópontban olyannak mutatta volna Mózeset, amilyenek a Biblia ábrázolja, és aztán vontatta volna le a maga következtetéseit, akkor az olvasó választhatott volna, minek higgyen, mi tetszik inkább: Siegmund Freudnak a három dimenzió belül elhelyezkedő "hátsó udvara", vagy az a negyedik dimenzióba, a transzcendens történelmi időbe átnyúló épület, amelyet a Biblia emel. Freud azonban nem tünteti ki a Bibliát figyelemmel. Egyszerűen "átdramatizálja" a maga szüzséje szerint Mózes alakját, megtagadva az eredeti bibliai alakkal és a bibliai szüzsével való minden kapcsolatát, hacsak nem tekintjük kapcsolatnak azt, hogy Freud a Bibliához hasonlóan Mózeset "nagy embernek" tartja. Hogy ez mit jelent Freudnál, azt mindjárt meglátjuk.

Amikor Freud a nagy ember fogalmát az állatósétől csak intellektusának magasabb foka szerint különböző természeti ember pozitívan megragadott immanens tulajdonságai alapján kísérli meghatározni, arra a következtetésre jut, hogy ezt nem olyan könnyű megcsinálni. Freud olyan tulajdonságokat mérlegel, mint szépség, izomerő, virtuozitás (megjegyezzük, hogy Goethe, Leonardo da Vinci vagy Beethoven alkotásai Freud számára csupán mesterien kivitelezett dolgok, olyan szakértők intellektusának termékei, amilyenek például a sakkozók), cselekvőkészség (hódítók,

hadvezérek, uralkodók esetében), és végül a tevékenység eredményét, a sikert mérlegeli. Külön-külön a felsorolt tulajdonságok egyike sem elégti ki Freudot, és itt teszi meg a maga fölfedezését: "És most földereng bennünk a fölismerés, hogy mindazok a vonások, melyekkel a nagyembert felruházzuk, apai vonások, hogy ez az a megegyező közös tulajdonság, amelyet hiába kerestünk, s amely a nagy ember lényeges jellemvonása. A gondolatok határozottsága, az akarat szilárdsága, a cselekedetek magával sodró ereje hozzátartoznak az apa képéhez, de főleg apai vonás a nagy ember önállósága és függetlensége, isteni nemtörődömsége, amely egészen a kíméletlenségig fokozódhat. Csodálni kell őt, bízni lehet benne, de mindamellet félni is kell tőle."

Ne tévesszenek meg minket az olyan szavak, mint "csodálni" és "bízni benne"! Hiszen van fogalmunk arról az "apáról", akivel kapcsolatban a freudi Ödipusz-komplexus támad, hiszen ez az az "apa", aki *birtokolja* mindazokat a földi javakat, amelyekre a természeti ember teste, lelke és szelleme áhítozik, és ezen javak közül Freud szerint az emberiség fejlődési folyamatában a leginkább áhítottá a más természeti lények fölötti hatalom válik. Következésképp "csodálni" annyit tesz, mint irigyelni, magának kívánni azt, amivel az "apa" rendelkezik, "bízni benne" viszont azt jelenti, *alázatosan tűrni* az "apai" hatalmat, ha már egyszer nem vagy olyan erős, mint ő. Az egyetlen szó, amelyet Freud ebben a vonatkoztatásban pontosan használ: a "félni". A tömeg, a csöcselék az, amely azért irigykedik, mert gyűlöl, vagy fordítva, azért tűr el valamit, mert fél, amint azt maga Freud is elismeri: "tudjuk, hogy a tömegben milyen erős vágy él a tekintély után (ismét pontosítanunk kell: az erőszakos hatalom, a nyers erő tekintélye után, mert a tulajdonképpeni tekintélyt, az igazság, a szeretet, a tisztelet tekintélyét Freud nem ismeri), melyet csodálni (értsd: irigyelni, gyűlölni) lehet, mely előtt *meghajolhat*, amely *uralkodik rajta*, esetleg rosszul is bánik vele".

Freud azonban nem határozza meg, ki is az, aki bár ugyanúgy csodálja a hatalmat, mint a tömeg, a tömegtől eltérően nem viseli el, hanem hatalomra vágyik, aki ebben a vágyában határozottabb, önállóbb, kíméletlenebb másoknál, s aki ezen tulajdonságai révén kiválik a tömegeből, a tömeg vezérévé válik, akinek nincs sem családja, sem hazája, sem kultúrája, sem hagyománya, sem Istene, sem Ördöge, akinek a "népe", a mindene a tömeg. Freud helyett mi ezt az embert a "tömeg géniusának" nevezzük, a kultúra, a hagyomány ellen lázadó tömegembernek, akit Ortega y Gasset A tömegek lázadása című könyvében olyan plasztikusan ábrázol.

