



## Test, lélek, emlékezés\*

A pszichoanalízis kezdettől fogva szemben állt a lelki élet tisztán mentalisztikus felfogásával, szoros összefüggést, egymásra hatást feltételezve „testi” és „lelki” folyamatok között. A „testi” és a „lelki” közötti átjárhatóság elsősorban a neurózisokban mutatkozik meg, ahol a testi tünetek lelkiekké, és a lelkiek testiekké fordulhatnak át. A test azonban saját jogán, mint *test*, és nem csupán mint „testi”, kevesebb figyelmet kapott a pszichoanalízisben, mint amennyit megérdemelt volna. Inkább csak akadályt, korlátot és kényszerítő erőt, váratlanul felbukkanó, kísérteties hasonmást, eltüntethetetlen árnyékot jelentett, amelynek az alany ki van szolgáltatva, és amelynek hatalma elsősorban a *határhelyzetekben* nyilvánul meg, mintegy figyelmeztetésként, büntetésként, fenyegetésként, traumatikus eseményként. A test az a bizonyos „Szegény Konrád”, akit Freud, Jung és Ferenczi levelezésükben ezzel a névvel illetett; így hívták – Carl Spitteler svájci író *Imago* című regénye nyomán – saját testüket, aki mindig akkor jelentkezett be, amikor baj volt: „Én is itt vagyok”.<sup>1</sup> „Szegény Konrád” nem más, mint – Otto Rank kifejezésével – „a halál kísérteties, élő hírnöke” (Rank 1914, idézi Freud 2001a, 261.)

Az utóbbi időkben azonban „szegény Konrád”, Kosztolányi szavaival a „béna, megvetett test” mégiscsak előbújt az árnyékból, és fontos szereplővé, ha éppen nem főszereplővé vált a pszichoanalitikus diskurzusban és annak határvidékén. Ezt jelzi például a különféle test- és mozgásterápiák népszerűsége, a pszichoszomatika és a szomato-analízis mint terápiás szemléleti és módszertani keret, elméleti orientáció és mint kutatási terület kibontakozása – újabban Magyarországon is.<sup>2</sup> Ehhez az irányhoz tartoznak továbbá azok a neurobiológiai elgondolások és vizsgálódások is, amelyek a testi érzeteknek az érzelmek kognitív szabályozásában játszott szerepével foglalkoznak.<sup>3</sup> A test iránti megújuló érdeklődésnek jele nem utolsósorban az is, hogy az utóbbi években a test a társadalomtudományok, elsősorban a filozófia, a szociológia és a történettudomány érdeklődésének egyik kitüntetett terepévé vált. Michel Foucault ma már klasszikusnak tekinthető művei, így elsősorban *A Fegyelmezés és büntetés* (1990), illetve *A szexualitás történetének három kötete* (1996, 1999, 2001) hívták fel a figyelmet arra, hogy a test feletti uralomnak, a test társadalmi szabályozásának, normalizálásának milyen változatos történelmi formái vannak. Test és uralom, vágy és

\* In: Erős Ferenc: *Pszichoanalízis és kulturális emlékezet*. Budapest: Józsefvég Műhely, 2010. 13-26.

<sup>1</sup> Spittelerrel és a „szegény Konrádról” lásd Erős 2007, 142-155.

<sup>2</sup> Lásd erről például Szili Katalin doktori értekezését (Szili 2009).

<sup>3</sup> Lásd elsősorban: Damasio 1996.

hatalom viszonyának tisztázása nélkül aligha érthetnénk meg jelen kultúránkat, amely a testek, a testi folyamatok, élmények, érzetek és affektusok kifinomultabb szabályozására és manipulálására törekszik, kiaknázva a tömegkommunikáció, a reklám és a virtuális tér egyre táguló lehetőségeit is.<sup>4</sup>

A pszichoanalitikusok érdeklődése nem a „testnek” és „léleknek” – avagy a kettő viszonyának – ősi, de lényegében mindmáig megoldatlan, talán megoldhatatlan metafizikai és ismeretelméleti problémájára irányul elsősorban, hanem arra, ahogyan az egyéni élet e kétféle aspektusa feltárulhat egy *terápiás kapcsolatban*. Ez a leszűkítés lehetővé teszi, hogy elkerüljék az állásfoglalást a kérdésben, hogy vajon létezik-e a „lélek” mint önálló szubsztancia, s hogy vajon hol és mi módon találkozik a testtel, mi mindent tudunk és gondolunk erről azóta, hogy Descartes a tobozmirigyben jelölte meg a találkozás színhelyét. Ám ha zárójelbe tesszük is a test és lélek viszonyának metafizikai és ismeretelméleti kérdéseit, nem feledkezhetünk meg arról, hogy a pszichoanalízisnek van egy *metapszichológiája*, amely – a metafizikával analóg módon – *túl* van a tapasztalati tényeken, és a lelki működés topológiájára és dinamikájára, a pszichikus apparátus instanciáira, az ösztönökre, az elfojtásra és más pszichés folyamatokra vonatkozó általános kijelentéseket, fogalmi modelleket tartalmaz.

Freud maga úgy határozta meg a metapszichológiát, „mint a »metafizikai« konstrukciók újratereztésére irányuló tudományos törekvést” (Laplanche – Pontalis 1994, 309.). Ez a metapszichológia – hangsúlyozta Freud – teljes egészében a *tudományos világnézet* talaján áll, s elveti a világnézettel kapcsolatos más igényeket („az édenkertről és a bűnbeesésről, Istenről, a jóról és a rosszról, a halhatatlanságról szóló mítoszokat”), amelyek felfogása szerint az illúziók és vágyteljesítések birodalmába tartoznak. (Freud 1992, 202.) Ha ugyanis – teszi hozzá – engednénk ezeknek az igényeknek, „megnyitnánk azokat az utakat, amelyek a pszichózis – akár az egyéni, akár a tömegpszichózis – birodalmába vezetnek”. (Freud 1999, 178.)

