

Affektív és figurális sematizmus Jung pszichológiájában Az archetípus fogalmának fenomenológiai olvasata

Horváth Lajos

Analitikus pszichológia és fenomenológia?

A fenomenológia és az analitikus pszichológia első látásra teljesen független, sőt szembenálló diskurzusoknak tűnnek, de mivel a határmunkálatok korát éljük, összehasonlítható munkák sorát találhatjuk e témában is.¹ Roger Brooke a fenomenológiai hermeneutika szempontjából interpretálta újra Jung psziché koncepcióját.² Brooke munkáját vezérfonalként használva megpróbálom megmutatni, hogy Husserl fenomenológiai és Jung archetipikus szemléletének összevetése is tovább gazdagíthatja a fenomenológia és a pszichológia közötti dialógusokat. Robert Romanyshyn egészen odáig merészkedik, hogy a pszichoterápia bizonyos aspektusait (a gesztusok, a test, és az affekciók szerepét) Merleau-Ponty kései ontológiájának segítségével közelíti meg, továbbá kapcsolatot feltételez a kollektív tudattalan archetípusai és a testi tapasztalat megnyilvánulásai között is.³ Merleau-Pontyval szemben Husserl recepciója kevésbé hangsúlyos az analitikus pszichológiában, így ebben a tanulmányban megpróbálom kiaknázni a husserli metaforák jelentőségét is. Mivel az analitikus pszichológia és a fenomenológiai program két szinte egymást kizáró diskurzus, ezért meg sem kísérek szintézis-modelleket alkotni. Ugyanakkor, a kortárs fenomenológiában domináns úgy-

Jung és a fenomenológiai hermeneutika kapcsán az eddigi legátfogóbb munkát Roger Brooke készítette el. James Hillman és Stanton Marlan munkái pedig kiváló példák arra, hogy a posztanalitikus pszichológia és a posztmodern filozófiák között milyen termékeny dialógus alakulhat ki. Christopher Hauke és Paul Kugler nevei szintén említésre érdemesek és a példákat még tovább sorolhatnánk. Brooke 2009; Hauke 2000; Marlan 2005.

² Brooke megpróbálja fenomenológiai szempontból értelmezni a kései Jung misztikusnak tűnő „objektív psziché” koncepcióját. Brooke szerint, amikor Jung a szubjektum objektum határának elmosódásáról beszél, akkor nem misztikus tapasztalatról van szó, hanem inkább Heideggerhez hasonlóan „a Lét átélését” valósította meg. Az átélés ebben az értelemben a költészet és a mitikus látásmód aktivitását jelenti. Egyfajta – talán a költőkre és a művészekre általában jellemző – csendes, receptív állapotról lehet szó, így Jung Heideggerhez hasonlóan szintén a „Lét pásztora”. Heidegger és Jung munkáiban közös pont, hogy elvárások, hangoltságok, fantáziák hálóján keresztül léphetünk kapcsolatba a világgal. Brooke 2009.

³ Romanyshyn 2011.

nevezett *sematizmus probléma*⁴ talán egy olyan átfogó keretként funkcionálhat, amely alapot nyújthat a fenomenológia és az analitikus pszichológia összeméréséhez. Míg a fenomenológia kiindulópontja a tudatos szemlélet, addig az analitikus pszichológia a személyes és a kollektív tudattalan szerepét vizsgálja az álmokban, fantáziákban, és a patológiás tünetekben. Ezt a diabolikus ellentétet figyelembe véve a *fantázia* sematizáló szerepe talán mégis közös kapcsolódási pontként funkcionálhat, hiszen összefüggésbe hozható a sematizmus problémájával. Ullmann Tamás tanulmányában (2012) a mellett érvel, hogy a fantázia a korábbi észleleteknek köszönhető *típuszó* mozzanatokat mobilizálja, és ezért nagyon jelentős szerepet játszik az észlelt tárgyak felismerésében is.

A Jung és Husserl közötti kapcsolatok kutatása közben azonnal három szembeötlő koncepcióval különbséggel találkozunk: (1) *A fenomenológia elutasítja a pszichoanalízis tudattalan koncepcióit*. A *Válság* könyvhöz írt mellékletben Eugen Fink mitikus teóriának bélyegi a libidó mechanizmusát és a hajtóerők, ösztönök dinamikáját. Továbbá Fink szerint a pszichológia a természetes beállítódás naiv tudatfogalmából indul ki.⁵ (2) *A fenomenológia megalapozó tudomány a pszichológia számára*. A fenomenológia célja a pszichologizmus kritikája, mely ebben a kontextusban azt jelenti, hogy a naturalisztikus pszichológia objektivitása illuzórikus, tehát az érzéki jelenségeket nem jellemezhetjük úgy, mint az objektív dolgokat, mélyebb tudatelemzésekre van szükség.⁶ Husserl kritikája szerint a „tudatbeli differenciák végtelen gazdagsága” egybefolyik a pszichológiában, ezért rendszeres fenomenológiai vizsgálódásra van szükség, de a tudat elemzése nem végezhető el a pszichofizika és egyéb kísérleti tudományok paradigmájában.⁷ Ennek eredményeképpen a fenomenológia végül elvezethet a „lélektan elvi átalakításához is”.⁸ (3) *A fenomenológia kiindulópontja elsősorban az észlelés, az analitikus pszichológia pedig a fantázia különféle alakzataira fókuszál*. Ez utóbbi ellentét azonban árnyalható, hiszen a fenomenológiai beállítódásban a tudatos figyelem

⁴ A sematizmus elsősorban filozófiai probléma. Kant esetében *sémák*, Husserl filozófiájában *típusok*, Merleau-Ponty-nál pedig a *test* médiuma azok, amelyek tapasztalataink láthatatlan előrajzolatát alkotják. De pszichológiai értelemben beszélhetünk „érzelmi sematizácóról” is, a komplexusok, tárgykapcsolati problémák egyaránt befolyásolhatják látásmódunkat és hangulati életünket. Ullmann Tamás megfogalmazásával élve a terápiás kezelés a „tudattalan érzelmi sematizációk” feltárását és újrasematizálását jelenti, mely egyben a megismerés működéséről is információt nyújthat. „A sematizációk feltárásának fenomenológiája bizonyos értelemben a kognitív tapasztalati élet »pszichoanalíziseként« fogható fel.” Ullmann 2010, 297. (245. lábjegyzet).

