

PSZICHOANALÍZIS ÉS MODERN FENOMENOLÓGIA II.

RUDOLF BERNET:

Tudattalan tudat Husserlnél
és Freudnál

SAJÓ SÁNDOR:

Amiről tudunk és amiről nem

MÓDOS ÁDÁM – SUTYÁK TIBOR:

Michel Foucault szubjektum-felfogása

SZUMMER CSABA:

Freud kettőssége

SÁRKÁNY PÉTER:

Értelemközpontú egzisztenciaanalízis

HORVÁTH LAJOS:

Az archetípus fogalmának
fenomenológiai olvasata

HÁRS GYÖRGY PÉTER:

Útban Szondi felé

IMAGO EX-THALASSA **BUDAPEST**

Az Imágó Egyesület lapja

Alapítva 2010-ben

Kiadja
az Imágó Egyesület, Budapest

2. [23.] évfolyam, 3. szám, 2012

Főszerkesztő: ERŐS FERENC
Szerkesztőségi titkár: KOVÁCS ANNA

A szerkesztőbizottság elnöke: BÓKAY ANTAL
Szerkesztőbizottság: AJKAY KLÁRA, BÉKÉS VERA,
CSABAI MÁRTA, ERDÉLYI ILDIKÓ, ERŐS FERENC, HÁRS GYÖRGY PÉTER, TOM KEVE,
SZÉKÁCS JUDIT, VAJDA JÚLIA, VALACHI ANNA

A szerkesztőség tagjai: BÁLINT KATALIN, BORGOS ANNA, ERŐS FERENC,
GYIMESI JÚLIA, KOVAI MELINDA, KOVÁCS ANNA, KŐVÁRY ZOLTÁN,
LÉNÁRD KATA, PAPP-ZIPERNOVSZKY ORSOLYA

E számunk megjelenését támogatta:



*Nemzeti
Kulturális
Alap*

Imágó Budapest szerkesztősége,
1132 Budapest, Victor Hugo u. 18-22. I. em. 135.
Tel., fax: (36-1) 239-6043
E-mail: imago@imagoegyesulet.hu
Honlap: <http://imago.mtapi.hu> ; <http://www.imagoegyesulet.hu>

ISSN 2062-5383

Imágó Egyesület, 2012
Felelős kiadó: BÁLINT KATALIN

Tördelőszerkesztő: KOVÁCS ANNA
Borítóterv: HARSÁNYI TAMÁS
Nyomdai munkálatok: BODNÁR NYOMDA

Terjeszti: L'Harmattan Könyvkiadó és Terjesztő Kft. (1088 Budapest, Múzeum u. 7.)

TANULMÁNY

Tudattalan tudat Husserlnél és Freudnál**Rudolf Bernet*

Freud tudattalanra vonatkozó felfogása olyan fenomének klinikai-empirikus megfigyelésében gyökerezik, mint az álmok, a nyelvbotlások és más neurotikus szimptomák, a felnőtteknél megfigyelhető regresszív-infantil viselkedésmódok, tévképzetek a skizofréniában stb. Erre ráépülnek azután Freud műveiben „metapszichológiai” megfigyelések is, amelyek teoretikus igénnyel próbálják meghatározni a tudattalan lényegét a tudathoz való viszonyában. Ezek a megfigyelések az elfojtás és az ösztönreprezentáns (*Triebräsentanz*) elméleteiben találják meg legpregnansabb kifejezésüket.

Sok filozófus kihívásnak tekintette Freud tudattalanra vonatkozó elméletét és növekvő érdeklődéssel vitatták ezt az elméletet. Kimutatták, hogy Freud tudattalan fogalmának gazdag filozófiai előtörténete van (Kant, Schelling, Schopenhauer, von Hartmann, Nietzsche) és arra is felhívták a figyelmet, hogy az elméletnek filozófiai kiegészítésre, egyfajta utóiratra is szüksége van töredékes jellege és nyilvánvaló teoretikus hiányosságai miatt. Néhányan közülük azon a véleményen voltak, hogy a filozófiai előfutárok történeti vizsgálata már egy bizonyos megvilágítást adott a tudattalan freudi fogalmáról; mások, Freuddal folytatott vitájukban olyan filozófiai nézőpontokhoz folyamodtak, amelyek aligha egyeztethetőek össze Freud gondolkodásának eredetiségével. Ezek a filozófiai erőfeszítések gyakran azt a jogosult gyanút ébresztik, hogy anélkül ítélnék a tudattalan létéről vagy nemlétéről, hogy figyelembe vennék Freud klinikai leírásainak gazdag anyagát.

Freud a maga részéről kevéssel járult hozzá a filozófia és a pszichoanalízis közötti gyümölcsöző vitához. Korlátozott filozófiai ismereteinek és különösképpen az általa elfogadott nagyon szűk tudatfogalomnak köszönhetően Freud úgy vélte, hogy a filozófia mint tudatfilozófia szükségképpen el fogja véteni a tudat-

* A fordítás alapjául szolgáló kiadás: Husserls Begriff des Phantasiebewusstseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewussten. In: Ch. Jamme (Hg.), *Grundlinien der Vernunftkritik*, pp. 277–306. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997.

talan valódi megértését és semmi mást nem várt egy ilyen filozófiától, mint a tudattalan redukcióját a tudatra, vagyis a tudattalan létezésének steril tagadását.¹ Ennek következtében nem meglepő, hogy Freud és tanítványai, valamint követői kevés figyelmet szenteltek a tudattalanra vonatkozó filozófiai megfontolásoknak. Lacan kísérlete, hogy a pszichoanalízist transzcendentális-filozófiai alapra helyezze, egyedi kivétel ebben a vonatkozásban, ráadásul Lacan kísérlete ugyancsak terhes a tudatra vonatkozó reflexió és különösképpen a tudat testi, affektív, emocionális és temporális konstitúciójára vonatkozó megfontolások hiányával.

Ezzel ellentétben a fenomenológiai ihletésű pszichoanalitikusok (Binswanger, Boss) és a pszichoanalízis iránt érdeklődő fenomenológusok (Scheeler, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur, Michel Henry, Derrida) meggyőzően bizonyították a filozófia és a pszichoanalízis közötti gyümölcsöző párbeszéd lehetőségét. Néhányak közülük azonban aligha védhetőek meg attól a vádtól, hogy elsietett módon kritizálták Freud tudattalanra vonatkozó felfedezését és túl hamar eltekintettek tőle. Ráadásul ezek a gondolkodók Freuddal szembeni kritikájuk közben hagyták magukat egyoldalúan befolyásolni Heidegger felfogása által, ez pedig ahhoz vezetett, hogy sajnálatos módon elhanyagolták az eredeti freudi kérdést a tudattalan tudati státuszára vonatkozóan. Freud „mechanikus” ösztönökönómiaját átfordították a *Dasein*-analitika nyelvére és ezáltal kikerülték az ösztön lényegére és az intencionális képzetben (*Vorstellung*) való reprezentációjának (*Repräsentation*) lehetőségére vonatkozó kérdést. Még súlyosabb azonban, hogy nem vettek tudomást Freud saját kísérleteiről a tudattalan fenomenológiai megvilágítására, vagyis azokról a leírásokról, amelyek arról szólnak, hogy a tudattalan képzetek miként jelennek meg a tudatban anélkül, hogy tagadnák tudattalan eredetüket. Ennek következtében kiteszik magukat annak a jogos szemrehányásnak, hogy olyan fenomenológiai pszichoanalízist dolgoztak ki, amely nem szentel megfelelő figyelmet a tudattalan fenoménjének és a tudatlannak mint fenoménnek.