Arisztotelész, a lélekről való gondolkodásnak Platón mellett az egyik ősforrása, *Metafizikájában* az emberi tudásnak három fajtáját különböztette meg: *episztémé*, *techné*, *pragma*, azaz ismeret, mesterség és gyakorlat. Az *episztémé* szükségszerű ismeretet vagy tudást jelent, célja az elvont és általános, szituációtól független, örök és dezantropomorf törvények megismerése. A metapszichológia ilyen általános alapelvek kidolgozását tartja szem előtt. A *techné* ezzel szemben *konkrét és egyedi* szabályokon alapul, érvényessége lokális és szituáció-függő; nem elsősorban igazságra, hanem eredményességre, hasznosságra törekszik. Kiindulópontja mindig az egyes esetekre vonatkozó tapasztalat. Mint Arisztotelész kifejti, az orvos – és tegyük hozzá, a pszichoanalitikus – „nem általában »embert« gyógyít, – ezt éppen csak járulékosan teszi – hanem Kalliaszt, Szókratészt vagy más ilyen nevű valakit, aki egyébként persze ember is”. (Arisztotelész 1992, 38.)

A pszichoanalitikus technika vagy módszer, amelynek alapszabályait Freud fektette le, és amely később maga is oly heves nézeteltérések tárgyává vált a pszichoanalitikus mozgalmon belül, ilyenfajta *techné*, mesterségbeli tudás, sőt akár *művészet*, amely – a partikuláris esetek általánosítása révén – természetesen

---

<sup>4</sup> Lásd erről részletesebben: Csabai és Erős 2000, Csabai 2007, Lust 2009.

visszahathat magára az *episztémére* is. A pszichoanalízis, csakúgy, mint minden más klinikai, gyakorlati orvosi, pszichológiai vagy egyéb humán hivatás egyszersmind *pragma*, azaz cselekvés, társadalmi gyakorlat, szakma, „szolgáltatás” is, hiszen mindig egy adott kultúrában, meghatározott társadalmi feltételek között kerül kipróbálásra és alkalmazásra. Ezek a feltételek azután pedig visszahatnak magukra a konkrét terápiás vagy egyéb eljárásokra, technikákra, módszerekre is.

A test és lélek kérdésével a tudás e három különféle alakzatában eltérő módokon találkozhatunk. Az *episztémé* szintjén a kérdés az, hogy a kettő vajon valóban kettő-e, redukálható-e az egyik a másikra, végiggondolható-e egy következetes monizmus, vagy pedig meg kell-e elégednünk a dualizmusnak valamely nyílt vagy implicit formájával, mint például az interakcionizmus vagy a parallelizmus. Napjainkban a pszichoanalízis által is felvetett ismeretelméleti problémák (mi a tudat, illetve a tudattalan státusza, mennyiben van privilegizált hozzáférésünk *saját* mentális állapotainkhoz, mennyiben férhetünk hozzá mások szubjektív élményeihez, hogyan szerezhethetünk érvényes ismereteket a *mások* elméjében lejátszódó folyamatokról) a modern elmefilozófia, illetve tudatelmélet érdeklődését is felkeltették. Gondoljunk például az első és a harmadik személyű perspektíva, a „népi pszichológia”, a reflexív funkció, a „mind-reading”, a mentalizáció kérdéseire, amelyek szoros kapcsolatot teremtenek a pszichoanalízis metapszichológiája és az elmefilozófia között (Cavell 1993, Giampieri-Deutsch 2005, Tózsér 2008).

A pszichoanalitikus *techné* egyik korai megfogalmazása Descartes nevéhez fűződik, aki *A lélek szenvedélyeiben* a módszeres introspekció technikáját dolgozta ki. Úgy vélte, hogy „ami a lélekben Szenvedély, az a testben Cselekvés”. Következtetésképpen: „nincs jobb útja annak, hogy eljussunk Szenvedélyeink ismeretéhez, minthogy megvizsgáljuk a lélek és a test közötti különbséget, annak érdekében, hogy megtudjuk, a kettő közül melyiknek kell tulajdonítunk minden egyes funkciót”. (Descartes 1994, 31.) A modern terapeuta, aki munkája során konkrét személyekkel alakít ki interszubjektív kapcsolatot, ugyancsak „a lélek szenvedélyeivel” és szenvedéseivel (*passion*), nem pedig elvont szellemekkel és önmagába zárt testekkel találkozik. A pszichoanalízis alanya eleven lélekkel és élő testtel rendelkezik, „hússal”, ahogyan a fenomenológusok nevezik (*der Leib, la chair*). Mint Merleau-Ponty írja: „A lélek egy olyan test életébe tud beleköltözni, amely nem magán-valóan adott (hiszen ha az volna, akkor önmagába lenne zárva, mint egy állat teste). A test csak azáltal lehet élő test és emberi test, hogy kiegészül az »önmagára való látás« képességével, ami maga a gondolat.” (Merleau-Ponty 2007, 262). Olyan kérdések vetődnek itt fel, hogy vajon meddig terjednek a test határai? Hogyan éljük meg saját testünket? Hogyan lépnek kapcsolatba egymással a testek, miként tesz szert a test érzékisége interszubjektív, etikai jelentésre,<sup>5</sup> hogyan lesz az ösztönből libidó, a diffúz szükségletből intencionális vágy, amely – Lacan kifejezésével – mindig a *Másik vágya*? Milyen „üzenetek”, időben kibontakozó narratívumok olvashatók le a testről, amelyre születésünk pillanatától az intézményes és a nem intézményes hatalom írja rá jeleit?

---

<sup>5</sup> Lásd erről részletesebben: Vermes 2006.

„Test” és „lélek” az analitikus *techné*ben viszonylagos fogalmakká válik, mivel nagymértékben a terapeuta felkészültségétől és tapasztalataitól függ, hogy hol húzza meg, ha egyáltalán meghúzható, az egyedi esetekben a határvonalat „testi” és „lelki” tünetek, kifejezésformák között, milyen speciális jelentést, *intenciót* tulajdonít nekik, miképpen „olvassa” a testre vésett jeleket. A „mind-reading” tehát feltételezi a „body-reading”-et is. A test, amellyel a terapeuta találkozik, nem azonos a „reális” vagy anatómiai testtel, amely az orvostudomány binárisan ellentétes jelölői (férfi – nő, egészséges – beteg, fiatal – idős stb.) révén Lacan szerint a szimbolikus rendbe tagozódik, szemben a testnek a fenomenológiai tapasztalatban mint tükörben megmutató mimetikus képével, amely az imaginárius birodalmába tartozik (Zwart 1998).