⁵ Eugen Fink szerint a pszichológiát hallgatólagosan egy „naiv-dogmatikus, implicit tudatelmélet” vezeti, mert elmerült a tudatállapotok (alvás, ébrenlét) és az ösztönök közvetlennek látszó tapasztalataiban. Husserl 1998, 198-199.

⁶ Husserl 1972, 133.

⁷ Husserl 1972. 134.

⁸ Husserl 2000. 161.

előtt megjelenő *fenomén*⁹ származhat az észlelés vagy a fantázia intencionális akusából is. Husserl szerint az elképzelt szín ugyan nem itt és most „megjelenő”, hanem „megjelenített”, de ettől eltekintve szemléleti önadottsággal állunk szemben.¹⁰ Egy fantáziatermék nem olyan élénk és eleven, mint az érzéki tapasztalat, de ennek ellenére még az áramló tudatélet fenoménjének tekinthetjük.¹¹ A fantázia relevanciája a kortárs fenomenológiában érezteti hatását leginkább. Dieter Lohmar szerint az ún. *gyenge fantázia* egy betöltetlen, üres érzéki mezőt nyit meg az észlelés során, mely nem a hallucinációval rokon, hanem inkább az észlelés alapvető konstitúciós szintje. (Gyakorlati példákkal élve, ha azt látom, hogy valaki citromba harap előttem, akkor szinte érzem a savanyú ízt a számban, ha valaki felhív telefonon, magam elé képzelhetem az arcát vagy az egész alakját gesztusaival egyetemben stb.).¹² Ullmann Tamás Lohmar nyomdokain haladva a következő megállapításokra jut: (1) a fantázia nem csupán az észlelés csökevényes módusza, nem az észlelés árnyéka; (2) a fantázia egy önálló széféra, jelentős szerepe van a tárgyfelismerésben; (3) a fantázia fenomenológiai szempontból egyfajta „önkéntelen sematizmusnak” tekinthető.¹³ Lohmar elkülöníti a fent említett *gyenge fantáziát az erős fantáziától*. Az erős fantázia nagyon eleven lehet, irányított, akaratlagos komponenssel rendelkezik és könnyebben összemérhető az észleléssel a gyenge fantáziával szemben. Ullmann egyszerűen *imaginációnak* nevezi ezt a fajta fantáziát, mely szinte konkrét tárgyakat jelenít meg a képekhez hasonlóan. A gyenge fantázia vagy – Ullmann kifejezésével élve – a *fantázia* már árnyyszerű, illékony, érzéki-leg elhomályosult elemekből áll, melyeket felülír az észlelés elevensége, de háttér-

⁹ A *fenomén*, vagy *immanens tárgyi értelem* a fenomenológiai vizsgálódások kiindulópontja. A fenomenológus nem külső *objektív* tárgyakat szemlél, de nem is az elme belső *reprezentációit* vizsgálja. A husserli fenomenológia egy beállítódás váltásra invitál, melyben felfüggesztjük a külvilág létére vagy nem létére irányuló kérdéseket, továbbá a természettudományos ontológiai elkötelezettségektől is eltekintünk. A tudat tárgyra irányulása mindig *intencionális* viszony és nem leképezés. A tudat nem belső tér, amely internalizálja a külső dolgokat, hanem a tudat mindig tárgyra irányul és minden egyes észlelt tárgyi értelem (fenomén) a tudat és tárgy közötti interaktív viszony eredménye. A fenomenológus vizsgálódásait így az ún. *tudati immanenciában* végzi, minden egyes, az előttem elterülő fenomenális mezőben, megjelenő *fenomén* a létezés és a látszat alakzatait veheti fel. A tudati immanencia az intencionalitás dinamikus működésére utal: a félhomályos szobában látni vélem a távirányítót, de amint felkapcsolom a lámpát rájövök, hogy egy zseblámpát néztem távirányítónak. Husserl 1972, 131, 233., Husserl 2000, 55. Míg a tudomány – az empirikus pszichológiát is beleértve – csak az objektív, tárgyi pólust kutatja a megismerés folyamatában, a fenomenológia elsődleges kiindulópontja maga a tudat, illetve a tudat által végzett *tárgykonstitúció*. Husserl, 1998, 221.

¹⁰ Husserl 1972, 96.

¹¹ „Az adottság bizonyos módusza mutatkozik meg tehát a fantázia-szemléletekben, és azokban az evidens ítéletekben, amelyeket a fantázia-szemléletek alapoznak meg.” Husserl 1972, 98.

¹² Lohmar 2008, 56-70.

¹³ Ullmann 2012, 125-149.

folyamatként végigkíséri mindennapjainkat az ábrándozás pillanataiban. A fantázia viszont még sem anomális megnyilvánulása a tudatnak, hanem *affektív erő*, érzelmi töltet is jellemzi. A tudat háta mögött dolgozó affektivitás nyilvánulhat meg a homályos, megfoghatatlan ábrándozásokban.¹⁴ Az affekció és a fantázia, vagy a fantázia és az észlelés viszonya fenomenológiai és pszichológiai szempontból egyaránt érdekfeszítő témák.

Jung és a fenomenológia?