Ezzel szemben Freud ismételten visszatért munkáiban a tudattalan megjelenésének kérdéséhez. Ilyen irányú kísérletei azonban tisztán deskriptív jellegűek, vagyis nem elégítik ki a tudat fenomenológiájának transzcendentális-filozófiai követelményeit. Freud számára magától értetődő, hogy a tudattalan szükségképpen rá van utalva a tudatra, hogy megjelenhessen, noha megjelenésében tudattól való különbségét is megjelenéshez juttatja. Konkrétan ez azt

¹ Lásd P.-L. Assoun: *Freud, la philosophie et les philosophes*. Paris, P.U.F., 1976. különösen 9-44.o.

² Vö. S. Freud: *Megjegyzések a nem-tudatos fogalmáról a pszichoanalízisben* (1913). Ford. Berényi Gábor. In *Sigmund Freud művei VI. Metapszichológiai írások*. Szerk. Erős Ferenc. Budapest, Filum, 1997. 13-14.o.; *A tudattalan* (1915). Ford. Szalai István. i.k. 102-106.o.

jelenti, hogy a tudattalan a tudat koherens összefüggéseinek *hiányaiban* nyilvánul meg: illogikus gondolati ugrásokban, felejtésekben, a fantázia fantasztikus képződményeiben és manifeszt álomtartalmakban, fóbiákban és egyéb neurotikus szimptomákban.² Olyan megmagyarázhatatlan tudatos érzések, mint amilyen például a szorongás (Angst) ugyancsak intenzíven foglalkoztatták Freudot.³

Tudat és tudattalan viszonyának freudi meghatározásából kiindulva a tudat transzcendentális fenomenológiája azzal a feladattal találja szemben magát, hogy megmutassa, miként lehetséges az, hogy a tudat valamilyen tudattalant tud megjelenéshez juttatni, mégpedig anélkül, hogy ezáltal beépítené a tudatos jelenbe vagy alárendelné a tudatos jelennek. A következőkben szeretném felvázolni, hogy Husserl felfogása a szemléleti megjelenítésekről (*anschauliche Vergegenwärtigungen*)⁴ és különösképpen a fantáziáról miként képes ezt a látzólag lehetetlen feladatot elvégezni. Ennek a megoldásnak a specifikusan transzcendentális-fenomenológiai jellegét csupán jelzésszerűen fogom tárgyalni, utalva arra, hogy Husserl fantáziaelmélete a belső időtudatra és ennek egyszerre impresszionális és eredendően reprodukatív jellegére épül.

Ezzel azonban egyáltalán nem azt állítjuk, hogy Freud tudattalan fogalma minden empirikus-deszkriptív vonatkozásával levezethető lenne Husserl imaginatív megjelenítés fogalmából. Husserl fantázia-tudat elemzéseit felhasználva csupán annak megmutatására teszünk kísérletet, hogy miként tud egy jelen tudat egy ugyanahhoz a tudatfolyamhoz (intencionálisan) hozzátartozó, ám nem jelenlő és ezáltal sajátosan idegen tudattal szemben viselkedni. A reprodukatív belső időtudat szolgáltatja a bizonyítékot, hogy a tudat rendelkezik azzal az eredendő képességgel, hogy saját életének közvetlen észlelésétől distanciálódjon, ahelyett, hogy közvetlenül és teljesen egybeesne vele. Ebből új belátások adódnak, de nem csupán tudat és tudattalan különbségének a lényegébe, hanem az ösztönös élet tudatos és szimbolikus ábrázolásának lehetőségébe is. Ugyanakkor Freud tudat-

³ S. Freud: Über die Berechtigung von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomenkomplex als "Angst-Neurose" abzutrennen (1895). Gesammelte Werke I. Frankfurt am Main, S. Fischer 1950-1968. 312-342.o.; *Bevezetés a pszichoanalízisbe* (1917). Ford. Hermann Imre. Budapest, Gondolat, 1986. Huszonötödik előadás 320-335.o.; *Hemmung, Symptom und Angst* (1924). GW XIV. különösen 154-205.o.; *Újabb előadások a léleklemzésről* (1933). Ford. Dr. Lengyel József. In Sigmund Freud művei VIII. szerk. Erős Ferenc. Budapest, Filum, 1999. XXXII. előadás 92-125.o.

⁴ A husserli gondolatmenet egyik kulcsfontosságú eleme *Gegenwärtigung* (közvetlen jelenlővé tétel, például az észlelés esetén) és *Vergegenwärtigung* (közvetett megjelenítés, például képtudat, emlékezet, képzelet és beleérzés esetén) megkülönböztetése. Mivel ezt magyarul nehéz egyértelműen visszaadni, ezért hol a prezentáció és re-prezentáció, hol pedig a jelenlővé tétel és megjelenítés fogalom párt alkalmaztam. (A ford.)

talan fogalmának ez a fenomenológiai megalapozása az eredendően reproductív tudat elméletében egyszersmind a tudattalan freudi meghatározásának mint egy belsőleg nem észlelt, *puszta* reprezentációs tudatnak a kritikájához is elvezet. A tudattalan nem egyszerűen egy csonkolt, nem észlelt tudat vagy egy logikátlan, elsődleges folyamatokba belegabalyodott puszta reprezentációs tudat, hanem egy *másik (ön-)tudat*. Ahogy Freud megjegyezte, a tudattalan rejtélye valójában magának a tudatnak a rejtélye.

Husserl elemzése a jelen nem lévő tudatáról

Első pillantásra úgy tűnik, mintha Husserl és Freud nem csak a tudatról vallanak ugyanazt a felfogást, hanem a tudattalanról is. Ha figyelembe vesszük, hogy mindketten Brentano tanítványai voltak és ugyanazokkal a szerzőkkel és pszichológiai elméletekkel kerültek kapcsolatba tanulmányaik idején, akkor egy ilyen egyezés nem is olyan meglepő. Ismeretes, hogy Brentano *Empirikus nézőpontú pszichológia* című művében úgy definiálta a tudatot mint olyan intencionális képzetek egységes összefüggését, amelyeket egy pre-reflexív belső tudat kísér. Ennek következtében a tudattalan fogalmára vonatkozó kimerítő elemzései elsődlegesen avval a kérdéssel foglalkoztak, hogy vajon lehetséges-e olyan intencionális tudat, amely nem jár együtt ilyen kísérő belső tudattal és hogy vajon a tudattalan tudat ilyen feltevése elháríthatja-e az ön-tudat végrehajtásából származó végtelen regresszus veszélyét.⁵

Freud és Husserl egész életükben tartották magukat ahhoz a brentanói definícióhoz, ami szerint a tudattalan egy belsőleg észrevétlen tudat. Ám egyikük sem gondolta azt, hogy ez a meghatározás elegendő. Freud a tudat ösztönös gyökereit kutatta és azt a módot, ahogy az ösztönös energiák primitív emlényomokkal kapcsolódnak össze és olyan képzeteket szállnak meg, amelyek bizonyos körülmények között a tudattalanból a tudatelőtesbe, majd innét az észlelési tudatba képesek előrenyomulni. Husserl a tudat intencionális aktusainak különböző formáit vetette alá aprólékos vizsgálatnak és ismételten foglalkozott Brentano belső tudat fogalmának megvilágításával. E két kutatási területen dolgozva messze meghaladta Brentano és Freud belátásait, még ha rendszeresen keresztezte is útjukat, anélkül, hogy tudott volna róla. Szükséges tehát megvizsgálni Husserl hozzájárulását a tudattalan problémájához mind az intencionális aktusok, mind a belső tudat területén.