Amikor pedig – a *pragma*, a társadalmi gyakorlat szintjén – a pszichoanalízis szélesebb alkalmazására kerül sor, többek között az a kérdés vetődik fel, hogy a testi tünetek, betegségek keletkezésében milyen jelentőséget tulajdoníthatunk lelki tényezőknek, és ennek milyen következményei lehetnek a gyógyításra és a tágabb értelemben vett társadalmi praxisra nézve. A pszichoanalízis mint *pragma* klasszikus példája lehet a Bálint-csoport, mint olyan alkalmazás, amely nem csupán a pszichoszomatikus szemlélet meghonosítását célozza, hanem az orvos-beteg kapcsolatot mint társadalmi interakciós és kommunikációs helyzetet is modellálja.

Mindez természetesen nem jelenti azt, hogy a pszichoanalízis vonatkozásában éles határokat lehetne vonni a tudásnak e három fajtája között. Sőt, a pszichoanalízis egyik speciális vonása éppen az, hogy a tudás e három területe folytonos, dinamikus kölcsönhatásban van egymással. Úgy is fogalmazhatnánk, hogy a *techné*, vagyis a módszer válik a pszichoanalízis fő elméleti kérdésévé. Mégpedig nem csupán akkor, amikor – Ferenczi és Rank fellépése nyomán – a múlt század húszas éveiben a technika kérdései explicit módon kerültek a pszichoanalitikus mozgalmon belüli viták középpontjába.<sup>6</sup> A módszer kérdése ugyanis már Freud metapszichológiai koncepciójának *kialakulásában* is döntő szerepet játszott. Ezt hangsúlyozza Jürgen Habermas *Megismerés és érdek* című művének a „metapszichológia szcientista önfélreértéséről” szóló híres fejezetében. Habermas szerint „[az] új diszciplína alapkategóriái, a fogalmi konstrukciók, a lelki apparátus és a szimptómák keletkezési mechanizmusaira vonatkozó funkcionális összefüggések felvetése olyan metapszichológiai keretet alkot, amelyet mindenekelőtt az analitikus szituáció és az álomfejtés tapasztalataiból kiindulva fejtett ki”. Éppen erre gondolhatott Freud, amikor az analitikus munkáról azt írja, hogy „benne a kutatás és a kezelés egybeesik” (Habermas 2005, 222.).

Freud életművében jól kirajzolódnak az elmélet, a módszer és az alkalmazás egyre táguló, de végül mindig összeérő körei. Az első körben, amelyet *metapszichológiai körnek* nevezhetünk, a lelki folyamatok helyét, funkcióját és a testi jelenségekhez való viszonyát igyekszik meghatározni. Egy önálló, a metafizikát *radikálisan tagadó* metapszichológia iránti igénye azokban a törekvéseiben gyökerezik, amelyekkel a pszichoanalízist mint *tudományt* és ugyanakkor mint terápiás eljárást kívánta megalapozni és egyszerre mind legitimálni, vagyis elfogadtatni a korabeli tudományos

---

<sup>6</sup> Lásd erről Bókay 2008.



közösséggel és a szélesebb nyilvánossággal. A metapszichológiai elgondolások szükségesnek és elkerülhetetlennek bizonyultak ahhoz, hogy – neokantiánus alapon – elvethesse a lélekkel kapcsolatos metafizikai spekulációkat éppúgy, mint korának domináns neurofiziológiai elgondolásait, amelyek szerint a mentális folyamatok végső soron a mechanikai energiák és erők működésére vezethetők vissza. A hipnózissal való megismerkedés, az afáziával és más neurológiai betegségekkel kapcsolatos tapasztalatok, a hisztériával foglalkozó korai tanulmányok fokozatosan vezették Freudot annak felismerésére, hogy szükség van egy olyan valóban pszichológiai magyarázatra, amely – bár teljesen mértékben az idegrendszerben lezajló folyamatok, mozgástörvények és azt alkotó anyagi részecskék ismeretére támaszkodik – képes számot adni a lelki okságról, elfojtásról, konfliktusról, elhárításról és ellenállásról, tudatos, nem tudatos és tudattalan folyamatokról is. Ezt az utat járta be Freud az 1895-ös *Tervezettől*, amelyben még a lelki apparátusnak még egy tisztán neurológiai modelljét javasolja, az 1900-as *Álomfejtésig*, amelyben, a mentális folyamatokat már nem téri lokalizációjukhoz, hanem időbeli lefutásukhoz és retorikai alakzataikhoz köti.

Freud a *Tervezet*<sup>7</sup> első mondatában leszögezi: „Ennek a tervezetnek az a szándéka, hogy olyan lélektant fejtsen ki, amely természettudomány, tehát célja, hogy a lelki folyamatokat kvantitatíve meghatározott állapotaként írja le, és így azokat egyszerűvé és ellentmondásmentessé tegye. A *Tervezet* két alapvető gondolatot tételez fel: 1. ami a tevékenységet a nyugalomtól megkülönbözteti, mennyiségeknek tekintendő, amely az általános mozgástörvényeknek van alávetve; 2. feltételezi, hogy a kérdéses anyagi »részecskék« a neuronok.” (Freud 2001b, 295.) A lélektan természettudományként való definíciója végigkísérte Freud egész életművét, noha egyre távolabb került a *Tervezetben* kifejtett eredeti elgondolásaitól. 1914-es nárcizmus-tanulmányában így fogalmaz: „Éppen azért, mert azon fáradozom, hogy minden másfajta, akár biológiai gondolkodásmódot is távol tartsak a pszichoanalízistől, itt kell nyíltan beismernem, hogy [...] a libidóelmélet a legkevésbé sem pszichológiai alapokon nyugszik, hanem lényegében biológiai természetű.” (Freud 1997, 21.)