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy Jung munkáiban megmutassam a fenomenológiai szemlélet csiráit. Jung nem reflektál a fenomenológiai mozgalomra, vagy konkrétan Husserlre, de a pszichés jelenségek feltérképezése során mégis gyakran hangsúlyozza, hogy fenomenológiai módon járt el. A husserli fenomenológia kritikájának célpontja az újkori reprezentáció elmélet, melynek értelmében az elme ideái leképezik a külvilág objektumait. A korrespondencia helyett a fenomenológiai öneszmélésben *korrelációs téziszről* beszélhetünk. Mit jelent ez? Az intencionális viszonyban megjelenő fenomének mögött nincs egy újabb magánvaló dolog, mely „beküldené a tudatba reprezentánsát”.¹⁵ A fenomenológiai szemléletben fenoménről fenoménre haladunk: „A tiszta fenomének között mozgunk. De miért mondom azt, hogy területén: inkább a fenomének örök *héralkeitoszi folyásáról* kell beszélni. Miféle kijelentésekkel élhetek itt? Csupán szemlélve mondhatom: ez itt! Ez van, kétségtelenül.”¹⁶ Az áramló élmények értelme, önazonossága azonban nem kívülről hatol a tudatba, hanem éppen a tudat az, ami *felfogható tapasztalattá* sematizálja az élmények folyamát.¹⁷ A lét-tételezés felfüggesztésének (*epokhé*) célja, megszabadulni a mindennapokban habituálódott szemlélettől, valamint eltávolodni a tudományos ontológiától és éber tudatos figyelemmel tekinteni a sematizmus háttérfolyamataiba.¹⁸

Jung, miután Husserlhez hasonlóan megállapítja a tudományos ontológia indirekt és *levezetett* voltát, a következőképpen érvel: „Egyedül a pszichikus létmód a valóságos, ami magába foglal mindenféle pszichikus sajátosságot, még a »valótlan« ideákat és gondolatokat is, amelyek nem referálnak semmiféle »külsőre«.”¹⁹ Jung

¹⁴ Ullmann 2012, 137.

¹⁵ Husserl 1972, 40.

¹⁶ Husserl 1972, 75-76.

¹⁷ Husserl fenomenológiájának alap gondolata a *tudati szintézis* mechanizmusa: „A tudat tárgyának az áramló élmények során megvalósuló önazonossága nem kívülről hatol a tudatba, hanem eleve a tudatban van benne mint értelem, ami a tudati szintézis intencionális teljesítménye.” Husserl 1972, 55.

¹⁸ Husserl 2000, 29. Husserl 1998, 105.

¹⁹ Jung 1960a, 384.

psziché fogalma magában foglalja a személyes és a kollektív tudattalant is – számos strukturális összetevővel egyetemben –, ugyanakkor nyilvánvaló, hogy ő is az átélt, közvetlen élményre fókuszál. Jung az *A psziché struktúrája* című írásában egyértelműen kijelenti, hogy a psziché a közvetlenül adott *jelenség*, és a psziché alapvetően *képekből* áll. Továbbá azt állítja, hogy a tudattartalmak érvényessége önadottságukban áll: „Csak egyetlen kérdés nyom a latban: valamely tudattartalom adott-e vagy sem? Ha adott, úgy ez a körülmény önmagában véve érvényre juttatja.”²⁰ Talán Jung és Husserl valószínűleg egyetértett volna abban, hogy egy *észlelt kocka* és egy *kentaur* álmokképe egyaránt *fenoméennek* és nem reprezentációnak tekinthető. Ettől a párhuzamtól eltekintve a tudat felépítésével kapcsolatban bizonyára vérre menő vita folyt volna közöttük. A Husserl-Jung analógiákat támogathatja a posztjungianus James Hillman véleménye, aki szerint a *fenomenológiai módszer* látenszen dolgozik Jung műveiben. Hillman szerint a freudi hatás és a természettudományos, biologizáló törekvés tagadhatatlan Jungnál, de a fenomenológiai törekvések sokkal relevánsabbak, írásai valamiféle „poetikus empirizmusnak” tekinthetők.²¹ Ha Husserl jelszava „vissza a dolgokhoz”, akkor Jung programja a „vissza a képekhez” kijelentéssel fémjelvezhető. A két mottóban pedig közös mozzanat, hogy az *eleven, átélt élmény* közvetlen megragadása és megfigyelése a cél. Ez az a fenomenológiai motiváció, amelyet Hillman kiemel a jungi korpuszból és az archetipikus pszichológia irányzatának vezérfonalává választja. Természetesen az archetipikus pszichológia a fenomenológiai szemléletet a tudattalan *képeinek* vizsgálatára használja, melyek mitikus, szimbolikus jelentéssel bírnak. Mivel a jungi korpusz korántsem konzisztens, ezért Hillmanhoz hasonlóan csak annyit állíthatunk, hogy bizonyos fenomenológiai tendenciákat emelhetünk ki Jung munkásságában.

Érdekes módon éppen az archetípusokkal kapcsolatban állítja Jung, hogy a psziché *szubsztanciájának* megállapítása helyett csak annyit mondhatunk: „így viselkedik a psziché.”²² Jung egyrészt hajlamos a kollektív tudattalanról mint egyfajta „virtuális rezervoárról” beszélni, amelyben a tudattalan archetípusai kincsekként rejtőznek.²³ Másrészt, a reprezentáció-elméletre emlékeztető beszédmód mellett Jung megmutatja *poetikus oldalát* is, amely a képzelőerő teremtő (fenomenológiai értelemben tárgykonstituáló) szerepét rehabilitálja egy olyan korban, amelyben a tudományos pszichológia szárba szökkenését éljük.²⁴ A következőkben arra keressük a választ, hogy vajon az *archetípus* koncepciójában találunk-e fenomenológiai szempontból releváns mozzanatokot?

²⁰ Jung 1999a, 69.

²¹ Hillman 1977.

²² Jung 2011h, 203.

²³ Jung 1977, 415.

²⁴ Shamdasani 2003, 132.