Őszintén szólva el kell ismerni, Siegmund Freudnak igaza van, amikor könyvét azon konstrukció fölvázolásával kezdi, amely szerint Mózes nem lehetett az ókori zsidó nép fia: az a Mózes (a tömeg géniusza, a par excellence tömegember), akit Siegmund Freud megalkotott, nem lehetett ókori zsidó; pontosabban etnikai hovatartozása szempontjából természetesen lehetett bárki, egyebek közt zsidó is, hiszen a tömegember az "everyman", az akárki, akit meg lehet találni bármely időben, bármely nép körében, és meg kell mondani, hogy esetében a nemzeti hovatartozás valami abszolút külsődleges; formális dolog, amit a bőr színére, az arc

és a test fölépítésére, a temperamentum vagy az intellektus egyik vagy másik elemének dominanciájára lehet korlátozni. De az antik zsidó kultúra, az antik zsidó hagyomány sosem nevezett volna egy olyan Mózeset, amelyet Freud megalkotott, nagy embernek. Hogy lehetett-e Freud Mózes egyiptomi, erre a kérdésre most itt nem tudunk választ adni, mert az egyiptomi kultúrát nem ismerjük, de azt gondoljuk, hogy egyetlen kultúra, egyetlen hagyomány sem mutathatja a tömegembert nagy embernek. Siegmund Freud, akinek a konstrukciója szerint az egyiptomi Mózes IV. Amenhotep fáraó követője volt, úgy ábrázolja a fáraót, mint tömegembert, aki "megkísérelte, hogy új vallást kényszerítsen az egyiptomiakra... egy szigorú monoteizmust, amelyben imperializmus... mint egyetemesség és egyistenhit tükröződött". A Freud által rajzolt képet azonban óvatosan kell fogadnunk: az egyiptomi fáraóval a bécsi pszichiáter ugyanazt tehetette, amit a bibliai Mózesrel.

A tömeg géniuszáról vagy a tömegemberről mondottakkal kapcsolatban fölvetődik a kérdés: miben különbözik Freud "nagy embere", az ő első Mózes az egyiptomi Ekhnáton-vallás követője, akit az általa Egyiptomból kivezetett zsidó nép, a rákényszerített vallás ellen föllázadva, megölt, az úgynevezett második Mózesről, a midjanita pap vejétől (vagy magától a paptól), a Jahve-kultusz tisztelőjétől, aki — mint Freud írja — "egy vulkán-isten", valamiféle félelmetes, vérszomjas démon előtt hódolt. Az első Mózesről Freud a következőket írja: "Mózes, aki Ekhnáton iskolájából származott, ugyanolyan módszert alkalmazott, mint a király: *ráparancsolt* a népre és *ráterőszakolta* a vallást... Mózes tanítása talán még merészebb volt, mint a mesteréé, neki nem volt szüksége arra, hogy a napistennel való kapcsolatot megtartsa... Mózes éppen úgy, mint Ekhnaton, arra a sorsa jutott, ami minden *felvilágosodott zsarnokra vár*". Tehát az első Mózes *felvilágosodott zsarnok* volt, a második pedig, akinek az istene a félelmetes, vérszomjas démon, szintén zsarnok volt, csak felvilágosulatlan zsarnok.

Mit jelent Freudnál a "felvilágosodott" jelző? Erre a kérdésre akkor kapunk választ, ha megvizsgáljuk, mi is vonzza Freudot az első Mózes tanítójának, IV. Amenhotep fáraónak az alakjában, aki uralkodása hatodik évében megváltoztatta a nevét, és Ekhnátonnak kezdte magát nevezni. Amikor kiemeli a fáraó kapcsolatát az oni naptemplom papi iskolájával, amely egy egyetemes isten eszméjét igyekezett kifejleszteni, s az isten lényének *erkölcsi* oldalát is hangsúlyozta, Freud beszél a Maatról, az *igazságról*, a *rendről*, az *igazságosságról*, de az igazság, a rend, az igazságosság Freudnál teljesen személytelen, természeti kategóriák: Amenhotep, írja Freud, "Az Atonhoz írt két himnusz... *dicsőíti a napot, mint minden élőlény teremtetőjét és fenntartóját*... De nem érte be azzal, hogy ilyen csodálatos módon *megelőzte a tudományt a napsugarak hatásának fölmérésében*. Kétségtelen, hogy egy lépéssel tovább is ment, hogy a napot nemcsak *mint anyagi valóságot* tisztelte, hanem úgy is, mint egy isteni lény szimbólumát, akinek *energiája sugaraiban nyilatkozik meg*". Más szavakkal mint "szellemi", intellektuális energiát, *erőt*. Az *erő* szót azért húzzuk alá, mert Freud kultúrtörténeti konstrukciójában, amely szerint az emberi fejlődés úgy ment végbe, hogy az érzéki észlelet háttérbe szorult egy

elvontnak mondható elképzeléssel szemben, mindennek az volt az oka, hogy "az ember kezdett 'szellemi' hatalmakat elismerni, olyanokat, ... amelyek igen erős hatást gyakorolhatnak, és így az egyén önérzete emelkedett, büszkeség töltötte el, úgy érezte, fölötte áll azoknak, akik még az érzékiség rabjai maradtak". Ily módon az erkölcs, az igazság Freudnál nem más, mint a durva fizikai erőnél nagyobb hatalom kedvéért, "a gondolatok mindenhatóságáért" vállalt ösztönkorlátozás. A felvilágosodott zsarnok az, aki ezt a személytelen, az erővel azonosított, az erőben föltételezett igazságot képviseli, megtestesíti.