Számos egyéb olyan megnyilatkozást idézhetnénk Freudtól, amelyben a naturalista álláspontot nem annyira stabil meggyőződésként, mint inkább *retorikai fordulatként* alkalmazza, mintegy védekezésül azokkal a bírálókkal szemben, akik a pszichoanalízis tudományosságát, a pszichoanalitikus kijelentések és a metapszichológiai fogalmak általános, a pszichoanalitikus helyzettől független, empirikus bizonyíthatóságát vagy cáfolhatóságát kérték rajta számon (Grünbaum 1996, 147-184.). Például, *A pszichoanalízis foglalatában* így vélekedik: „A jövő talán meghozza a lelki berendezésekkel működő energiamentiségeknek és eloszlásuknak kémiai anyagokkal való befolyásolását. Az is lehet, hogy másféle, nem is sejtett terápiás lehetőségek fognak még feltárulni. Egyelőre azonban a pszichoanalitikus technikánál jobb gyógymód nem áll rendelkezésünkre.” (Freud 1982, 449.)

Egy másik helyen, a *Bevezetés a pszichoanalízisbe* című művének egyik előadásában pedig így ír: „A pszichoanalízis épülete, amit megalkottunk, valójában felépítmény, amelyet valamikor rá kell majd helyeznünk szervezeti alapjára, de ezt

---

<sup>7</sup> A *Tervezet* (*Entwurf einer Psychologie*) csak Freud halála után, 1950-ben jelent meg először nyomtatásban. James Strachey angol fordításának újabb kiadása: Freud 2001b.

még nem ismerjük. A pszichoanalízist mint tudományt *nem az az anyag jellemzi, amelyen munkálkodik, hanem az a technika, amellyel dolgozik.*” (Freud 1986, 317.) Ez a kijelentés zárójelbe teszi az „anyagi hordozó” mibenlétének kérdését, és a pszichoanalízist magára a technikára szűkíti le, egyúttal azonban utat nyit egy második körnek. Ez a kör a „*technikai kör*”, amelyet nevezhetünk „hermeneutikai körnek” is, persze nem a kifejezés gadameri értelmében, hanem abban az értelemben, hogy Freud – szemben a klasszikus, szellemtudományi mélyhermeneutikával – egy szisztematikus, a nyelv szimbolizációs képességeire, a jelentésre, a metaforára, a metonímiára és más nyelvi, illetve retorikai alakzatokra építő szisztematikus hermeneutikát dolgoz ki módszerként; a tudattalan feltárását pedig a páciens élettörténetének megértésére és narratív rekonstrukciójára alapozza. E rekonstrukció során – Habermas szavaival – „a megértés maga magyarázó erőt kap” (Habermas 2005, 236).

A technika célja – más terápiás technikákkal, így például a hipnózissal szemben – valójában *nem technikai*, nem a szubjektum feletti uralom technikájának kialakítása, hanem – szándéka szerint – önismereti, felszabadító, *emancipatorikus*; nem hatalomtechnika, hanem – Lust Iván kifejezésével – „szabadságtechnika” (Lust 2009). E „szabadságtechnika” lehet a kiindulópontja a *harmadik körnek*, amely a pszichoanalízis *pragmájára*, társadalmi alkalmazására vonatkozik, és amelyet kultúraelméleti vagy antropológiai körnek is nevezhetünk. Ez a kör magába foglalja mindannak a társadalmi és történelmi konstellációnak a figyelembevételét, amelyben az egyén élettörténete kibontakozik. A neurotikus nem csak saját múltjának elfojtott emlékeitől szenved, hanem attól a *közös múlttól* is, amelyeket elfojtásokkal terhelt meg a kultúra, pontosabban a civilizáció, mint történelmi folyamat, amelynek a „rossz közérzet” egyszerre oka és következménye. Ebben a körben a nagy kérdés az, hogy miként kapcsolódik össze az egyéni és a társadalmi elfojtás, miért van szükség művészetre, vallásra, ideológiára, amely vigaszt és kárpótlást nyújthat az egyéni szenvedésekért, s vajon miként szabadíthatók fel az emberek a kultúra által rájuk mért gyötrelmek, „felesleges kényszerek” alól?

A pszichoanalízis történetében ezek az egymással összeérő körök különféle legitimációs törekvéseket is jeleznek. Az első körben a pszichoanalízis „tisztá” természettudományként, a másodikban egy hermeneutikai, megértő tudományként, a harmadikban pedig alkalmazott tudományként, társadalmi praxisként szorul igazolásra, legitimációra. Ezek a legitimációs törekvések a pszichoanalízis története során különböző korokban igen eltérő formában mutatkoztak meg.

Az első, metapszichológiai körben Freud pontosan megjelölte azt a legitimációs bázist, amelyet a pszichoanalízis elfogadása szempontjából kívánatosnak tartott: a természettudósok közössége, az egyetemi, akadémiai tudomány tanszékei vagy kutatóműhelyei. Ez a legitimációs törekvés azonban – számos próbálkozás ellenére – nem vagy csak igen kevéssé és szórványosan járt sikerrel, számos ismert és kevésbé ismert ok miatt, amelyeket itt nem részletezhetek. Voltak és vannak persze nagyon fontos szisztematizálási törekvések, amelyek a kor pszichológiai és pszichopatológiai ismereteivel próbálták összhangba hozni a pszichoanalízist, mind az elmélet, mind pedig a módszertan és a kutatás szempontjából.<sup>8</sup> A pszichoanalízis azonban története

---

<sup>8</sup> Lásd pl. Rapaport 1959, Hermann 1988, Thomä és Kächele 2007.

során csaknem mindig az intézményes tudomány perifériáján helyezkedett el, noha a mozgalom *belső* intézményesülése és differenciálódása igen nagy méreteket öltött. Recepciója és hatása nem annyira a tudomány, mint inkább a kultúra és a humán tudományok csatornáin keresztül történt.