Az archetípus affektív és figurális sematizmusa

Az archetípusok körüli vita annyira szerteágazó az analitikus pszichológián belül és kívül, hogy meg sem kíséreltem kimerítő elemzésüket nyújtani. Anthony Stevens szerint Jung újdonsága abban rejlett, hogy elutasítja a filozófiából öröklött *tabula rasa* elme-koncepciót.²⁵ A legtöbb esetben Jungnál az archetípusok a fantázia, a gondolkodás és az észlelés *velünk született formaelveinek* tekinthetők.²⁶ A második csoportban pedig az *őskép, mitológiai motívum*, vagy egyszerűen a *kép* fogalmi referálnak az archetipikus mintákra. E képek a kollektív tudattalamból származnak, autoktón módon keletkeznek a psziché ősrégi altalajából.²⁷ Az ősképeket azonban felváltják az „élő hajlamok”, a „formaadás elvei”, „az ösztön formái”, „a fajspecifikus adottság” fogalmi stb.²⁸ A fentiek alapján az archetípusok legalább három definícióját különböztethetjük meg: (1) *archetípus*, mint a formaadás elve (kanti értelemben vett séma vagy szabály); (2) *archetipikus kép*, a tudatossá vált produktum; (3) *fajspecifikus minták*, viselkedési minták és a tudatos felfogás formái. Ez utóbbi megfogalmazás a biológiai megalapozás eredménye, mely összefonódik a kanti örökséggel.²⁹

Az archetípusok bonyodalmai kapcsán Jung *A gyermek archetípusának pszichológiájához* című tanulmányában ad egy releváns támpontot. Ez az elemzés fenomenológiai szempontokat tükröz, hiszen a tudattalan szimbólumok változatosságára, áramlására hívja fel az olvasó figyelmét. A gyermekmotívum *korlátlanul helyettesíthető képek sorozatából áll*: megjelenítheti drágakő, gyöngy, virág, edény, aranytojás, aranygolyó, négyesség. Sőt, a tudattalan fantáziaaktivitás vizsgálata azt mutatja, hogy a gyermekmotívum *kifejlődhet* krokodilból, sárkányból, kígyókból, majmokból, de megjelenhet virágkehelyben, egy mandala középpontjában stb.³⁰ A képek koszorúja által körbevett ún. *funkcionális jelentést* csak körbejárhatjuk (*circumambulatio*) az egyes megjelenések szemlélésével, de nincs rögzített referencia vagy jelentésmag.

²⁵ Stevens 2006.

²⁶ Jung 2011b, 52.

²⁷ „Még az álmok is igen nagy mértékben kollektív anyagból készülnek, ugyanúgy, mint ahogy különböző népek mitológiájában és flórlórájában is vannak bizonyos motívumok, amelyek csaknem azonos formában ismétlődnek. E motívumokat *archetípusoknak* neveztem el, és ez alatt olyan kollektív természetű formákat vagy képeket értek, amelyek hozzátétőleg az egész földön előfordulnak a mítoszok alkotórészeiként, s egyidejűleg tudattalan eredetű, őshonos egyéni termékeként.” Jung 2005, 65.

²⁸ Jung 2011f, 149-178.

²⁹ John R. Haule hat definíciót sorol fel az archetípusok kapcsán: (1) archetípus, mint formaadó principium; (2) velünk született képek; (3) az ösztön teleologikus komponense; (4) a psziché dinamikus és strukturális komponensei; (4) az élmény kvalitása; (5) archetípus mint komplexus. Haule 1999, 257.

³⁰ Jung 2011f, 157-159.

Az archetípus újabb jelentős sajátossága, hogy a tudattalan mélyének látogatói mindig különös *érzelmi töltést* hordoznak, az archetipikus képek elbűvölhetik, vagy rettegéssel tölthetik el az élményt átélő alanyt. Ha beszélhetünk funkcionális jelentésről egyáltalán, akkor az az archetipikus víziót vagy álmot *átélő alanytól van*, hiszen Jung szerint az archetípus rendkívüli sajátossága, hogy pozitív eufóriát vagy negatív megrázkódtatást kelthet – *numinózus* hatással rendelkezik. Az interpretációban már mindig felmerül az intellektualizáció veszélye; az „élő ideák” fogalmakká és felcserélhető képek sorává redukálódhatnak, az ismeretlen őslátomás pusztá jellé transzformálódik és elveszíti érzelmi-numinózus hatóerejét.³¹ Ha fenomenológiai perspektívából interpretáljuk Jung törekvését, akkor nem csupán arról van szó, hogy a fantáziák tipikus elemei után kutat, hanem az archetipikus kategorizáció célja inkább információt szerezni az affektív komponensekről. Az érzelem és az affektív élet önmagában véve megragadhatatlan a tudat számára, így a tudat csak a fantázi-formák tipizálása révén integrálhatja a tudatidegen affektusokat.

Az 1. ábrán látható mandala szimbólum amplifikációja közben nem a kollektív tudattalan létének bizonyítása a cél, hanem inkább a keresztény és keleti szimbólumokat elemzi Jung, és megállapítja, hogy a beteg szándékosan fordul a keleti szimbólumok segítségéhez.³² Természetesen Jung szerint az archetipikus szimbólumok a kollektív tudattalan „filogenetikai mélyrétegének” produktumai, de ez a 19. századi organikus memória elméletekkel rokonítható koncepció nem gátolja abban, hogy a kulturális sematizmus jelentőségét is felismerje.³³ A fantáziatermékek vizsgálata több komponensre bontható. A tudatidegen affekciókat a fantázia integrálja a tudatba, de ez a tipizálás teljesen összefonódik a kulturális sematizmus vonásaival. Egy álmaiban felbukkanó szörnyalak idegennek és rémszítőnek tűnik, de ha felébredek már analízissel kibonthatom, hogy vajon milyen traumatikus élmények sűrítéseként jöhetett létre a szörnyű kiméra, vagy éppen elgondolkozhatok rajta,



1. ábra: Jung 2011/9. kép

³¹ „A világon minden test kémiai szempontból azonos, de az élő individuumok sohasem. Való igaz, hogy az archetipikus formák egy bizonyos mértékben felcserélhetőek, de numinozitásuk tény és az is marad. A numinozitás az archetipikus esemény *értékét* reprezentálja.” Jung 1977, 260.