Nem nehéz észrevenni, hogy ez a személytelen igazság, személytelen erkölcs a partikuláris lélek igazsága és erkölce, amely vágyik a hatalomra, vagy a hatalomnak való alávetésre, hogy biztonságban érezze magát, hogy főnntartsa életét, vagyis az értelmetlen gyakorlatot, amelyben az egyének, mint a buborékok csak azért tűnnek elő, csak azért duzzadnak néha föl, hogy egy ideig, amíg élnek, a lehetőségekhez képest "jól érezzék magukat", de utána mégis eltűnjenek, hogy aztán a következő nemzedékben, "a történelemben" szilárdabb buborékok keletkezhesenek. (A Föld Buborékjai, ahogy Shakespeare nevezi azt a tisztátalan erőt, amely Macbethet a hatalommal megkísérti.)

Tulajdonképpen csak a gyakorlat szférájából való idő előtti kiszorulás miatt érzett félelem és a hatalom vágya, vagyis a "mocsár" fõlszínén maradás leghathatósabb módozatainak keresése mozgatja a tömegember partikuláris lelkét, aki számára a természeti életen túl nincs semmi, aki csupán a természeti létezés részének látja magát, valamiféle magasan szervezett állatnak. Emiatt nem lehetett eleve az első Mózes a fáraó lányának neveltje, akit nem fenyegetett a "sanyargatás", a fizikai megsemmisítés veszélye oly módon, amint az fenyegette magát a népet, mert ha ez így lett volna, akkor lehetetlen lett volna megtalálni azt az indítóokot (t.i. a félelmet), amely arra ösztönözte volna, hogy kivezesse népét Egyiptomból. Ha viszont föltételezzük, amint azt Freud teszi, hogy Mózes egyiptomi volt, az akkoriban Egyiptomban üldözött Ekhnaton-vallás követője, aki, mint Freud véli, a hatalom gyakorlásának mesterénél hathatósabb eszközt találta meg, akkor már van indítóok, ti. az üldözött ember félelme és a hatalomnak ettől elválaszthatatlan vágya. Amikor Freud megkísérli egymással szembenállítani a zsarnokság két típusát: a fizikai erő (az igazságtalanság) és az intellektuális erő (az igazság) zsarnokságát, érzékeli, hogy nem olyan egyszerű tökéletesen elválasztani azokat egymástól. Amikor ennek, a véleményünk szerint megoldhatatlan föladatnak a megoldásával kísérletezik, akkor a mitológiaiailag értelmezett történelem körforgásának, az ideális ösképhez való örökös visszatérésének az eszméjére támaszkodik: bár kezdetben a meggyilkolt első Mózesnek, a fölvilágosult zsarnoknak az alakjára rárétegződtek a második Mózesnek, a vad vulkán-isten papjának a vonásai, mégis ez az alak fokozatosan megszabadult azoktól, hogy aztán Freud konstrukciójában mindenki számára eredeti "tisztá" formájában mutakozzék meg. Meg kell mondanunk, hogy Freud kultúrtörténeti konstrukciója csak addig tűnik logikusnak, világosnak, hihetőnek, amíg nem nevezik meg azt az "evidenciát", amelyen nyugszik: a tömeg-

ember azon bizonyosságát, hogy az emberi lét teljes egészében gyakorlat, hogy az nem az érthetőség, az értelem, hanem az érdekek világa, hogy így gondolni úgy-mond "normális" dolog, hogy nemcsak mindig így volt, van és lesz, hanem így is kell, hogy legyen, mert semmi jobbat méltóbbat nem tud a tömegember elképzelni. Ha valaki azt állítja, hogy ez az "evidencia" nem vakhit, nem megkövesedett dogma, mert valamiféle pozitív, tudományos módszerrel (mondjuk, statisztikailag) meg lehet mutatni, hogy ez valóban így van, akkor mi a magunk részéről azt kérdezzük, miért gondolják, hogy ezt, mondjuk, éppen statisztikailag kell vizsgálnunk. Mint azt könnyű észrevenni, a módszer kiválasztását eleve meghatározza a kiinduló tétel, azaz a tömegember mentalitása, gondolkodása, az a szűk, korlátozott problémakezelés, amely az emberi létet a gyakorlatra redukálja. Való igaz, hogy a tömegembernek csak gondolatai vannak, de a gondolkodásra nem alkalmas, mint azt Ortega megállapította.