A filozófus Márkus György szerint „Az egész jelenkori kontinentális filozófia bizonyos értelemben nem is más, mint a freudi örökséggel és annak teoretikus következményeivel történő szembenezés. Még jórészt akkor is ez történik, amikor nem kifejezetten és közvetlenül a freudi gondolkodás kritikai értékeléséről van szó. Freud nyomán a kortársgondolkodás kénytelen a korai modern filozófiai hagyománytól örökölt legalapvetőbb fogalmait – például a szubjektum, a kultúra vagy a történelem fogalmát is – újraértelmezni.” (Márkus 2008, 120.) Székács István viszont a „Freud és a pszichoanalízis természettudományos alapjai” című tanulmányában (Székács 1991) arra mutat rá, hogy Freud természettudományos alapkoncepciója – így a lelki élet „energetikai” szemlélete és az evolúció lamarckiánus elmélete már a *Tervezet* születésének pillanatában is elavult volt. Székács szerint többek között ennek volt következménye a pszichoanalízis periferizálódása, izolálódása a tudomány fejlődésétől.

„Elég egy pillantást vetni nemzetközi pszichoanalitikus kongresszusok tárgysorozatára: az ember a század első évtizedének Bécsében érzi magát, csak éppen Freud hatalmas egyénisége hiányzik az ülésekről. Nyoma sincs annak, hogy a természettudományokban legalább egy, de lehet, hogy több forradalom zajlott le, ami természetszemléletünket alapjaiban változtatta meg. A pszichoanalitikus közösség, úgy tűnik, még ma is követi Freud tanácsát, amely óvja őket a pszichoanalízisen kívül levő tudományok csábításától. Tisztában kell lennünk azonban azzal, hogy ha ezt az utat követjük, akkor a pszichoanalízis nem csak kora tudományos exponenseitől izolálja magát, hanem a tudomány fejlődésének áramától, s ez a pszichoanalízis végét jelenheti.” (Székács 1991, 60.)

Székács – aki, mint ismeretes, javaslatot tett egy monisztikus agyelmélet kidolgozására is – 1982-ben írta le meglehetősen szkeptikus helyzetjelentését. A Nobel díjas fiziológus, Eric R. Kandel 1999-ben még élesebben fogalmazott: „Ha a pszichoanalízis továbbra is megragad múltbeli teljesítményeinél, akkor [...] csak a lélek filozófiájaként maradhat meg, a pszichoanalitikus irodalmat pedig – Freudtól Hartmannig, Eriksontól Winnicottig – úgy kell olvasni, mint modern filozófiai vagy költői szövegeket, olyanokat, amelyeket Platón, Shakespeare, Kant, Schopenhauer, Nietzsche és Proust írt.” (Kandel 1999, 511.)

Az utóbbi évtizedben szorosabbá vált kapcsolat a pszichoanalízis és a biológia, valamint a kognitív idegtudomány között; megjelent és egyre erőteljesebben hallatja hangját a neuropszichoanalízis mint új kutatási terület, amelynek hatása olyan, látszólag távol eső témákban is megjelenik, mint az irodalompszichológia, főként Norman Holland újabb munkáiban.<sup>9</sup> Egy 2003-as tanulmányában Peter Fonagy azonban továbbra is szemérem veti a pszichoanalitikusoknak a „splendid isolation” iránti vonzalmukat:

---

<sup>9</sup> Lásd Holland 2009.

„[A pszichoanalitikusok] más diszciplínákkal kapcsolatos aggodalmai történetileg azoknak az éretlen kísérleteknek a látványos kudarcában gyökereznek, amelyek egy olyan érett pszichológiát, mint a pszichoanalízis, integrálni próbáltak egy inadekvát viselkedés-idegtudománnyal, amely harminc évvel ezelőtt uralta a tudományos diszkurzust. Ha a pszichoanalízis korai izolacionizmusa a maga idejében, a behaviorizmus és a reduktív fenomenalizmus időszakában helyénvaló volt is, a probléma felülvizsgálatra szorul annak a hatalmas fejlődésnek a fényében, amelyet a biológiai és a kognitív tudományok megtettek, és mérlegelni kell a további elszigeteltséggel járó, egyre növekvő kockázatokat. [...] A külső ellenőrzés hiánya a pszichoanalízis szellemi stagnálásával fenyeget.” (Fonagy 2003, 219.)

Ezek a megjegyzések azt a képet vetítik elénk, hogy a korai pszichoanalízis – a természettudományos alapjait és empirikus bizonyítékai tekintetében – eredendően rossz úton járt. Ennek dacára Freud heurisztikus módon, néhány zseniális megsejtéseivel mintegy megelőzte korát, olyan felismerésekre jutva, amelyeket valamilyen módon megerősítenek a modern neurobiológiai és kognitív idegtudományok, vagy legalábbis összefüggésbe hozhatók, összeegyeztethetők e tudományok eredményeivel. Ezt a nézetet vallja például Frank J. Sulloway *Freud, a lélek biológusa* című könyvében (1987), és erre hívta fel a figyelmet már évtizedekkel korábban is Karl Pribram, a neves pszichofiziológus.<sup>10</sup>

A pszichoanalízis ma újra legitimációját keresi egy tág értelemben vett naturalista pszichológiában, amely éppúgy figyelembe veszi a kognitív idegtudományok, a neurobiológia és a genetika eredményeit, mint a biológiai és kulturális evolúcióval kapcsolatos elgondolásokat. Felmerül azonban a kérdés: mit *nyer* és mit *veszít* a pszichoanalízis a neurobiológiával és a kognitív idegtudományokkal való integráció során? Ennek a trendnek bizonyára igen nagy jelentősége van az emberi elme általános működési elveinek további kutatása és feltárása szempontjából, s nyilván hasznos lehet a diagnosztikai eljárások és terápiái módszerek további finomítása szempontjából is.