³² Jung 2011k, 325.

³³ Jung 2011j, 277.; Shandasani 2003, 189-191.

hogy milyen mitológiai alakokhoz hasonlított. De az álom átélésének pillanatában a kulturális sematizmus (az időhöz és a tudatos egóhoz hasonlóan) homályba burkolódik, az álom fenomenológiája *önálló szférának* tűnik az átélés reflektálatlan folyamában; így az alakok és szimbólumok *autoktón* természetere korrelál azok tudatidegen természetével. Jung szerint minél idegenebbek a felbukkanó tartalmak a tudat számára, annál nagyobb a valószínűsége, hogy archetipikus képekről és úgynevezett „nagy álmokról” van szó.

Jung azonban egyértelműen letér a sematizmus fenomenológiai vizsgálatának újtjáról, a tudattalan tartalmak *autonómiáját* próbálja bizonyítani tudományos szigorral. Shamdasani történeti elemzései szerint ezek a próbálkozások sohasem érték el végső céljukat.³⁴ Jung vehemensen érvel a mellett, hogy a betegek fantáziatermékei bizonyos esetekben kizárható a kriptomnézia.³⁵ A bizonyítási kísérlet helyett fenomenológiai szempontból megállapíthatjuk, hogy a személyes fantáziaaktivitás és a kulturális sematizmus hatása kibogozhatatlanul összefonódik. Ugyanakkor, ha az álmot önálló szférának tekinthetjük, akkor egy olyan tudattalan dimenzióval állunk szemben, amelyben a sematizmus erővonalai csak utólagos, tudatos vizsgálattal deríthetők fel.³⁶

Richard Askay és Jensen Farquhar szerint *az affekció archeológiája* közös cél Husserl és Freud munkásságában, mivel Jung freudi alapokra építkeznek ezért ez az analógia rá is kiterjeszthető.³⁷ Ullmann Tamás elemzése megmutatja, hogy amikor Husserl az úgynevezett a passzív szintézis mélyrétegeinek problémáját feszegeti, bevezeti a tudattalan fogalmát.³⁸ Bár Husserl komoly jelentőséget tulajdonít az

³⁴ Shamdasani Stewart Lincoln antropológiai kutatásaira hivatkozik, melyek szerint minden szimbólum kultúrspecifikus, a kultúra hanyatlása közben eltűnnek a víziók is, nincs értelme faji emlékezetéről beszélni. Jung ezzel szemben a „közvetlen tapasztalat” jelentősége mellett argumentál, véleménye szerint nem érti meg az archetipikus víziók lényegét az, aki nem élte át, aki pedig átéli annak rögtön evidenssé válik az egész archetípus koncepció. (Shamdasani 2003, 159.) További szakmai probléma Jung esetében, hogy nem szolgál elég részletes esettanulmányokkal, részletesebb álomanalíziseket szemináriumokon végez, de ezeket is inkább csak pedagógiai céllal. (Shamdasani 2003, 153.)

³⁵ A kriptomnézia (rejtett, eltemetett emlék) esetén a beteg saját alkotásának tekintheti mások munkájának részleteit.

³⁶ Sőt fenomenológiai szempontból semlegesek lehetünk az álom ontológiai értelmezéseivel szemben. Zárójelezzük az álomelméleteket, nem foglalkozunk azzal, hogy az álomvilág vajon pusztán vágtyeljesítés eredménye, archetipikus minták káprázata, vagy esetleg maga a sámáni szellemvilág.

³⁷ Askay és Farquhar 2006.

³⁸ A husserli tudattalan koncepció azonban teljesen különböző a mélypszichológiai tudattalantól. Husserl az érzéki mező tudatos figyelemtől távol eső, még kiforrott alakzatnak sem tekinthető komponenseit szerette volna megpillantani. A tudattól távol eső érzéki anyag (öshülé) nem tagolatlan káosz, hanem a kedélyállapotok, érzéki benyomások, és testi kinesztetikus tapasztalatok kezdeményei jelennek meg ebben az „éztelen áramlásban”. Ullmann 2010, 242., 263-264.

érzelmi és ösztönszférának, de vizsgálódásaiban mégis alulreprezentáltak ezek a területek. Ugyanakkor az affektív erő, mely a tudatos figyelmet odafordítja a jelenségekre, elválaszthatatlan az érzelmi és ösztönszférától.³⁹ Fenomenológiai tudattalan kapcsán természetesen nem a pszichológiai tudattalanra gondolhatunk, hanem inkább az érzéki szféra passzív (a tudatot megelőző) tagolására.