Hogy a logika csak addig tűnik meggyőzőnek, amíg meg nem kérdezzük, hogy éppen milyen evidenciából indul ki, és hogy rögvest "kétvégű bottá" válik, mihelyt az emberi létnek a gyakorlattal való azonosításáról van szó, azt szemléletesen tanúsítja egyfelől a bibliai Krisztus létét cáfoló Berlioznak, másfelől pedig Freudnak az ószövetségi Mózes létét kétségbe vonó érvelési módja. Ugyanis mindkét érvelés tökéletesen logikus, bár egymással teljesen ellentétes. Berlioz azzal érvel, hogy csaknem minden vallásban találunk az evangéliumhoz hasonló történetet, hiszen lehetetlen, hogy különböző időkben és a legkülönbözőbb népek között azonos sorsú emberek jelenjenek meg. Az ismétlődés szerinte kitalálás, és ha egyszer az "élet" kitalált, akkor az ember ugyancsak az. Freud viszont ellenkezőleg azt állítja, hogy a bibliai Mózes nem lehetett történelmi személy, mert a Biblia megsérti a mitológiai témák ismétlődő rendszerét (a mítoszokban a gazdag és előkelő családból származó hős kerül szokás szerint a szegény, egyszerű családba, Mózes esetében viszont a Bibliában fordítva történik), és ha rekonstruáljuk ezt a rendszert, akkor fény derül arra, hogy a történelmi Mózes előkelő egyiptomi és nem valamiféle elnyomott, szegény zsidó volt, a megölt — de a mítosz által ismételtelen föltámasztott — hősnek pedig "második családjául" szolgált mijdjanita apósának szegény családja.

Berlioz az Újszövetséget kitalálásnak, vagyis mítosznak tekinti; "az igazság" (a tömegember személytelen igazsága) számára a "történelem", amelyet az anyagi érdekektől mozgatott osztályok létért folytatott küzdelmeként értelmez. A marxista Berlioz számára ez evidencia: Freud viszont, aki a mítoszt abszolutizálja, és benne az intellektuális érdekeiktől mozgatott partikuláris tömegember létért folytatott küzdelmének tükröződését látja (számára a történelem ilyen fölfogása evidencia), az Ószövetséget eltorzított mítosznak tekinti, és rekonstruálja, pontosabban "megalkotja" Mózesnek, az ideális "apának", a történelem megtestesítőjének, a hősnek az új mítoszáét. Az evidencia éppen attól evidencia, hogy nem igényel semmiféle bizonyítást. Ezért az evidens dolgot csak annak a teljességnek a szempontjából kell értékelni, ami evidenciaként prezentálódik. Mindkét esetben létfeljejtésről van szó, mivel mindkét esetben a gyakorlat helyettesíti a létet, tehát két csökkent értékű,

komplementer evidenciával állunk szemben. Ha pedig ki akarunk lépni az ilyen csökkent értékű evidenciák köréből, akkor a művekhez, mint a múltbeli léttapasztalás dokumentumaihoz kell fordulnunk.

A mű, a nagy mű, az Ó- és az Újszövetség könyvei az emberi világ számára sosem az osztályok vagy partikuláris egyének személytelen "igazságát", hanem a személyes, a gyakorlathoz (a személyes érdekektől elidegenedett világhoz) képest transzcendens igazságot, a kultúra igazságát tekintik normának, amely mintegy a maga szolgálatára szólítja fel a létre nyitott embert, és ha az ember tudatosan eleget tesz ennek a felszólításnak, akkor képessé válik arra, hogy a személyes emberi egyetemesség elvét szem előtt tartsa, hogy gondolkodását és viselkedését ahhoz igazítsa, hogy kultúrában éljen, hogy a kultúra géniuszává váljon.

Hogy milyen nehézségek árán képes a létre nyitott ember, a léttel szemben magát jelentéktelen apróságnak érző, szorongó, mert az egész létet sosem átfogó egzisztencia eleget tenni ezen felszólításnak, azt, szemléletesen tanúsítják a bibliai Mózes kétségei, aki hosszú ideig nem szánta rá magát az Egyiptomba való visszatérésre, népének Egyiptomból történő kivezetésére. Hiszen neki meg kellett bizonyosodnia arról, hogy ez a nép, amely már több nemzedéken át rabságban élt, nem vesztette el teljesen a kultúráját, hagyományát, nem felejtette el az igazságot, és így majd követni fogja őt, elfogadja azt a vándorlétmódot, amely még a létminimumot, a hajlékot és a táplálékot sem mindig biztosítja számára, holott legalább az Egyiptomban mindenki számára biztosítva volt. Másfelől meg kellett győződnie arról, hogy olyan, gyakorlati szempontból valószínűtlen dolog, miszerint az egyiptomi fáraó végül mégis csak elengedi a népet, amely dolgozott neki, amelynek a megerősödésétől félt; meg kellett győződnie arról, hogy a személyes igazságot, a kultúra igazságát képviselő emberrel való érintkezés, ha nem is közvetlenül, de mégis hat a gyakorlat által eltompított emberi gondolkodásra, konfliktust idéz benne elő, amely mérsékli tompaságát, vagy pedig éppen ellenkezőleg annyira eltompítja, hogy már saját gyakorlati érdekei ellen kezd cselekedni, és végül is magatartásának tarthatatlansága nyilvánvalóvá válik.

A kultúra géniuszai, az olyanok, mint Mózes, mindig tudják, hogy erejük az igazságban van, és nem fordítva, nem az ő külön igazságuk (az ő erejük) a kultúra igazsága, tudják, hogy kiválóságuk kizárólag a kultúra képviseletében áll, és semmi másban. Ezért a bibliai Mózes a törvényhozó, aki "hozza" a törvényt, ha tesszik a szó közvetlen betű szerinti jelentésében, vagyis azt adja, *hozza*, amit *kap*, artikulálja a hagyományt, például cipeli a hegyről lefelé a súlyos kőtáblákat, amelyeket Ábrahám, Izsák és Jákob Istene diktált neki, az Isten mint a lét teljessége, aki a kultúrában mutatkozik meg; Mózes a törvényhozó és nem a törvény önkényes, pusztán a partikuláris lélek sugallatai szerinti létrehozója vagy erőszak általi érvényesítője.