⁵ Franz Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874). Hamburg, Meiner, 1973. I kötet, I könyv, 2§-13§.

A tudattalan mint a jelen nem lévő jelenléte Husserlnél mindenek előtt egy sajátos fajta aktusintencionalitás, a meg-jelenítés (*Vergegenwärtigung*) dolga, amely a fantáziát, az emlékezetet és a beleérzést jellemzi. Megmutatható, hogy ezeknek az aktusoknak a lehetősége végső soron a belső tudat időszerkezetében alapozódik meg és hogy a tudattalan megfelelő fenomenológiai megértésének lehetősége ennek a belső tudatnak az elemzésén keresztül nyílik meg. Ekkor pedig természetesen a tudattalan lényegét már nem lehet úgy felfogni, mint ami a belső észlelési tudat pusztá hiánya. Ehelyett megjelenése és ennek következtében fenomenológiailag meghatározott lényege a belső (idő-)tudat egy másik formájának, a reprodukzív formának a lehetőségéből fakad. Husserl maga nem dolgozta ki a tudattalan új fenomenológiai értelmezését, de minden eszközt a rendelkezésünkre bocsájtott.

Husserl számára sohasem jelentett nehézséget, hogy elgondolja egy nem jelenlévő meg-jelenítésének (*Vergegenwärtigung*) lehetőségét, hiszen mindig is úgy értette a tudatot, mint az intencionális appercepció és apprezentáció szubjektív teljesítményét, nem pedig mint érzetadatokat pusztá jelenlétét. Korai munkáiban, *Az aritmetika filozófiájában* és a *Logikai vizsgálódásokban* a meg-jelenítéseket mint nem-tulajdonképpeni, vagyis nem szemléleti gondolati formákat fogta fel. Ezen elmélet szerint azt, ami visszahúzódik a szemléleti vagy tulajdonképpeni gondolkodástól, egy szurrogátumként funkcionáló jel vagy egy hasonlóság alapján működő kép révén tesszük jelenvalóvá. Ennek következtében nem meglepő, hogy Husserl eleinte és egészen az 1904/05-ös előadássorozatig⁶ a szemléleti (vagyis nem szignitív) meg-jelenítést, mint amilyen az emlékezet és a fantázia, a képtudat módjára gondolta el. Ezt a nézetét a perceptív képtudat már meglévő kiterjedt elemzésére alapozhatta, amellyel később is foglalkozott, különösen az esztétikai képtudat elemzése kapcsán. Így tehát a fantázia és az emlékezet a képtudat formái voltak, amelyekben a belső kép (később Sartre-nál az „*image mentale*”) helyettesíti a fizikai észleleti képet. Egy elmúlt esemény vagy egy nem valóságos fantáziavilág ennek következtében egy jelenbeli leképezésben jelenik meg, mégpedig anélkül, hogy e jelenből való távolléte károsodna.

Képzelet és képtudat

Itt nem lehet az a feladatunk, hogy a perceptív és imaginatív képtudat husserli elemzését részleteiben és állandó továbbfejlődésében bemutassuk. A jelenlegi összefüggésben egyedül az a fontos kérdés számunkra, hogy 1904/05 után miért

⁶ Ez a fontos előadás a fantázia és a képtudat mellett az észlelés, a figyelem és az idő témáját taglalta. Az a rész, amely a fantázia és a képtudat elemzésével foglalkozott, a *Husserliana* XXIII. 1-108. oldalán található teljes terjedelmében. Edmund Husserl: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. Hua XXIII. Den Haag, M. Nijhoff, 1980.

kezdt Husserl kételkedni a fantázia és az emlékezet képtudat alapján való meghatározásában és hogy 1909-től miért vetette el végleg ezt a felfogást. Ennek két oka van, ám e kettőről hamar kiderül, hogy ugyanaz:

1. az észlelés elemzéséből kölcsönvett „felfogástartalom-felfogás” séma kudarca a szemléleti meg-jelenítés aktusainak fenomenológiai megvilágítására⁷;
2. a belső időtudat és ennek csakúgy impresszionális, mint reprodukzív formájának idői jellegéről való elmélkedés.⁸

A perceptív képtudat kettős észlelést jelent, vagyis egyrészt egy fizikai képdolog (*Bild-Ding*) észlelését, másrészt egy képtárgy (*Bild-Objekt*) észlelését, amelyben a távollévő képszűzsé (*Bildsujet*) leképeződik és ezáltal szemléleti megjelenéshez jut.⁹ A képtárgy nem ugyanahhoz a fizikai térhez tartozik mint a kép-dolog; konfliktus (*Widerstreit*) áll fenn a kettő között, amelynek következtében a képtárgy megjelenése egy „látszateszlelés” (*Scheinwahrnehmung*). Husserl korai észleléselemzéseinek terminusaiban ez azt jelenti, hogy a képtudatban két felfogás van és az egyik a másikra épül: az első az érzetekre támaszkodik és a képet juttatja megjelenéshez, míg a másik pusztá fantazmákat lelkesít át és a képtárgyban leképezett képszűzsé adódását magyarázza. A képdolog megjelenésében mint látszateszlelésben a képszűzsét távollétében jelenítjük meg, és így itt konfliktus keletkezik, ami azt fejezi ki, hogy a képtárgy és a képszűzsé nem ugyanahhoz a valósághoz tartozik.

A képtárgy és a képszűzsé közötti konfliktus azonban jellegében eltér a képtárgy és a képdolog közötti konfliktustól. A képtárgyat észleljük, ám a képdologtól eltérően látszat tárgygyá (*Scheinobjekt*) kell lefokoznunk, ha egy képszűzsé leképezéseként akarjuk felfogni. Másfelől a képtárgy és a képszűzsé közötti konfliktus nem vezet megsemmisítéshez (*Nichtigkeitung*), mivel eleve világos, hogy a kép és a leképezett nem tartozhatnak ugyanahhoz a valósághoz. Amíg a képtudat kifejezetten képtudatként működik, senki sem hiszi, hogy a leképezett képszűzsé testi valójában jelen lenne és hogy a képben a valóságot észlelnénk. A képtudat és a fantázia tehát előfeltételezik, hogy az én egyszerre két különböző (egy valóságos és egy nem valóságos) világban élhet és hogy egy ilyen „énhasadás” (*Ichspaltung*) lehetőségét bele kell foglalnunk az emberi szubjektum fogalmába.