Husserlivel szemben Jung elsődleges célja az *affektív sematizáció* feltárása, a láthatatlan affektív impulzusok láthatóvá tétele. Az archetipikus kép és az affektus szinergikus kapcsolatot létesít egymással. Jung szerint a megnyilvánult kép magában hordoz egy affektust (egy kiaknázható pszichés energiát), de az affektus tisztázása, gazdagítása egy olyan esztétikai látásmódba torkollhat, amely figyelmen kívül hagyja az archetípus igazi üzenetét.⁴⁰ Jung a mitológiai párhuzamok és a szabad asszociáció módszerei mellett bevezeti az *aktív imagináció* gyakorlatát a fantáziaképek tisztításának érdekében. Az aktív imagináció korántsem veszélymentes tevékenység, ugyanakkor fenomenológiai szempontból is rendkívül érdekfeszítő. Az éber tudatos figyelem megtartásáról van szó, a cél a tudatküszöb alatt spontán módon felbukkanó fantáziaformák megfigyelése és művészi kifejezése. Itt azonban nem beszélhetünk általános módszerről, az imagináció skálája széles változatosságot mutathat az ábrázolás – a fent említett *fantázia* – és a konkrétabb *imagináció* között. Fenomenológiai szempontból talán úgy is leírható a folyamat, hogy a tudatos figyelem fokozatosan kiterjed a *gyenge fantázia* megnyilvánulásaira. Ez persze korántsem egyszerű folyamat, hiszen többnyire már rég belefeledkezünk a fantáziálásba, mire észrevesszük annak tünékeny és árnyszerű érzéki alakzatait. Az aktív imaginációban a gyenge fantázia viszont az *erős fantázia* státuszát is magára öltheti. Ami korábban árnyszerű vizuális, hallási, esetleg tapintási érzetként jelent meg, az szélsőséges esetben akár egy élénk vízióvá is alakulhat. Jung három tévutatót sorol fel, melyeket a terápiában állandóan figyelembe kell venni: (1) a felbukkant fantáziaanyagon végzett szabad asszociáció eltérít az affektív lényegtől, az egész folyamat hatástalanná válik; (2) az alanyt magával ragadja a fantáziatevékenység, de nem integrálja jelentésüket személyiségébe; (2) a tudatos ego integrálását veszélyeztetik a feltörő tudattalan anyagok, fenn állhat a pszichotikus összeomlás veszélye.⁴¹ Az egész folyamat célja az affektus tisztítás, a kiindulópont egy artikulálatlan vitális érzet is lehet, mely a fantázia szabad, játékos tipizáló aktivitásában a tudat számára integrálható tartalommal alakul.⁴² A pszichoterápiás gyakorlatban e technika lényege a tudattalan tartalom (autonóm komplexus) integrációja és az adaptációs problémák leküzdése.

³⁹ Ullmann 2010, 240.

⁴⁰ Jung 1960b.

⁴¹ Jung 1960c.

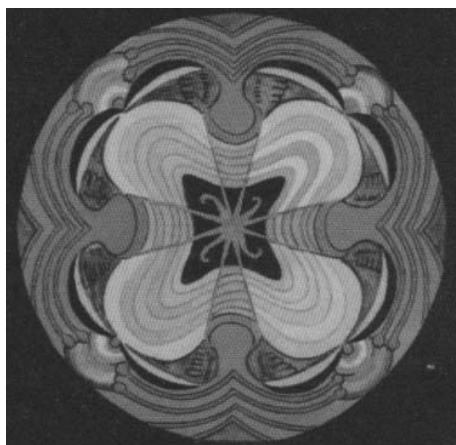
⁴² Jung 1960c, 82.

Felmerül a kérdés, hogyan tájékozódhatunk egyáltalán arról, hogy egy kép kialakulása közben affektus transzformáció, affektív sematizmus zajlott? Ha teljesen nem is ragadhatjuk meg az őslátomás vagy az önmagában vett archetípus lényegét, de hatásaiból mégis visszakövetkeztethetünk bizonyos rejtett tartalmakra. A 2. ábrán Alex Grey „Gaia” című festményét láthatjuk, melyet a jelen kontextusban az *életfa*



2. ábra: Alex Grey: Gaia

és/vagy a *világfa* motívumaként szerepel, de bármilyen életfa kép megfelelő párhuzam lenne. Ezt a képet hasonlítsuk össze a 3. ábrán lévő mandalával.



3. ábra: Jung 2011/7. kép

A 3. ábrán Jung egyik páciensének mandaláját láthatjuk. A páciens a terápia előtti

éjszakán azt álmodta, hogy egy hatalmas fa nőtt a szobája közepén. Jung a páciens mandala rajzában *egy elfordított életfa szimbólumot fedez fel*. A mandala közepén stilizáltan megjelenő szvasztikakerék jobbra forog, a tudat tudattalan mélységekből való kiemelkedését szimbolizálja – egy fényes mandala emelkedik ki egy sötét (któnikus) háttérből. A fekete sávok egy fakéreg jelképei, védik a belső tartalmat a külső hatásoktól. A vörös foltok betüremkedése az *affekció* behatolását szimbolizálja a belső térbe; egyfajta kísérlet szemtanúi lehetünk, melynek célja az értelem és érzelem integrációjára. A vörös és kék színek kontrasztja szintén az érzés és a gondolkodás egyesülésének manifesztációja.⁴³ Pszichológiai szempontból ebben a szimbólumban két pszichés funkció egyesülését látjuk, fenomenológiai szempontból pedig az affektív és a figurális sematizáció kölcsönös kapcsolatával állunk szemben.

Miért lehet érdekesítő az affektus transzformáció fenomenológiája? Jung a fantáziaképek mögött húzódó sematizmust legalább olyan precizitással igyekezett feltérképezni, mint amennyire a fenomenológia igyekszik kimeríteni az észlelés gazdagságát. Az értelemkeresés önmozgásának felszínre hozását, a tudattalan sematizmusának megszóllatását kísérli meg Jung az efféle szemléleti/hermeneutikai bűvészmutatványokkal. A tudattalan *mitopoetikus alakzatai* túl változékonyak ahhoz, hogy egy észlelt fa vagy egy kocka (husserli példa) tárgyaihoz hasonlóan szemléljük őket. A fenti képek *szimbolikus* jelentésrétegekkel rendelkeznek, közvetlen referenciájukat soha nem állapíthatjuk meg Jung szerint, csupán körbe járhatjuk őket, egyik analógiát a másikra cserélhetjük a végtelenségig. Pszichológiai értelemben a tudatba betörő fantáziaképek megszóllatják az archetípusok anonimitását: az aktív imagináció víziója, az álom perszonalifikációi, vagy a terápiás dialógus mind lehetséges csatornák az elveszett jelentés felfedezéséhez. Fenomenológiai értelemben pedig azt láthatjuk, hogy Jung játszik a perspektívákkal és különböző horizontokba illeszti a felbukkanó fantáziákat: a fa motívumát felfedezi az álomban, a képzőművészetben, a mandalában stb. Ennek a módszernek az eredménye pedig egyfajta „többletvézés”, amely az észleleti tapasztalatra is jellemző. Ha egy tölgyfát látok, akkor az a testi pozícióimnak megfelelően mindig más aspektusból jelenik meg. A perspektívám változása és a látható profilok sorozata mindig elővételezi a következő időpillanatban betöltődő szemléleti formákat; az észlelésemet így egyfajta többletvézés (*Mehrmeinung*) és horizont-intencionalitás irányítja.⁴⁴ Természetesen túl erős analógia lenne összehasonlítani az észlelés fenomenológiáját a burjánzó fan-

⁴³ Jung 2011k, 324-328.