Mivel a Mózes által képviselt személyes igazságot éppen személyes volta miatt nem szabad és nem is lehet ráerőszakolni az emberre, a hegyről lejövő és az aranyborjút, a gyakorlat bálványát megpillantó Mózes — kénytelen lévén elismerni,

hogy a sok éves rabság nem múlt el a többiek számára nyomtalanul — széttöri a kőtáblákat. Mózes azonban hisz népében, a kultúrhagyományban és azért hívja magához mindazokat, akiknek a lelkében él az Isten, akiknek a lelkében nem tud nem föltámadni a személyes igazság szomjúsága. Megparancsolja, hogy öljenek meg néhányat azok közül, akik bár elhagyták Egyiptomot, mégis rabságban akarnak élni, az aranyborjút imádják, akik látva az igazságot, hallva az igazság hívását, nem akarják követni, fellázadnak a kultúra ellen, elcsábítják a népet. Ilyen módon Mózes nem annyira megbünteti, mint megvédi a rabság által megrontott népet azoktól, akik a rabságra hajlamossá tették. Ha nem vesszük észre ezt, akkor bizonyos intézkedései és egyes törvényei túlságosan szigorúnak, kegyetlennek, a bűnös ember számára teljesíthetetlennek tűnnek. A Bibliát azonban nem lehet úgy olvasni, mint személytelen jogi előírások gyűjteményét, amelyeknek személytelen gyakorlati vágrehajtásuk a tulajdonképpeni értelmük. A bibliai mű, amely más művekhez hasonlóan a kultúra *normáiról* szól, azokról az arányokról és tájékozódási pontokról, amelyek révén "mérhetővé" válik az emberi tett, a magatartás, gondolkodás, hogy legyen elképzelésünk arról, mi a *jó*, és mi a *rossz*, hogy tudjunk gondolkodni arról, miért jó a jó, és miért rossz a rossz, s hogy végül választani tudjunk jó és rossz között.

Ha így olvassuk Mózes történetét, akkor látjuk, hogy a bibliai Mózes azáltal nagy, kiemelkedő személyiség, hogy a hagyományt vállalva és képviselve, az Egyiptomból való menekülést követően minden erőfeszítését annak a célnak a szolgálatába állítja, hogy megvédje a rabság által megrontott népet a *gyakorlat bálványozásától*, a létfelejtéstől, hogy a kultúra ölén megszelídítse őket. Freud nemcsak a bibliai Mózeshez képest más Mózeset ábrázol, hanem egyenesen annak ellenpólusát. Az ő Mózese, aki számára semmi sincs a gyakorlaton kívül, ahhoz az Antikrisztushoz hasonló, akinek az alakját Vlagyimir Szolovjov az Elbeszélés az Antikrisztusról című művében rajzolta mag. Most pedig visszatérünk ahhoz a kérdéshez, miért megy végbe Freudnál az, ami végbemegy, milyen mély kultúrtörténeti okok készítetik arra, hogy ne olyannak lássa Mózeset, amilyennek a Biblia ábrázolja, hanem éppen az ellenpólusának: tömegembernek, és ne csak ilyennek lássa, de az apostolává is szegődjön.

II.

Azzal kezdjük, hogy a maga konstrukciójában Freud egyfelől azt állítja, hogy olyan "tehetségtelen" nép (A tehetségtelenség Freudnál azt jelenti: kevésbé gyakorlatias, sokkal kevésbé "civilizált" mint az egyiptomiak, hiszen — mint már említettük — a tehetség a sakkmeister tehetsége, a személytelen számítás, a stratégia és taktika képessége.), amilyen Mózes idejében a zsidóság volt, nem adhatott a világnak olyan "nagy embert", amilyenek ő ábrázolta Mózeset, másrésről a zsidó nép történelmi érdemét abban látja, hogy "mintegy kétezer éven át elsőbbségben

részesítette a szellemi törekvéseket (vagyis a szellemi *hatalmat*), ami nem maradt hatástalan, segített gátat vetni annak a *durvaságnak és erőszakosságra való hajlamnak*, mely ott szokott előtérbe kerülni, ahol az izomerő fejlesztése a nép ideálja"; más szavakkal abban látja, hogy a felvilágosodott zsarnokság eszméjét ez a nép történelme és fejlődése folyamán saját eszméjévé tette, képviselte és máig is képviseli. Meg kell mondani, hogy Freud, aki a zsidó nép eszményét azonosította saját magának a nagy emberről alkotott elképzelésével, ebben az ideálban látva a zsidó nép történelmi érdemét, e népek — nyilván szándéka ellenére — igen rossz szolgálatot tett. Hiszen ha a felvilágosodott zsarnokság magától értetődően nem is olyan durva, mint a fizikai erő zsarnoksága, mégis csak zsarnokság, bármilyen formában is mutatkozik meg, és az a nép, amely a világnak ilyen "eszmét" adott, nem valami nagy elismerést érdemel.