Husserl nagy figyelmet szentelt ezen különböző formájú konfliktusok pontos elemzésének és ahogy később látni fogjuk, ezek a vizsgálódások gyümölc-

⁷ Szövegek 1909 után a Hua XXIII.-ban, különösen a Nr. 8 (265-269.o.).

⁸ Szövegek 1911-1912-től, különösen Hua XXIII. Nr. 14 (301-312.o.), Beil. XXXV (320-328.o.), Nr. 15 (329-422.o.).

⁹ Hua XXIII. 18.o.

szőő kiindulási pontként szolgálhatnak a Freud által elfojtásnak (*Verdrängung*) nevezett jelenség fenomenológiai meghatározásához. Az elfojtás Freud számára ugyancsak az „énhasadáshoz” kapcsolódik. Freud szerint a valóság és a fantázia megkülönböztetése egy elfojtási folyamat eredménye és ahol ez az elfojtási folyamat hiányos (mint a skizofréniában), ott a hallucináció és az észlelés közötti határ elmosódik. Freud felfogása az elfojtásról, és különösképpen egy feltételezett „eredeti elfojtásról” az előbbieken kívül még azt is sugallja, hogy nem csak a fantázia, hanem maga a valóság is egy konfliktus (vagy különbség) tapasztalatának alapzatán konstituálódik. Ugyanezt a gondolatot fogjuk találni Husserlnél is, mégpedig a prezentáció (*Gegenwärtigung*) és reprezentáció (*Vergegenwärtigung*) között működő „modifikációs” viszonyra vonatkozó elmékedésekben.

A perceptív képtudat leírásának alkalmazása a *fantázia* elemzésére azt vonja maga után, hogy ez utóbbi mint „belső” vagy „imaginatív” képtudat hasonlóképp kettős felfogásból áll. Ám ez utóbbi esetben, mivel a fantázia-kép nem egy fizikai kép és ennek következtében nem lehet észlelni, nincsenek érzetek, csupán fantazmák. A fantazmák lennének tehát két különböző módon felfogva, egyfelől a képhez való viszonyukban, másfelől ahhoz való viszonyukban, ami a leképezett. A fizikai képdolog nélkül a fantázia imaginárius képtudatában a konfliktusformák egyike eltűnik és vele együtt az észlelés és a fantázia különbségének világos indexe. Husserl ezért sokat fáradozik azon, hogy kivédje a fantázia látzatészleléssel (ill. neutralizált észleléssel) való összekeverésének veszélyét. Ám mivel nem tudja megalapozni az érzetek és a fantazmák közötti különbséget meggyőző módon, nem maradt más választása, mint hogy a fantázia-tudatot *mint* egy *fantázia* tudatát függővé tegye az egyidejű perceptuális eseményekkel való konfliktus tapasztalatától. A fantáziaélmény ennek következtében egy olyan élmény, ami – szemben az aktuális észleléssel – egy csökkentett vagy deficiens kvázi-észlelés csökkentett intenzitással és tartammal, valamint korlátozott terjedelmű horizont intencionalitással.¹⁰

A legnagyobb probléma a fantáziának mint imaginárius képtudatnak ezzel az elemzésével azonban nem a fantázia és az észlelés megkülönböztetésének nehézségéből, hanem abból ered, hogy képtelen megvilágítani a fantázia lényegét, miszerint az egy nem jelenlévő tárgy meg-jenítése (ez a képtelenség persze kapcsolódik ez előbbi megkülönböztetéshez). Noha Husserl jelenbeli fantazmák meg-jelenítő felfogásáról beszél, ám hogy jelen tartalmak jelen felfogásának hogyan sikerülhet egy fizikai kép közvetítése nélkül egy nem jelenvaló tárgyat ennek nem jelenvalóságában mégis jelenvaló megjelenéshez segíteniük, az magyarázat nélkül marad, sőt csodával határosnak tűnik.

¹⁰ Hua XXIII. 58.o. skk.

Husserl ezt az ellenvetést saját maga fogalmazta meg korábbi retenció-elméletével kapcsolatban és arra a következtetésre jutott, hogy valamilyen elmúltnak a jelen tudatához ez az elmúlt nem tartozhat hozzá valós (*reell*) tudattartalomként anélkül, hogy ezáltal múlt jellege el ne veszne.¹¹ Így egészen bizonyosan nem tekinthető véletlennek, hogy a fantáziaszerű reprezentációra vonatkozó új elemzései már nem egy kép *észlelésének* modelljére, hanem egy elmúlt jelen emlékezeti felidézésének, vagyis a *visszaemlékezésnek* a modelljére épülnek. Hamarosan visszatérünk erre. Mindenesetre már most bizonyos, hogy a reprodukált nem lehet valós (*reell*) módon benne a meg-jelenítő tudatban és az is, hogy egy jelen tartalom jelen felfogása nem léphet túl a jelen határain, hogy behatoljon a szemléleti meg-jelenítés területére. A „felfogás-felfogástartalom” séma funkcionális elégtelenségét a szemléleti meg-jelenítés magyarázatára fenomenológiai értelemben a belső tudat időiségének új elmélete támasztja alá, amiből azután majd a meg-jelenítés új elmélete is meg fog születni.

Visszaemlékezés és reproduktív belső tudat

Az intencionális élmény végrehajtásának belső, implicit tudatát, amit Brentano „belső képzetként” jelölt meg,¹² Husserl 1906/07-től kezdődően „abszolút” (idő-)tudatnak nevezi.¹³ Az új terminológia arra utal, hogy ekkortól kezdve Husserl a belső (idő-)tudatnak transzcendentális-konstitutív funkciót tulajdonít, általában az intencionális aktusok és noematikus korrelátumaik tekintetében, különösképpen pedig ezek időiségének tekintetében. Ez az abszolút idő-tudat az állandóan új ősbnyomások (*Urimpressionen*) folyama, amelyeket egymással a retencionális és protencionális intencionalitások szövedéke egyesít. Ennek megfelelően minden ősbnyomás elválaszthatatlan a retencióktól és a protencióktól, amelyek az intencionális bedobozolódás (*intentionale Verschachtelung*) módján ugyanennek az eleven tudatfolyamnak a már lesüllyedt és még eljövendő ősbnyomásaira vonatkoznak. Ennek a belső időtudatnak minden fázisában egy időben tartamos aktus tudatos módon tudott és ezeknek a fázisoknak az egymásra következésében konstituálódnak a szubjektum intencionális aktuséletének időformái, az egyidejűség, az egymásra következés és a tartam.

Nem annyira ennek az abszolút időtudatnak és az intencionális aktusok „retencionális harántintencionalitásában” (*Querintentionalität*) zajló időiesülé-

¹¹ Vö. Rudolf Bernet: *Einleitung*. In E. Husserl: *Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Hamburg, Meiner, 1985. xlv. skk.

¹² F. Brentano: *Psychologie vom empirischen Standpunkt* i.m. 180.o.