Mindazonáltal a pszichoanalízis naturalista revíziója inkább egy (előre)menekülési útvonal, semmint egy megoldás arra a legitimációs válságra, amellyel a pszichoanalízis mint tudomány a kezdetektől fogva küzd. A pszichoanalízis legnagyobb újdonsága éppen az volt, hogy a modern individuumot és annak válságait, belső életét, személyes tudattalant, a szubjektum önteremtési folyamatát állította a középpontba. Egyszersmind leleplezni kívánta az alany illúzióit, felfedni a lappangó jelentéseket, amelyekből ezek az illúziók táplálkoznak. Ezért vált oly sokszor maga is „gyanússá” különféle antimodernista és kollektivisták eszmék és gyakorlatok szemében. A pszichoanalízis – Paul Ricoeur kifejezésével (1970) – maga is „a gyanú hermeneutikájának” egyik eszköze. Talán éppen ebből ered az, ami – a legitimációhiány ellenére – fennmaradását és hatását, aktualitását és nyitottságát biztosítja, megakadályozva, hogy Freud alakja Freud-szobrokká merevedjen, s hogy Freudnak és kortársainak, tanítványainak elgondolásait archívumok mélyére száműzzék és „nosztalgia-múzeumokban” idézzék fel emlékét.

---

<sup>10</sup> Lásd összefoglalóan: Pribram 2005; Giampieri-Deutsch 2005.



A természettudományos legitimáció igénye mellett Freudnál szinte a kezdetektől fogva jelen volt egy másik fajta legitimációs törekvés, amely a „szellemtudományokat” vagy az azokból átvett fogalmakat, modelleket tekintette referenciakeretnek. A *Tervezettel* csaknem egy időben a *Tanulmányok a hisztériáról* egyik esettanulmányában olvashatjuk az alábbi megjegyzést:

„Nem voltam mindig pszichoterapeuta, hanem helyi diagnózisok és elektroprognosztika közepette nevelkedtem, mint más neuropatológusok, és még nekem is furcsa, hogy az általam leírt kórtörténetek úgy olvashatók, akár egy novella, és úgyszólván nélkülözik a tudományosság komoly jellegét. Azzal kell vigasztalnom magam, hogy ezért nyilvánvalóan inkább tehető felelőssé a tárgy természete, semmint az én személyes elfogultságom. A helyi diagnosztika és az elektromos hatás kiváltotta reakciók a hisztéria tanulmányozásában éppenséggel nem célravezetők, míg a lelki folyamatok részletes bemutatása, ahogy az íróktól megszoktuk, megengedi, hogy néhány kevésbé szokásos pszichológiai módszer alkalmazásával mégis valamiféle betekintést nyerjek a hisztéria lefolyásába. Az efféle kórtörténeteknek olyan elbírálás alá kell esniük, mint a pszichiátriaiaknak, azonban van egy előnyük ez utóbbiakkal szemben: nevezetesen felszínre kerülhet a kórtörténet és a betegség tünetei közötti belső kapcsolat, melyet más pszichózisok biográfiáiban hiába keresünk.” (Freud 1998, 54.)

Ez az – először 1895-ben megfogalmazott – „hermeneutikai hozzáállás” a freudi életmű egyik vezérfonalává vált – de nem azért, mert Freud titokban „átképezte” volna magát „hermeneutává”, szellemtudományi gondolkodóvá, hanem, mint maga írja, „a tárgy természete”, nem pedig „személyes elfogultsága” készítette erre. Ez a tárgy – a hisztéria tünetegyüttesének tükrében – azoknak a jelölőknek a rendszere, amelyek a testet és a szexualitást elhelyezik a nyelv, a diszkurzus mátrixába. A pszichoanalízis – Foucault elemzése nyomán (1996) – úgy is felfogható, mint betetőzése a szexualitásról szóló tudomány, a „scientia sexualis” tizenkilencedik századi fejlődésének. Freud teremt meg végérvényesen a – patológikusnak és normálisnak tekintett – szexualitásról szóló modern diskurzust, illetve azokat a diszkurzív gyakorlatokat, amelyek az emberi szexualitás orvosi kontrolljához szükségesek (Foucault 1996, 73.).

Foucault-nak a pszichoanalízis jelentőségével kapcsolatos elgondolása azért figyelemreméltó, mert szembeszáll azzal a hagyományos váddal, miszerint Freud – elhagyva a szigorú természettudományok biztonságos talaját – „illetéktelen” kirándulásokat tett volna olyan területekre, amelyek távol esnek eredeti célkitűzéseitől: a művészet, az irodalom, a történelem, az antropológia és más humán tudományok területére. Éppen ellenkezőleg, szándéka szerint éppen a *természettudományos pozíciót* kívánta megerősíteni azáltal, hogy azok illetékességi körébe vont be olyan szférákat, amelyek addig az orvosi kutatás számára hozzáférhetetleneknek vagy távol esőknek bizonyultak: a vágy, a nyelv, a halál problémája, a művész életrajzának és alkotásának viszonya, az eredetnek, a szubjektum és a társadalom genezisének kérdése, stb. Ehhez használta fel az öröklődéssel és az evolúcióval kapcsolatos biológiai elméleteket, Darwin, Weismann és mindenekelőtt Lamarck elgondolásait a szerzett tulajdonságok

átörökléséről, a filogenezis során történt események, traumák archaikus emlékének az ontogenezisben való továbbéléséről az ősi, elfojtott múlt visszatéréséről.<sup>11</sup>

A naturalista pozíció kiterjesztésének szándéka, az emberi lét alapkonfliktusainak (például Ödipusz-komplexus) medikalizálása egyben egy sajátos természetfilozófiai „gondolatkísérlet” volt, amelyben Freud Goethe és a német romantika mítosz- és természetfogalmát vegyíti a lamarcki biológiával, Brentano introspekcionizmusával és a szigorúan reduktív szemléletű természettudomány kritikájával, valamint a schopenhaueri és nietzschei életfilozófia elemeivel. Míg azonban Freud tartózkodott attól, hogy a természetfilozófiai elgondolásokból, fantáziákból túlságosan messzire menő következtetéseket vonjon le, egyes pszichoanalitikus kortársai és tanítványai ezt megtették helyette, szabad utat engedve a természetről alkotott misztikus, spiritualista, vagy poétikus elképzeléseknek (például Carl Gustav Jung archetípus-tana, az „Es” fogalma Georg Groddecknél, a „thalasszális regresszió” Ferenczi Sándornál).<sup>12</sup>