Bár a zsidó nép történetében körülbelül kétezer évvel ezelőtt valami azzal analóg dolog történt, ami a 19. század végének Európájában, vagyis a kultúra széthullott, és egy olyan állapot állt elő, amely mindig tág teret nyit a tömegember tevékenysége, a felvilágosodott vagy a föl nem világosodott zsarnok számára — a zsidó nép, amely egyszerre elvesztette órási erőfeszítések révén megszerzett földjét és azzal együtt kultúrájának minden dologi, intézményes megnyilvánulását (a Templomot, az államiságot, a jogi intézményeket és a későbbiekben gyakran még szokásait, nyelvét is), első látásra különös és megmagyarázhatatlan módon megőrizte kultúrájának lelkét, és így nem csupán valamiféle etnikai csoport maradt. Úgyhogy ha már a zsidó nép történelmi érdeméről beszélünk, azt nem abban kell látnunk, hogy a keresztény kultúra közegében hosszú időre szinte kizárólagosan a gyakorlati tevékenységgel való foglalkozásra ítéltetett, "istenítette" a gyakorlatot, hanem éppen fordítva abban, hogy végeredményben ellenállt ennek a csábításnak. Hiszen ha ez nem így lett volna, akkor a minden népet nivelláló, mindenkit tömeggé változtató gyakorlat, amelyből csak a tömeg fizikailag vagy intellektuálisan erősebb vezérei, élenjárói, avantgárdja válnak ki időlegesen, régen eltörölte volna azt a különbséget, amely a zsidó nép és más népek között van.

De tulajdonképpen nem is a zsidó nép érdemeiről kell beszélni, amely mint nép nem jobb és nem rosszab más olyan népeknél, amelyek kultúrájuk széthullása után eltűnnek a föld színéről, nem a más népekhez viszonyított életképességükről, hanem kultúrájuk érdemeiről, kultúrájuk szilárdságáról, amelyet mindenekelőtt annak ontologizmusában, a lét szempontjára — mint a gyakorlathoz képest transzcendens, azon túlmutató, természetén túli egyetemes elvre — irányítottágában kell látnunk. (A lét természetén túli, anyagon túli jellege mindenekelőtt a zsidó vallás azon alapvető tételében fejeződött ki, hogy az Isten a világot a *semmiből* teremtette. A létre mint mindennek az alfájára és omegájára, mindennek a sarokkövére vonatkozó nézet magyarázza ugyancsak a zsidó vallás szigorú monoteizmusát: a lét egységes és egyetlen, a zsidók Istene pedig a lét Istene.) Az ókori zsidó kultúra másik, az elsövel szorosan összefüggő sajátossága annak személyes jellege: a természetén, az anyagon túli léttel kommunikálni csak a természetén, anyagon túli szubjektum képes,

de mivel egyetlen emberi lény sem ilyen a maga emberi, azaz teremtett lényege szerint (vagyis senki sem tekinthető valamiféle kis istennek), "a kommunikáció" a hagyománynak mint a lét összemberi tapasztalatának közvetítése révén realizálódik, amelynek képviselőjét a létre nyitott, egzisztáló alany vállalja.

Semmi kétség, hogy az ókori zsidó kultúra kezdetben, a bibliai időkben hajlandóságot mutatott arra, hogy lebecsülje a személytelen anyag, a gyakorlat hatalmát, vagy fordítva, túlbecsülje a személyes kultúra hatékonyságát. Amikor a civilizálódás folyamatában megtapasztalhatóvá vált, hogy a gyakorlat rabsága és a kultúráképviselő szabadsága között nem mindig a kultúra lelke győzedelmeskedik a partikuláris lélek fölött, akkor a kultúra normái, az értelmes isteni parancsok személytelen törvényekké váltak. ("A törvény pedig bejött, hogy a bűn megnövekedjék" —mint Pál apostol mondja a mózesi törvények elszemélytelenedésének jelenségét tapasztalva.) Ezeknek a transzcendens, az egyetemes léttel való kapcsolatukat elvesztő törvényeknek a követése a kultúra művelését kényszerű gyakorlattá változtatta, melyben az ember a maga létre nyitottságát is elvesztette, a kultúrahordozás rabjává vált, tömegemberré degradálódott. Következésképp a zsidó kultúra magába zárkózott, megmerevedett, válságba került, amely válság a kultúra immanens formáinak pusztulásával és immanens létezésének megszakadásával végződött. Az egész földgolyón szérszóródott zsidó nép ezután meg volt fosztva annak lehetőségétől, hogy személyesen, mint valamiféle történelmi "valóságot", képviselje kultúráját, a történelmen kívülre került, és így a kultúra személyes képviselőjének elve a történelemben felfüggesztődött, távoli várakozások tárgyává vált. Tehát az a nyílt, a létre nyitott és személyes világkép, amelyet az Ószövetség *normaként* kezelt, objektíve megszűnt személyes lenni, megszakadt a lét és az egzisztencia közötti kommunikáció, Isten elfordította arcát választott népétől, az egzisztencia és a lét mint az emberi igazság teljessége között áthidalhatatlan szakadék támadt. Ezt a szakadékot kísérelte filozófiájában leküzdeni Philón, aki a gnoszticizmus jegyében az egzisztencia és a lét közötti közvetítőként a személyes hagyomány helyébe a személytelen, de isteni lételevet, a Logoszt ajánlotta. Philónnak azonban ennek érdekében meg kellett tagadnia a zsidó kultúra egyik alaptételét, azt a tételt, hogy az Isten a világot a semmiből teremtette. (Philón szerint a világ az örök anyagból teremtetett, bár Isten személyesen nem érintkezett az anyaggal.) Meg kell jegyeznünk, a zsidó vallás azzal a ténnyel, hogy a zsidóság számára megszakadt az isteni kinyilatkoztatás folyamata, hogy a zsidó népnek nincsen módja saját kultúráját mint történelmi valóságot képviselni, sosem tudott megbékélni, mindig siratta a Templomot, és ily módon kifejezte a világról alkotott nyílt és személyes fölfogás igényét.