¹³ R. Bernet: *Einleitung*. xxxiii. skk.

sének pontos fenomenológiai elemzése a fontos a jelen összefüggésben, mint az a megfontolás, hogy itt az öntudat egy sajátos, „retencionális hosszintencionalitásnak” (*Längsintentionalität*) nevezett formájáról van szó. Husserl szerint a belső időtudat egy ősbnyomásszerű, vagyis *impreszionális*, az ősbnyomásokhoz tartozó retencióknak és protencióknak köszönhetően pedig egyszerismind *intencionális* öntudat. Vagyis egy impreszionális-intencionális, pre-reflexív és tárgyaltalan öntudatról van szó, a saját tudatélet impreszionális önaffekciójáról, ami Husserl szerint az intencionalitás egy sajátos (ugyanis szintén impreszionális) formájával kapcsolódik össze.¹⁴ Ha a szubjektív élet ezen önaffekcióját „ösztönnek” (*Trieb*) nevezzük, akkor a belső időtudat minden további nélkül rászolgál a Husserl által gyakran használt „ösztönintencionalitás” elnevezésre. Az intencionális élet belső tapasztalataként ez egyszerre ösztön és az ösztön reprezentációja (*Repräsentation*).

Már utaltunk arra, hogy Freud tudattalan elméletének a magját az ösztönelmélet képezi és hogy Freud beszámolója az ösztön „reprezentációjáról” a tudattalan és tudatelőttés intencionális képzetekben a filozófia iránt érdeklődő olvasót a legnagyobb nehézségek elé állítja. Ahogy előtte Schopenhauer és Nietzsche, az ösztönreprezentáció elméletével maga Freud is ahhoz a kérdéshez vezet, hogy az ösztön miként kezd „gondolkodni”. Ha a tudattalant és a tudatot is úgy értelmezzük, mint olyan „képzetek” (*Vorstellungen*) birodalmát, amelyek ösztönöket reprezentálnak, akkor Freud csak úgy tudja jellemezni a tudattalant és a tudatot, mint a „gondolkodás” két különböző, de ugyanazon ösztönstruktúra által táplált formáját. Azokat a tudatos és tudattalan folyamatokat, amelyekben az ösztön megszállja (*besetzt*) és megmunkálja a tudattalan és a tudatos képzeteket, hogy megvalósítsa a feszültség levezetésének (*Abfuhr*) célját, Freud „elsődleges folyamatoknak” és „másodlagos folyamatoknak” nevezi.

A fenomenológiai hozzájárulásnak a freudi tudattalan fogalom megalapozásához legalább azt kellene bizonyítania, hogy lehetséges az ösztönök képzetek általi reprezentációjának (*Triebrepräsentation*) ez a kettős formája. Ha újragondoljuk Freud elméletét az ösztönreprezentációkról a tudattalan és tudatelőttés intencionális képzetekben, mégpedig az intencionális élmények és a belső, ösztönszerű öntudat önaffekciójának husserli elemzése felől, akkor ugyancsak a belső tudat kettős formájáról kell beszélnünk. A freudi tudattalan fenomenológiai megvilágítása csak akkor lehet sikeres, ha az intencionális élmény *impreszionális* belső tudata nem az egyetlen lehetséges formája az intencionális képzetekhez való ösztönös viszonyoknak. Hamarosan látni fogjuk, hogy a visszaemlékezés és a fantázia, mint intencionális élmények reprodukív megjelenítései, valójában éppen a belső tudat egy ilyen második formáját implikálják.

¹⁴ R. Bernet: *La vie du sujet*. Paris, P.U.F., 1994. 321.o. skk.

A belső tudatnak ez a reprodukzív formája, amely a meg-jelenítő aktusokban működik, döntő jelentőségű hozzájárulást jelent a tudattalan lehetőségének fenomenológiai tisztázásához.

Husserl erre az áttörésre a fantázia mint nem-tetikus, szemléleti-reprodukív meg-jelenítés elméletéhez csak a visszaemlékezés mint tetikus, szemléleti-reprodukív meg-jelenítés elméletének kidolgozása után vált képessé. Korábbi felfogása az emlékezetről mint belső képtudatról ugyanazon érvek alapján futott zátonyra, mint amelyeket korábban a fantázia képtudatként való értelmezésének kritikája kapcsán említettünk. A visszaemlékezésben egy tárgy megjelenik a jelenben, ám a múlthoz tartozóként. Az emlékezet számára tehát konstitutív egy belső időtudat, ami a múltat anélkül állítja viszonyba a jellel, hogy időbeli távolságukat kiegyenlítené vagy teleszkópikus módon összeolvasztaná. A tárgy megkettőzése helyett (ahogy ez a képtudatban történik) az elmúlt tárgy jelenbeli megjelenése magának a tudatnak a megkettőződését követeli meg. Mint a tudat tudata, az emlékezés a reflexióra hasonlít és Husserl jelentős erőfeszítéseket tesz arra vonatkozóan, hogy pontosan meghatározza e két aktustípus különbségét. Ezek az erőfeszítések nem csak az emlékezet elemzéseinek tettek jót, hanem egyszersmind a reflexió új elméletének a magját is tartalmazták, aminek értelmében a reflexió nem belső észlelés, hanem egy már „lefolyt” élmény tárgyiasító meg-jelenítése.

A reflexióval szemben az emlékezetben az intencionális érdeklődés az elmúlt tárgyra irányul, nem pedig egy korábbi észlelésre. Mindazonáltal az emlékezetben meg-jelenített múltbeli tárgy intencionálisan implikálja saját korábbi észlelését. Husserl terminológiájával: az elmúlt tárgy meg-jelenítése implikálja ugyanezen tárgy eredeti tapasztalatának reprodukcióját. Az elmúlt tárgy emlékezeti megjelenését mint egy korábbi, ezt a tárgyat húsvér valójában adó észlelési tudat reprodukív modifikációjaként élem át. Az emlékezet belső tudata ennek következtében nem egy észlelés impresszionális tudata, hanem reprodukív tudat, amely a korábbi észlelést az intencionális implikáció módján hordozza magában (nem pedig valós *reell*) összetevőként). Amit a visszaemlékezésben belsőleg átélek, az nem egyszerűen egy elmúlt észlelés, nem is egy jelen emlék, hanem egy jelen emlék *mint* egy korábbi észlelés reprodukciója. A tárgy ezért úgy jelenik meg, mint meg-jelenített, vagyis önmagát közvetlenül („eredeti” módon) adja, nem pedig egy képen keresztül, miközben megőrzi időbeli távolságát a jelentől. Husserl úgy fogalmaz, hogy előttem „lebeg” (*mir vorschwebt*) anélkül, hogy valóságosan, húsvér valójában megragadhatnám.

A visszaemlékezés új elméletét Husserl sok és átfogó részletvizsgálódással kötötte össze, amelyeket itt nem érinthetünk. Csak azokról az átfogó elemzésekről lesz szó, amelyek a doxikus modalitásokat érintik az emlékezés végrehajtásában. Ezek világosan megmutatják, hogy a meg-jelenítés mint a prezentálás reprodukív módosulása összekapcsolódhat a tétélezés

(*Stellungnahme*) módosulásával, de nem vezethető vissza ez utóbbira. Ez a belátás különösen fontosá válik akkor, amikor a fantáziát úgy írjuk le, mint a reprodukív meg-jelenítés *nem-tételező* formáját, ami azzal a látszattal jár, mintha a fantázia a megfelelő észleléstől pusztán az őt jellemző neutralizált tételezés révén különbözne.