Többször hivatkoztam Freud 1895-ös *Tervezetére*, amely ugyan szigorú természettudományos szempontból kudarcnak bizonyult, mégis szükségesnek bizonyult ahhoz, hogy tovább tudjon lépni az *Álomfejtés* és más későbbi művek felé. Itt vetődnek fel olyan kérdések, amelyeket később dolgoz ki részletesebben: az álom analízise mellett olyan témák, mint a normális és a pszichopatológiai folyamatok viszonya, a valóságvizsgálat jelentősége, a trauma hatásai, a katarzis problémája, az elsődleges és másodlagos folyamatok, stb. A *Tervezet* „vagy inkább annak láthatatlan szelleme végigkíséri Freud elméleti írásait egészen a legvégéig” – állapítja meg James Strachey, Freud műveinek angol fordítója. (Freud 2001b, 290.) Freud pályájának végén, több mint negyven évvel később a *Tervezet* megírása után, 1939-ben jelent meg utolsó nagy kultúraelméleti műve, a *Mózes, az ember és az egyistenhit* (Freud 1987). A *Tervezet* főszereplői a neuronok és az idegrendszeri tevékenységet meghatározó, mozgásban lévő energiamennyiség, a *Mózesé* pedig a zsidó vallás megalapítója, és azok az egymást követő nemzedékek, amelyek a vallásalapító emlékét mítoszaikban megőrzik. A kutatási tárgy szempontjából nehéz volna nagyobb távolságot elképzelni, mint ami a neuronokat és Mózes alakját elválasztja. Bármennyire nagy távolság is választja el a főszereplőket és a témát, a két mű között furcsa módon mégis számos hasonlóságot vélhetünk felfedezni. Először is, mind a kettő „tervezet” a maga módján, az egyiké egy tudományos pszichológiáé, a másik pedig egy „történelmi regényé” (ahogyan Freud nevezte művét egy Arnold Zweighez írott levelében [Freud/Zweig 1970, 21.]), amely azonban egyszersmind egy (majdani) tudományos mitológia-elmélet igényével íródott. Mindkettő nagy gondolati erőfeszítésen alapuló, sok forrást és tapasztalatot felhasználó munka, amely azonban alapjában spekulatív maradt, számos bizonyítatlan és talán bizonyíthatatlan hipotézissel.

Mindkét műnek közös témája az *elfojtás* és az *emlékezés* problémája. A *Tervezet* szerint az elfojtás bizonyos fajta neuronok működésének következménye, amelyek átjárhatatlanságuknál fogva megakadályozzák az érzelmi energiák áramlását, s amely bizonyos – fájdalmas, traumatikus képzeteket, emlékeket megszállva tart, nem engedi őket az észrevétel szintjére jutni. A *Mózesben* az elfojtott emlék egy traumatikus

---

<sup>11</sup> Freud lamarckizmusáról lásd Slavet 2009.

<sup>12</sup> Lásd erről Hristeva 2008.

eseményé, a vallásalapító meggyilkolásáé, amely büntudatként él tovább a kollektív emlékezet mítoszaiban. Freud a maga – Székács István által is kritizált – lamarckiánus előfeltevéseiből kiindulva úgy képzelte el, hogy az archaikus élmények és ősi traumák az ismétlődés révén biológiailag átörökíthető módon épülnek be az egyéni pszichébe. Freud lamarckiánus előfeltevéseinek mai megítélése és a Mózes-könyvben kifejtett emlékezettörténeti konstrukció mint sajátos „tervezet” értelmezése az utóbbi években nagy figyelemben részesült eszmetörténészek részéről (Assmann 2003, Slavet 2009). Ezzel a témával foglalkozik a jelen kötet következő tanulmánya is.

A kétféle – természettudományos és humán tudományi – legitimáció kérdése, amely a test-lélek probléma különféle értelmezéseiben is fontos szerepet játszott, különösen élesen vetődik fel az emlékezés problémája kapcsán. Az emlékezés kiemelt kutatási területe a kognitív idegtudományoknak éppúgy, mint a mai történettudományi vizsgálódásoknak. A kétféle terület között kapcsolat igen problematikus, bár talán a kulturális emlékezet fogalma némiképp segíthet a probléma világosabb felvetéséhez. A kétféle legitimáció közötti feszültség, amely már Freud művein is végigvonul, még hosszú ideig nem feloldható, de termékeny feszültség marad. A pszichoanalízisnek akár a „tisztá” természettudományokban, akár a „tisztá” történelmi és társadalomtudományokban való feloldása „Freud tudományának” végét jelentené.

## Felhasznált irodalom

Arisztotelész (1992). *Metafizika*. Ford. Halasy-Nagy József. Budapest: Hatágú Síp Alapítvány.

Assmann, Jan (2003). *Mózes, az egyiptomi. Egy emléknym megfejtése*. Budapest: Osiris.

Bókay Antal (2008). Utak és útelágazások Ferenczi gondolkodásában 1923–1924-ben. In: Erős F. – Lénárd K. – Bókay A. (szerk.) 2008, 79-104.

Cavell, Marcia 1993. *The Psychoanalytic Mind: From Freud to Philosophy*. Cambridge, MA.: Harvard University Press.

Csabai Márta (2007). *Tünetvándorlás. A hisztériától a krónikus fáradtságig*. Budapest: Jászöveg Kiadó.

Csabai Márta – Erős Ferenc (2000). *Testhatárok és énhatárok: az identitás változó keretei*. Budapest: Jászöveg Kiadó.

Damasio, A. R. (1996). *Descartes tévedése. Érzelem, értelem, és az emberi agy*. Budapest: AduPrint.

Descartes, René (1994). *A lélek szenvedélyei*. Budapest: Ictus.