Mint tudjuk, a megújított személyes elvre épülő, a Krisztus személyére hivatkozó, az Istememberség tanítására támaszkodó és ezáltal a zsidó kultúrát sújtó csapás elkerülésének lehetőségében bízó keresztény kultúra mintegy kétezer éves fennállása után a 19. században ugyancsak válságba került, az újkorban megformálódó európai nemzeti kultúrák külön-külön hasonló helyzetbe kerültek, mint az antik zsidó kultúra, vagyis a kultúraépítés itt is öncélú gyakorlattá vált. Ez abban nyil-

vánult meg, hogy az európai keresztény kultúrák mindegyike az isteni igazság képviselőjének rá jellemző módját föltétlennek, önmagában elegendőnek kezdte tartani, ami elkerülhetetlenül a kultúra bálványozásához, a nemzeti kultúrának az egyetemes kultúrából való kiszakadásához, a kultúráról alkotott immanens elképzelésekhez, a kultúrának intézményeivel, bürokratikus formáival való azonosításához vezetett.

Ebből a helyzetből a 19. század végének és a huszadik század elejének gondolkodása nem azt a következtetést vonta le, hogy a kultúráknak ki kell nyílniuk egymásra, hanem azt, hogy az egyetemesség érdekében meg kell tagadni minden nemzeti hagyományt, mintegy az egzisztenciának rá kell bíznia magát a transzcendens egyetemes létre, a történelemre, amelyet ezután természetesen senki sem személyesen, hanem személytelenül, mintegy a lét médiumává válva, fog képviselni. A világgép nyílttá vált, helyesebben megszűnt a világgépnek az egyes kultúrák határai által való korlátozása, de egyben személytelenné is vált, s így a philóni megoldás ismét, most már a keresztény kultúrán belül is, elsőrangú érvényre tett szert.

A lét közvetítőjének, médiumának státusa bizonyos elhivatottságot jelentett, de ez az elhivatottság, lévén személytelen, valamiféle alvajáró, fatalisztikus jelleget kapott. A létközvetítésre hivatott ember magát furcsa módon valamiféle eszköznek, tárgynak érezte még akkor is, ha egyenesen az isteni Logoszra bízta magát. A lét médiumának státusát vállalva, az egyén megkísérelte ezt a státust, amint az a huszadik századi absztrakt művészetben olyan szembetűnően megmutatkozott, elválasztani az immanens *gyakorlati-tárgyi* státustól, vagyis a tárgyat a tárgyi valóságtól megszabadítani, és azt tiszta formaként, tiszta színként tiszta mozgásként vagy tiszta energiaként ábrázolni, ily módon érzékeltetni a gyakorlat formátlansága és az intellektus absztrakt, a tárgyszerűséget szándékosan mellőző formaalkotó kedve közötti abszolút különbséget. Az egyén, az individuum ily módon mintegy személytelen kommunikációba lépett a léttel, az úgynevezett a világintellektussal, de miközben askétikusan elkülönítette magát a gyakorlattól, e kommunikációt egyetemessé tenni nem tudta. Az egyetemesség-elv jegyében másodlagosan, groteszk utalások formájában mégis vállalni kellett a tárgyi státus kettősségét: a létmédium-szerep "szabad" választása mellett a gyakorlat kényszerű rabságát. A groteszk, mint közismert, a huszadik században szinte a művészet egyetlen hiteles formájává vált.

Végeredményben azt lehet mondani, hogy a nyílt és személytelen világgép fényében a létigazság történelmi föltárulása olyan transzcendens "gyakorlatnak" mutatkozik, amelybe az immanens gyakorlat médiumává vált individuum igazában nem tud bekapcsolódni. A létről, az igazságról legfeljebb csak mint "keresztülhúzott" (az individuum előtt föl nem táruul, vele kommunikációba nem lépő) létről tud beszélni, mint ahogy azt Heidegger teszi, vagy pedig csak hallgat róla, mint Wittgenstein, aki csak a létről, a lét érdekében hallgatva, képes megtapasztalni annak érvényét. Mindez azt jelenti, hogy a huszadik századi ember — aki nyitott a létre, aki egzisztáló lény — amikor elfordul a hagyománytól, nem a létet, hanem annak hiányát éli át, és csak az immanens gyakorlat kíméletlen nyomása jelenti számára azt a tapasztalatot, amelyet valóban a *sajátjának* mondhat. Ezért teljesen reálisnak