Husserl állandóan új kételyekkel kísért figyelmének másik tárgya a reprodukció (pl. az emlékezetben vagy a képzeletben) és a belső tudat viszonya. Husserl ingadozik aközött, hogy a reprodukciót a belső (idő-)tudat teljesítményeként vagy pedig a tudat intencionális aktusaihoz tartozó fenoménként határozza meg.¹⁵ Az a kérdés tehát, hogy a visszaemlékezés vajon olyan, a belső tudatban impresszionálisan tudott intencionális aktus, amely egy korábbi észlelési aktushoz kötődik, vagy pedig egy olyan intencionális aktus, amely a belső tudatban nem impresszionális, hanem reprodukív módon tudott, mégpedig egy másik aktus modifikációjaként? Ha az első esetnek megfelelően a visszaemlékezést egy jelen intencionális aktusként értjük, ami egy korábbi (észlelési) aktusra irányul, akkor a korábbi aktus úgy jelenik meg, mint az emlékezetben tárgyilag megcélzott és a visszaemlékezést az fenyegeti, hogy átalakul reflexióvá. A második felfogás szerint a korábbi aktus se nem megcélzott, se nem valamilyen módon a jelenben adott, hanem pusztán intencionálisan implikált az elmúlt *tárgy* meg-jelenítő adódásában. Az (elmúlt) tárgymegjelenésekre irányuló intencionális aktust a belső tudatban nem impresszionálisan, hanem reprodukíve modifikáltként éljük át. Reprodukív tudatként tehát a belső tudat két aktus közötti modifikációs összefüggés tudata, nem pedig egy olyan aktus tudata, amely egy másik aktusra irányul. Nagyobb plauzibilitása ellenére, ez a második felfogás sem problémamentes Husserl számára. Azt feltételezi ugyanis, hogy van egy olyan belső tudat, amely egyszerre jelenvaló, vagyis impresszionális, és reprodukív, miközben Husserl egyébként teljesen konzisztens módon szembenállóként kezelte a benyomást és a reprodukciót. Egy korábbi aktus belső tudataként ennek az aktusnak a reprodukív, nem pedig impresszionális tudatáról van szó, noha Husserl általános elméletének értelmében a jelen belső tudatnak az impresszionális tudat formájával kell rendelkeznie.

Ennek a nehézségnek a megoldására itt nem tehetünk kísérletet, mivel ez a husserli időtudat elemzések alapkérdéseinek és az én ebben működő részvételének átfogó tárgyalását igényelné. Ezzel a nehézséggel, amely a meg-jelenítő reprodukció és a jelen prezentáció modifikált teljesítményének megértését illeti, élesebb formában újra találkozunk majd Husserl fantáziára vonatkozó új meghatározásában. Ennek az új elméletnek az értelmében a fan-

¹⁵ Lásd Hua XXIII. Nr. 9, 272.o.; Nr. 14, 301-312.o.; Beil. XXXV, 320-328.o.; Nr. 15, 330.o. (különösen a megjegyzés!) és 339.o.

tázia egy olyan prezentáció reprodukív tudata, amely sohasem történt meg. Vagyis egy reprodukív modifikáció, ami a modifikáltat éppen általa hozza létre, hogy modifikálja. Ebben az esetben még nehezebbnek tűnik, mint az emlékezet esetében, hogy elkerüljük egy eredendően reprodukív belső tudat feltevését.

Fantázia és reprodukív belső tudat

Husserl új fantáziaelméletét az emlékezet, nem pedig a képtudat vagy a látszatészlelés határozza meg. A fantázia mint szemléleti reprodukív meg-jelenítés (*anschauliche, reproduktive Vergegenwärtigung*) leginkább egy neutralizált emlékezethez hasonlít, amelyet már nem egy tárgy elmúlt észlelésére, hanem egyszerre jelenvaló és távollévő észlelésére vonatkozik. Néhány évvel korábban Husserl még azt is feltette, hogy egy tárgy fantáziaszerű, neutrális lebegése a tudat előtt a visszaemlékezésben is előfordul. Ez vezette ahhoz a feltevéshez, hogy minden emlékezet a fantázián alapul.¹⁶ Eszerint az emlékezet olyan fantázia, aminek az esetében a fantáziált tárgy egyszersmind a múlthoz is tartozik és ezáltal múlt tárgyként tételezzük. Mielőtt tovább mennénk a fantázia és az emlékezet mint a reprodukív modifikáció két típusa közötti különbség jellemzéséhez, meg kell említeni, hogy Husserl sohasem vonta kétségbe a két aktus közötti hasonlóságot. A fantázia és az emlékezet közötti rokonság hasonló kiemelése egyébként Freudnál is megtalálható, mégpedig a fedőemlékek és a *déjà-vu* elemzésének összefüggésében, amelyekben a fantázia és az emlékezet strukturális hasonlóságuknak köszönhetően kibogozhatatlanul egymásba fonódnak.¹⁷ Úgy tűnik, hogy mind a fantázia, mind az emlékezet rendelkezik azzal a speciális képességgel, hogy lehetővé tegye tudattalan vágyak tudatos megjelenítését. Ismét beigazolódnak, hogy a reprodukív tudatot a tudattalanhoz és ennek a tudatban való meg-jelenítéséhez fűződő teljesen egyedülálló affinitás jellemzi.

Husserl számára a hasonlóság fantázia és emlékezet között mindenképp előtt a tárgyhoz való distanciált viszonyukban áll, amit csupán meg-jelenítenek, de nem tesznek hűsvér valójában jelenvalóvá. Az emlékezet esetében ez a distancia abból a körülményből származik, hogy tárgya egy *korábbi* észlelési aktus eredeti kontextusához tartozik. Egy elmúlt tárgy meg-jelenítése a reprodukció teljesítménye, amit egy korábbi aktus jelenbeli megismétlésének is nevezhetünk. A fantázia esetében a fantáziavilág egyik tárgyához való distanciált viszony mindenképp előtt

¹⁶ Vö. Hua XXIII. Nr. 3, 212-217.o.; Nr. 5, 229-233.o.; Nr. 11, 286-288.o.

¹⁷ Vö. R. Bernet: *Imagination et fantasme*. In J. Florence et al. (eds.): *Psychanalyse. L'homme et ses destins*. Louvain-Paris, Peters, 1993. 191-206.o.

azáltal jut kifejezésre, hogy nem hiszünk ennek a tárgynak a valóságában, vagyis valóságos létezőként való tételezését meggátoljuk illetve neutralizáljuk. Ez a hiányzó hit már nem az észlelt világ és a fantázia világ közötti konfliktusból ered, hiszen nem lehet szó konfliktusról, ha a fantáziált nem nyúlik bele az észlelt világba vagy nem adja ki magát állítólagosan észleltnek. A fantázia *mint* fantázia tudása nyilvánvalóan hozzátartozik a fantázia teljesítményéhez. A fantázia tud magáról mint fantáziáról, mivel egy (kvázi-)észlelés belső reprodukív tudata.