Erős Ferenc – Lénárd Kata – Bókay Antal (szerk.) (2008). *Typus Budapestiensis. Tanulmányok a pszichoanalízis budapesti iskolájának történetéről és hatásáról*. Budapest: Thalassa Alapítvány.

Fonagy, Peter (2003). Genetics, Developmental Psychopathology, and Psychoanalytic Theory: The Case for Ending Our (Not So) Splendid Isolation. *Psychoanalytic Inquiry*, 23: 218-247.

Foucault, Michel (1990). *Felügyelet és büntetés. A börtön története*. Budapest: Gondolat.

Foucault, Michel (1996). *A szexualitás története I. A tudás akarása*. Budapest: Atlantisz.

Foucault, Michel (1999). *A szexualitás története II. A gyönyörök gyakorlása*. Budapest: Atlantisz.

Foucault, Michel (2001). *A szexualitás története III. Törődés önmagunkkal*. Budapest: Atlantisz.

Freud, Sigmund (1982). *Esszék*. Budapest: Gondolat.

Freud, Sigmund (1986). *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. Budapest: Gondolat.

Freud, Sigmund (1987). Mózes, az ember és az egyistenhit. In: Uő: *Mózes. Michelangelo Mózese*. (Két tanulmány). Budapest: Európa, 7-210.

Freud, Sigmund (1992). *A mindennapi élet pszichopatológiája*. Budapest: Cserépfalvi.

Freud, Sigmund (1997). A nárcizmus bevezetése. In: Uő: *Ösztönök és ösztönsorsok. Metapszichológiai írások*. Budapest: Filum, 15-40.

Freud, Sigmund ([1895] 1998). Elisabeth von R. kisasszony. [Részlet a Josef Breuerrel közösen írt *Tanulmányok a hisztériáról* c. munkából]. In: Uő: *A Farkasember. Klinikai esettanulmányok II*. Budapest: Filum, 29-74.

Freud, Sigmund (1999). *Újabb előadások a lélekelemzésről*. Budapest: Filum.

Freud, Sigmund ([1914] 2001). Michelangelo Mózese. In: Freud, S. 2001, 207–240.

Freud, Sigmund (2001) *Művészeti írások*. Budapest: Filum.

Freud, Sigmund ([1919] 2001a). A kísérteties. In: Freud, S. 2001, 245–281.

Freud, Sigmund (2001b). Project for a Scientific Psychology [Entwurf Einer Psychologie, (1895)]. In: Freud, S. 1953-1974, *S. E. Vol. I. ([1886-1899]: Pre-Psycho-Analytic Publications and Unpublished Drafts)*, 283-397.

Freud, Sigmund – Arnold Zweig (1970). *The Letters of Sigmund Freud and Arnold Zweig*. Ed. Ernst L. Freud. London: Hogarth Press.

Giampieri-Deutsch, Patrizia (2005). Approaching contemporary psychoanalytic research. In: Uő. (ed.): *Psychoanalysis as an Empirical, Interdisciplinary Science*. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 15-56.

Grünbaum, Adolf (1996). *A pszichoanalízis alapjai*. Budapest: Osiris.

Habermas, Jürgen (2005). *Megismerés és érdek*. Pécs: Jelenkor.

Hermann Imre (1988). *A pszichoanalízis mint módszer*. Budapest: Gondolat.



Holland, Norman N. (2009). *Literature and the Brain*. Gainesville, FL.: The PsyArt Foundation.

Hristeva, Galina (2008). *Georg Groddeck. Präsentationsformen psychoanalytischen Wissens*. Würzburg: Königshausen & Neumann.

Kandel, Eric R. (1999). Biology and the Future of Psychoanalysis: A New Intellectual Framework for Psychiatry Revisited. *American Journal of Psychiatry*, 156: 505-524.

Laplanche, Jean – Jean-Bertrand Pontalis (1994). *A pszichoanalízis szótára*. Budapest: Akadémiai Kiadó.

Lust Iván (2009). Vágy és hatalom. A pszichoanalitikus kultúrkritika szükségességéről. In: Uő: *Vágy és hatalom*. Budapest: Lélekben Otthon, 238-280.

Márkus György (2008). A trauma és filozófiai ellenstratégiái. *Aspecto* 1(1): 101-122.

Merleau-Ponty, Maurice (2007). *A látható és a láthatatlan*. Budapest: L'Harmattan.

Pribram, Karl (2005). Freud's project for a scientific psychology in the 21st century. In: Giampieri-Deutsch (ed.), 71-79.

Rank, Otto (1914). Der Doppelgänger. *Imago*, 3: 97-164.

Rapaport, David (1959). The Structure of Psychoanalytic Theory: A Systematizing Attempt. In: Sigmund Koch (ed.): *Psychology: A Study of Science*. Vol. 3. New York: McGraw Hill, 55-183.

Ricoeur, Paul (1970). *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*. New Haven: Yale University Press.

Slavet, Eliza (2009). *Racial Fever: Freud and the Jewish Question*. New York: Fordham University Press.

Székács István (1991). Freud és a pszichoanalízis természettudományos alapjai. In: Uő: *Pszichoanalízis és természettudomány*. Budapest: Párbeszéd, 9-30.

Szili Katalin (2009). *Az érzet sorsa. A kortárs pszichoanalízis hozzájárulása a pszichodinamikus mozgás- és táncterápia testtudati munkájának leírásához*. PhD értekezés. Pécs: PTE BTK Pszichológiai Doktori Iskola.

Thomä, Helmut – Horst Kächele (2007). *Pszichoanalitikus terápia – Kutatás*. Budapest: Lélekben Otthon.

Tózsér János (2008). Általános bevezetés: a test-lélek probléma. In: Ambrus Gergely et al. (szerk.): *Elmefilozófia*. Budapest: L'Harmattan, 9-85.

Vermes Katalin (2006). *A test éthosza. A test és a másik tapasztalatának összefüggése Merleau-Ponty és Lévinas filozófiájában*. Budapest: L'Harmattan.

Zwart, Hub (1998). Medicine, symbolization and the „real” body. Lacan's understanding of medical science. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 1(2): 107-117.