⁴⁴ Az észlelés aktuális és nem aktuális komponensei együtt szintetizálják a tárgy tudat azonosságpólusát, de a tudat működése az, ami horizontokat nyit az adott objektumra és lehetőség szerint elővételezett sémák alapján azonosítja a megjelenő fenomént. „Bármilyen tárgyi tudatban tehát jelen van az önmagán túllépő vélekedés, melyet ezért a tudat egyik lényegi mozzanatának kell tekintenünk. Így azt kell mondanunk, hogy az adott tudat valójában »többletvélekedés« tehát saját tartalmánál valami többnek a vélese.” Husserl 2000, 59.

táziaképek megfigyelésével. Ugyanakkor a tudat értelemadó sematizmusa mind az észlelés mind pedig a fantáziaaktivitás során megfigyelhető.

Véggövetkeztetések

Bár Jung nem volt a fenomenológiai módszer híve és nincs kidolgozott fenomenológiai programja, de az archetípus koncepciója talán érdekfeszítő lehet a fenomenológia sematizmus-kutatásai számára. Husserl és Jung között radikális módszertani különbségeket fedezhettünk fel, hiszen a fenomenológia a naturalisztikus pszichológiák megalapozó programjaként indult útnak. Husserl a tudat felől végzi vizsgálódásait és annak perifériáján fedezi fel az affektív sematizmus jelentőségét, Jungnál ezzel szemben éppen a tudattalan-affektív sematizmus a kulcskérdés, bár számára is elengedhetetlen kiindulópont a tudat. A kortárs fenomenológia a fantázia tipizáló funkcióira fekteti a hangsúlyt, mely összefügg az affektív és a kulturális sematizáció komplex kérdéseivel is. Jung példáin keresztül láthattuk, hogy az affektus-transzformáció pszichológiája talán kiegészítheti a kortárs fenomenológiai fantázia-elemzéseket.

IRODALOM

- ASHKAY, RICHARD–JENSEN FARQUHAR (2006). *Apprehending the Inaccessible. Freudian Psychoanalysis and Existential Phenomenology*. Northwestern University Press, Evanston, Illinois.
- BROOKE, ROGER (2009). *Jung and Phenomenology*. Trivium Publications, Pittsburgh, Pennsylvania.
- CASEY, EDWARD S. (1997). Jung és a posztmodern. Ford.: Matolcsi Ágnes. *Thalassa* (8), 2-3: 213-217. [<http://www.c3.hu/scripta/thalassa/97/23/17.htm>]
- CHODOROW, JOHN (2006). Active Imagination. In: Renos K. Papadopoulos (ed.), *The Handbook of Jungian Psychology: Theory, Practice and Application*. Routledge, London and New York.
- CROWELL, STEVEN (2010). Husserl's subjectivism: the „thoroughly peculiar 'forms'” of consciousness and philosophy of mind. In C. Ierna – H. Jacobs – F. Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essays in Commemorations of Edmund Husserl*. Springer, 363-391.
- HAUKE, CHRISTOPHER (2000). *Jung and the Postmodern: The Interpretation of Realities*. Routledge, London & New York.
- HAULE, JOHN RYAN (1999). From Sommanbulism to the Archetypes. The French Roots of Jung's Split with Freud. In Paul Bishop (ed.), *Jung in Context. A Reader*. Routledge, London and New York, 242-254.
- HAULE, JOHN RYAN (2010). Jung in the 21st Century Volume One: Evolution and Archetype. I-II. Routledge, USA, Canada.
- HILLMAN, JAMES (1977). *Re-Visioning Psychology*. Harper, New York
- HOLLIS, JAMES (2008). *Archetypal Imagination*. Texas A & M University Press, USA