Ám mit jelent mindez és mit jelent a „reprodukción” a fantázia esetében? A fantáziában, az emlékezettől eltérően nincs olyan *elmúlt* észlelés, amit a jelenben reprodukálnánk. Ehelyett egy jelen észlelést tapasztalunk úgy, mint nem jelenvalót, illetve úgy, mint ami a fantáziaélethez tartozik, mivel belsőleg a „mintegy”, a „mintha” módusában hajtjuk végre. Mindazonáltal a nem jelen észlelés fantáziaszerű reprodukciója annyiban hasonlít az emlékeztetszerű reprodukcióhoz, hogy egy eredeti, vagyis jelen észlelés modifikációjaként adódik. Ugyanakkor a „modifikáció” kifejezésnek az emlékezet és a fantázia kontextusában nem egészen ugyanaz a jelentése. Az emlékezet egy korábbi észlelés modifikációja, amelyet valóságként magában hordoz az intencionális implikáció módján. A fantázia ezzel szemben egy olyan észlelés modifikációja, amelyet a fantázia pusztán lehetséges, nem pedig valóságos aktusként implikál. Az emlékezet fenomenológiai genezise az emlékezet tárgyának valóságos tapasztalatát előfeltételezi, míg a fantázia csupán tárgya valóságos tapasztalatának pusztta lehetőségéhez kapcsolódik, ám egy olyan lehetőséghez, amit ő maga idéz elő szabadon.

A fantázia mint szemléleti meg-jelenítés ennek következtében a reprodukció produktív formája. Olyan modifikáció, amely valami nem modifikáltat feltételez, aminek nem kell léteznie ezt a modifikációt megelőzően vagy függetlenül ettől a modifikációtól. Az észlelés modifikált formája, ami jelzi az észlelés lehetőségét anélkül, hogy tényleges adódását előfeltételeznél. Ennek következtében a fantázia lényegét alkotó reprodukív modifikáció nem magyarázza meg, hogy a meg-jelenítő fantázia miként vezethető le egy jelen észlelésből, hanem épp fordítva, azt mutatja meg, hogy a fantázia miként implikálja az észlelés lehetőségét.

Ez azonban nem azt jelenti, hogy minden észlelés egy aktuális fantáziát előfeltételez lehetőségfeltételeként. Ahogy a fantázia nem vezethető le az észlelésből, úgy az észlelés sem vezethető le a fantáziából. Mindazonáltal kijelenthető, hogy egy valóságos észlelés lényegét fantáziaszerű modifikációjának lehetősége is meghatározza, mint ahogy az is, hogy hozzátartozik egy valóságos fantázia lényegéhez, hogy tárgyának nem modifikált észlelési lehetőségét is implikálja. Vagyis egy tárgy sohasem lehet egyszerre valóságosan észlelt és valóságosan fantáziált, miközben igaz az, hogy a valóságos észlelés a fantázia lehetőségét, a valóságos fantázia pedig az észlelés lehetőségét feltételezi. A fantázia és az észlelés így sohasem vezethető le egymásra, noha szükségszerűen egymáshoz kapcsolódnak a modifikáció viszonyának formájában. Husserl ehhez még bizonyára azt is hoz-

zátenné, hogy az észlelés számára a fantázia egy negatív lehetőséget jelent, amelyet ki kell zárni, másfelől hogy az észlelést úgy tartalmazza a fantázia, mint egy olyan pozitív lehetőséget, amelyre törekedni kell. Mindazonáltal azt állíthatjuk, hogy a fantázia az emlékezet elfojtottja, az észlelés pedig a fantázia elfojtottja, még ha Husserl számára az elfojtás (*Verdrängung*) nem pontosan ugyanazt is jelenti a két esetben.

A fantáziában működő reprodukív tudatot jellemezhetjük a *distanciált* vagy *szimbolikus* öntudat lehetőségével is. Ez a lehetőség hiányzik az észlelésben működő impresszionális belső tudatból. Ennek megfelelően az észlelési tudat, amelyben a szubjektum közvetlenül átadja magát látható ösztönének, úgy jelenik meg, mint önelvesztés (*Selbstverlust*), pontosabban mint az ösztön distanciált önábrázolásának (*Selbstdarstellung*) elvesztése. Ebből a nézőpontból tekintve a fantázia elsőbbséget élvez az észleléssel szemben, és jó okunk van arra, hogy kétségbe vonjuk Husserl azon törekvését, hogy az észlelést előnyben részesítse a fantáziával szemben. Az álom az ösztön fantázia által lehetővé tett szimbolikus önmegjelenítésének tipikus példája, de ugyanígy a nyelv is. Ha a közvetlen, impresszionális belső tudat lenne az öntapasztalás egyetlen formája, akkor nem tudnánk megérteni, hogyan válhat az ember beszélő szubjektummá, aki önmagát a beszédében már mindig is szimbolikusan ábrázolja – még mielőtt önmagáról beszélne. Ezzel természetesen nem azt állítjuk, hogy az álmodás és a beszéd csupán a fantáziálás fajtái. Ám a beszéd lehetősége, és különösen az észlelés nyelvi kifejezésének lehetősége, úgy tűnik, belsőleg össze van szövődve a fantáziálás lehetőségével.

Freud tudattalan fogalma

Az intencionális tudataktusok husserli fantáziaelemzésből levezethető reprodukív belső tudatának fogalma teljesen új perspektívát nyit Freud tudattalan fogalmára és ennek tudathoz való viszonyára vonatkozóan. Freud szerint a tudattalan olyan intencionális képzetekben (*Vorstellungen*), „kívánságokban” fejezi ki magát, amelyekkel a szubjektum nem tud minden további nélkül azonosulni, mivel *idegenek* a számára. A tudattalan megjelenési módja pontosan megfelel a fantáziált élmények megjelenési módjának, vagyis azon intencionális élmények megjelenési módjának, amelyeket a belső tudat fantáziaszerűen reprodukál. Az észlelésekkel szemben a fantáziált élmények nem tartoznak valóságosan az énhez, ám nem is valamilyen valóban idegen énhöz tartoznak. Nem rendeződnek bele az én végtelen tapasztalati összefüggésébe, hanem idegenek maradnak a számára, ám mégsem annyira idegenek, mint egy másik szubjektum tapasztalatai. Freud „deskriptív” fogalma a tudattalanról így pontosan megfelel a megjelölt megjelenés husserli meghatározásának: mindkét esetben valami

idegenről van szó, amely ugyan az énhez tartozik, ám amit az én nem tud közvetlenül mint valóságos jelent igénybe venni.

A tudattalan és megjelenési módjai

Freud tudattalan fogalmának közelítése Husserl fantázia elemzéseire és az ehhez kapcsolódó reproductív belső tudat fogalomhoz azzal a következménnyel jár, hogy a fantázia által lehetővé tett tudatszerű megnyilvánulása a tudattalannak úgy jelenik meg, mint megszabadulás a közvetlen, impresszionális önvonatközöstől. Freud nyomatékosan utal arra a tényre, hogy a tudattalan képzetek tipikusan a fantáziákban és az álmokban fejezik ki magukat a tudat szintjén. A reproductív belső tudat teremtő szabadságát, amellyel Husserl fantázia elemzése során találkoztunk, nem szabad az ösztöntől való megszabadulásként érteni, hanem sokkal inkább annak a lehetőségnek a megnyílásaként, amely az ösztönt a fantáziák formájában juttatja szabad, tudatos ábrázoláshoz. A reproductív belső tudatból származó szabadság nem magától az ösztöntől szabadít meg, hanem az ösztönös belső tudat egy másik, nevezetesen impresszionális formájától. Husserl különbségtétele a belső tudat reproductív és impresszionális formája között még magának az ösztönös tudatnak a határain belül helyezkedik el.