mutatkozik az az eljárás, hogy az individuum lemond a maga létre nyitottságáról, a maga egzisztenciájáról, hogy a transzcendens létről úgy kezd gondolkodni, mint a képzelet teremtetőjéről, és ezt az eltévelyedést nem is lehet kivédeni abban a groteszk kettős helyzetben, amelybe a lét médiumának státusát hivatásszerűen vállaló, de ugyanakkor a hivatásának való meg nem felelést elismerő szellemi ember kerül. (Akár azért van ez így, mert amikor elkülöníti magát a természeti létezésről, a gyakorlattól, a gnosztikus tanok jegyében olyan megoldást ajánl, amely csak a beavatottak szűk hermetikus köre számára elfogadható, és ezáltal megsérti az egyetemesség elvét, akár azért, mert amikor a gyakorlattal érintkezik, maga válik annak médiumává.)

A huszadik századi tömegember a létre nyitott, de a hagyományt elutasító individuumnak, ezen kor szellemi emberének az *árnyjelensége*. Ráadásul meg kell jegyeznünk, hogy míg a zárt, az egyetlen kultúrába zárt és személyes világkép érvénye idején a tömegember jelensége igazában csak egy hosszú termékeny kulturális fejlődés utolsó szakaszában jelentkezett, a huszadik században a tömegember rögvést a történelem porondjára lépett, abban a pillanatban, mihelyt a világ személytelenségét *normális* állapotnak kezdték tekinteni. Az egzisztáló alany és a tömegember szimultán jelenségek, úgy viszonyulnak egymáshoz, mint a testhez az árnyéka, és ahogy a test nem létezhet árnyék nélkül, úgy árnyék sincs test nélkül. És mégis, amennyiben az emberi problémák nyilvánvalóan korlátozott, szűk látásmódja nem hívhat életre, nem inspirálhat egyetlen jelentős szellemi teljesítményt sem, amennyiben a test veti az árnyékot, és nem az árnyékból képződik meg a test, a tömegembernek a történelmi arénába lépését, azt a szerepet, amelyet világlátása kezd betölteni, az emberi történelemben, a kultúrtörténetben azon látásmód következményének kell tekinteni, amely századunknak a létre nyitott, de a kultúra személyes képviselőjétől elforduló szellemi emberét jellemzi. Az a széles körben elterjedt nézet, amely a tömegemberben a nyílt, személytelen világkép manapság jól érezhető válságának *okát* látja, lényegében ezen világkép konzerválását szolgálja.

Úgy gondoljuk, hogy Freud nem véletlenül volt pszichiáter, hiszen a tömegember-mentalitás, amely annyira érdemtelenül nagy helyet kapott századunk szellemi életében, kétségtelenül eltérés a normától, az emberi szellem beteges állapota. És ha Freud, betegeit ápolva, megelégedett volna azzal, hogy figyelmüket az irigységnek és a hatalomvágynak az emberi gondolkodásban való eluralkodására irányítja, hogy megmutatja, mennyire meghatározza az emberi gondolkodást és magatartást a fiaknak apjuk és lányoknak anyjuk iránti "szexuális" irigysége, illetve a fiaknak anyjuk és a lányoknak apjuk iránti "szexuális" birtoklási vágya (ami egyben azt jelenti, hogy korunkban a szeretet és a szerelem gyakorlattá vált, amelyek a kultúra világában éppen arra lennének hivatottak, hogy megóvják az emberek és nemek közötti viszonyokat az emberi jelenséget elszemélytelenítő gyakorlattól), akkor Freudnak tökéletesen igaza lett volna, és semmiféle eltévelyedésről az ő részéről nem lehetne beszélni. Freud tévedése ott kezdődik, amikor a beteges, abnormális jelenséget egészségesnek kezdi mutatni, helyesebben azt megkísérli,

"megnemesítve" a durva állati ösztönöket, a személytelen fizikai szférából minden további nélkül a személytelen intellektuális szférába átemelni, vagyis amikor a civilizált, de teljességgel "természeti" tömegember ideológusának és apologétájának szerepében lép föl.

Freud eltévelyedése a huszadik század végén, amikor az a veszély fenyeget, hogy a tömegember-mentalitás totálissá válik, különösen szimptomatikusnak, különösen tanulságosnak tűnik, Freudot tanulmányozni kell, Freudot érdemes tanulmányozni, amennyiben Freud, nem sejtve, hogy mit tesz, tökéletesen pontosan, tökéletesen adekvátan rajzolta meg korának kórképét, lehetőséget adott arra, hogy a kor betegségének és az ő eltévelyedésének az eszmetörténeti, kultúrtörténeti okairól beszélhessünk. Ha a mi megállapításaink helyesek, ha a kor betegsége és Freud eltévelyedése valóban annak a következménye, hogy amikor századunk elején mintegy történelmi szükségszerűségként a világgép nyílttá vált, akkor egyben nemkívánatos módon a személyességet elvesztette, könnyen belátható, hogy ennek a világnak a személyességet vissza kellene nyernie, és talán annak már itt is van az ideje.