- HUSSERL, EDMUND (1972). A fenomenológia ideája. (ford. Baránszky Jób Zoltán) In: Vajda Mihály (szerk.), *Edmund Husserl válogatott tanulmányai*. Gondolat, Bp.
- HUSSERL, EDMUND (1998). *Az európai tudományok válsága I-II.* (ford. Berényi Gábor, Mezei Balázs, Egyedi András, Ullmann Tamás) Atlantisz, Bp.
- HUSSERL, EDMUND (2000). *Kartezianus elmékedések.* (ford. Mezei Balázs) Atlantisz, Bp.
- JONES, RAYA A. (2007). *Jung, Psychology, Postmodernity.* Routledge, London & New York.
- JUNG, C. G. (1993). *Az ember és szimbólumai.* Göncöl, Bp.
- JUNG, C. G. (1942). The Psychological Foundations of Belief in Spirit. In: H. G. and Cary F. Baynes (trans.), *Contribution to Analytical Psychology.* Lund Humphries, London.
- JUNG, C. G. (1960). On Psychological Understanding. In: R. F. C. Hull (trans.), *The Psychogenesis of Mental Disease.* Routledge & Kegan Paul, London.
- JUNG, C. G. (1960). The Influence of the Feeling-Toned Complex on the Valency of Associations. In: R. F. C. Hull (trans.), *The Psychogenesis of Mental Disease.* Routledge & Kegan Paul, London.
- JUNG, C. G. (1960a). The Real and the Surreal. In: R. F. C. Hull (trans.), *The Structure and the Dynamics of the Psyche* (SE), CW 8. Routledge, London.
- JUNG, C. G. (1960b). The Structure of the Psyche. In: R. F. C. Hull (trans.), *The Structure and the Dynamics of the Psyche* (SE), CW 8. Routledge, London.
- JUNG, C. G. (1960c). The Transcendent Function. In: R. F. C. Hull (trans.), *The Structure and the Dynamics of the Psyche* (SE), CW 8. Routledge, London.
- JUNG, C. G. (1977). Healing the Split. In: R. F. C. Hull (trans.), *The Symbolic Life: Miscellaneous Writings.* CW 18. Cambridge University Press.
- JUNG, C. G. (1996). *Gondolatok a látszatról és a létezésről.* (ford. Glavina Zuzsa) Kossuth, Bp.
- JUNG, C. G. (1997). *Gondolatok életről és halálról.* (ford. Glavina Zuzsa) Kossuth, Bp.
- JUNG, C. G. (1998). *Gondolatok a természetről.* (ford. S. Nyíró József) Kossuth, Bp.
- JUNG, C. G. (1999a). *Szellem és élet.* (ford. S. Nyíró József), Kossuth, Bp.
- JUNG, C. G. (1999b). *Föld és élet.* (ford. Linczényi Adorján), Kossuth, Bp.
- JUNG, C. G. (1999c). *Az archaikus ember.* (ford. Linczényi Adorján), Kossuth, Bp.
- JUNG, C. G. (2003). *Pszichológia és költészet.* In: Dr. Szalai István (ford.), *A szellem jelensége a művészetben és a tudományban.* Scolar, Bp.
- JUNG, C. G. (2011). *Az archetípusok és a kollektív tudattalan.* (ford. Turóczy Attila) Scolar, Bp.
- JUNG, C. G. (2011a). A kollektív tudattalan archetípusairól. In: Jung, 2011.
- JUNG, C. G. (2011b). A kollektív tudattalan fogalma. In: Jung, 2011.
- JUNG, C. G. (2011c). Az archetípusról, különös tekintettel az animafogalomra. In: Jung, 2011.
- JUNG, C. G. (2011d). Az anyaarchetípus lélektani aspektusai. In: Jung, 2011.
- JUNG, C. G. (2011e). Az újjászületésről. In: Jung, 2011.
- JUNG, C. G. (2011f). A gyermek archetípusának pszichológiájához. In: Jung, 2011.
- JUNG, C. G. (2011g). Kóré alakjának pszichológiai aspektusához. In: Jung, 2011.
- JUNG, C. G. (2011h). A szellem jelensége a mesében. In: Jung, 2011.
- JUNG, C. G. (2011i). A csaló alakjának lélektanáról. In: Jung, 2011.
- JUNG, C. G. (2011j). A tudat, tudattalan és az individuáció. In: Jung, 2011.

- JUNG, C. G. (2011k). Az individuációs folyamat tapasztalati anyagához. In: Jung, 2011.
- JUNG, C. G. (2011l). A mandala szimbolikájáról. In: Jung, 2011.
- KUGLER, PAUL (2008). Psychic Imaging: A Bridge Between Subject and Object. In: Polly Young Eisendarth – Terence Dawson (eds.), *The Cambridge Companion to Jung*. Cambridge University Press, USA, 77-95.
- LOHMAR, DIETER (2008). *Phänomenologie der schwachen Phantasie* (Phaenomenologica 185). Kluwer Academic, Dordrecht – Boston – London.
- MARBACH, EDWARD (2010). „So you want to naturalize consciousness?” “Why, why not?” – “But how?” Husserl meeting some offspring. In C. Ierna – H. Jacobs – F. Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences: Essais in Commemorations of Edmund Husserl*. Springer, 391-405.
- MARLAN, STANTON (2005). *The Black Sun: The Alchemy and Art of Darkness*. Texas A&M UP, USA.
- MCGUIRE, W. – HULL, R. F. C. (1977). *C. G. Jung Speaking: Interviews and Encounters*. Princeton University Press, Princeton.
- PIETIKÄINEN, PETTERI (2007). *Alchemists of Human Nature: Psychological Utopianism in Gross, Jung, Reich and Fromm*. Pickering & Chatto, London.
- ROMANYSHYN, ROBERT (1999). Alchemy and the Subtle Body of Metaphor: Soul and Cosmos. In: Roger Brooke (ed.), *Pathways into the Jungian World: Phenomenology and Analytical Psychology*. Routledge, London & New York, 24-45.
- ROMANYSHYN, ROBERT (2011). The Body in Psychotherapy: Contribution of Merleau-Ponty. In: Raya A. Jones (ed.), *Body, Mind and Healing after Jung*. Routledge, London & New York, 41-62.
- SHAMDASANI, SHONU (2003). *Jung and the Making of Modern Psychology*. Cambridge University Press, Cambridge, New York.
- SIDOLI, MARA (2000). *When the Body Speaks: The Archetypes in the Body*. Routledge, USA.
- SIGMUND FREUD (2011). *Az álomról*. Hermit, Bp.
- SOLOMON, HESTER MCFARLAND (2008). The Developmental School. In: Polly Young Eisendarth – Terence Dawson (eds.), *The Cambridge Companion to Jung*. Cambridge University Press, USA, 125-146.
- STEELE, ROBERT (1982). *Freud and Jung: Conflict of interpretations*. Law Book Co of Australasia.
- STEVENS, ANTHONY (2006). The Archetypes. In: Renos K. Papadopoulos (ed.), *The Handbook of Jungian Psychology: Theory, Practice and Application*. Routledge, London and New York, 74-93.
- ULLMANN TAMÁS (2010). *A láthatatlan forma*. L'Harmattan, Bp.
- ULLMANN TAMÁS (2012). Fantázia és intencionalitás. In: Ullmann Tamás: *Az értelem dimenziói*. L'Harmattan, Bp., 125–149.