Az impresszionális belső tudat jellegzetessége az, hogy hiányzik az eltérés az ösztön és az intencionális képzetek között, vagyis a szubjektumot közvetlenül és kivédhetetlenül afficiálják saját képzetei. Ezért az impresszionális belső tudat önmagát elsősorban a szorongásban (*Angst*) nyilvánítja ki, ami nem más, mint a szubjektum affektív reakciója saját életével szembeni védtelen kiszolgáltatottságának tapasztalatára. A reproductív belső tudat azonban megszabadítja a szubjektumot önmaga szorongató tapasztalatától, lehetővé teszi az önmagával szembeni távolságot és a szimbolikus önábrázolást, és megvédi a szubjektumot a saját ösztönei által keltett traumatikus affekciótól. A szorongást, mint az impresszionális belső tudat tapasztalatát tehát úgy kell érteni, mint annak a jelét, ahogy egyszerre veszítjük el a reproductív belső tudatot és az ösztön szimbolikus reprezentációját. Ezzel szemben a fantázia megjelenésekben és az álmokban az ösztönök és a tudattalan kívánságok szabadon kiélhetőek, mivel ezeket a képzeteket nem vesszük valóságosnak és csak „kvázi” éljük át őket, vagyis csak a „mintha” módján hajtjuk végre őket. Egy fantázia vagy egy álom reproductív belső tudata az ösztönrel való distanciált viszonyt tesz lehetővé, ami nélkül az ösztön maga, valamint az ösztön általi közvetlen önaffekció kifejezése mint szorongás, végső soron érthetetlen maradna.

Ennek ellene vethetnénk, hogy az impresszionális belső tudat többnyire egyáltalán nem a szorongással, hanem sokkal inkább a valóságos világra irányuló észlelés végrehajtásával kapcsolódik össze. Husserl egyáltalán nem beszél szorongásról, hanem az impresszionális belső tudatot minden további nélkül egy

prezentáló aktus végrehajtástudatával azonosítja. Ugyanakkor az a belátás, hogy önmagunk átadása a valóságos világ észlelésének az önelvesztés egy módját jelenti és mint ilyen a „tudattalan” egy formáját implikálja, semmiképpen sem volt idegen a számára.¹⁸ A legtöbb esetben a szimbolikus önábrázolás ilyen elvesztése nem vezet szorongáshoz, mivel a világra vonatkozás elnyerése és gazdagodása kompenzálja. Heidegger meggyőző módon ábrázolta, hogy szorongás csak akkor keletkezik, amikor a megszokott világhoz való viszony válik kérdésessé.¹⁹

Husserl impresszionális belső tudatra vonatkozó elemzései jobban megértetik velünk, miként lehetséges ez az átcsapás a világban tartózkodás üvből a saját étellel szembeni szorongásba: a világnak való önátadásában az én kettősen impresszionális, közvetlen affekciónak teszi ki magát: „belülről” észlelési tevékenysége felől, „kivülről” az inger felől, amit a világ tárgyai gyakorolnak rá. Ha a világ mint a tapasztalat harmonikus és állandóan beigazolódó horizontja kérdésessé válik, akkor az észlelő subjektum önmagára vetül vissza, vagyis üres és értelmetlen észlelésének közvetlen tapasztalatára. A szorongás a saját életre való közvetlen és kikerülhetetlen ráutaltság kifejeződése. Mindnyájunk számára ismert és a skizofréniára vonatkozó kutatások is megerősítik, ahogy a világelvesztésből fakadó szorongást a fantáziák és tévképzetek kompenzálják.²⁰ A szorongás mint az impresszionális belső tudat kifejezése kettős veszteségből ered: a világ mint a boldog önfeledtség lehetőségének elvesztéséből és a fantázia mint a distanciált önvonatkozás és a szimbolikus önábrázolás lehetőségének elvesztéséből.

Megállapíthatjuk ennek következtében, hogy lényegi megfelelések találhatók a tudattalan freudi „deskriptív” fogalma és a fantázia mint szemléleti meg-jelenítő aktus husserli eidetikus meghatározása között. A freudi *tudattalan* idegen megjelenésmódjai és szimbolikus kifejeződései ezek szerint egy sajátos, meg-jelenítő (*fantázia*-)tudat módozataiként érthetőek. A fantáziát és az észlelést egymáshoz kötő modifikációs összefüggés elemzése megmutatta, hogy a tudattalan szimbolikus ábrázolása az álomban és a nyelvben egyszersmind a belső tudat tisztán impresszionális formájától való megszabadulást is jelenti. Az észlelés végrehajtásához kötődő, impresszionális belső tudat a tudattalan egy második fogalmát jelenti. Ezt mindenek előtt az jellemzi, hogy hiányzik belőle a szimbolikus önábrázolás lehetősége. Ugyanakkor ez nem azt jelenti, hogy nincs tudatos kifejeződése. Az impresszionális belső tudat értelmében vett tudattalan az affektív reprezentációban, különösen a szorongás érzésében nyilvánul meg. Így pedig

¹⁸ Vö. Hua XXIII. Nr. 20, 574.o.

¹⁹ M. Heidegger: *Lét és idő*. Ford. Vajda Mihály és mások. Budapest, Gondolat, 1989. 40§.

²⁰ R. Bernet: *Délire te réalité dans la psychose*. In *Études phénoménologiques* 15. Bruxelles, Ousia, 1992. 25-54.o.

semmilyen tudattalan nem marad tudatbeli megjelenés nélkül, hanem a tudattalan tudatos meg-jelenítésének kettős – képzetszerű és affektív – formájáról beszélhetünk. Ugyanakkor szükségesnek bizonyult, hogy a tudattalan meg-jelenítés kettős formájának ezt a (freudi) leírását a tudattalan kettős formájának feltevéseivel kössük össze. Husserl elemzése a belső tudat kettős formájáról, vagyis az intencionális tudatélményekhez való impresszionális és reprodukív vonatkozás kettősségéről lehetővé teszi, hogy a tudattalan kettős fogalmának iménti feltevést fenomenológiai módon beigazoljuk.

Fantázia és észlelés összefüggésének husserli meghatározása kiindulópontul szolgálhat Freud „dinamikus” tudattalan fogalmának fenomenológiai vizsgálatahoz is. Mind a psziché életének freudi meghatározása, miszerint az az antagonsztikus erők feszültségmezejének nem-stabil egyensúlya, mind az „elfojtás” ebből eredő szükségszerűsége új megvilágítást kap észlelés és fantázia „konfliktusának” husserli elemzése felől.²¹ Husserl szerint észlelés és fantázia szükségképpen egymáshoz kapcsolódik az „intencionális implikáció” módján, ugyanakkor az egyidejű létezés szempontjából ki is zárják egymás. A fantázia elfojtja (*verdrängt*) vagy „elfedi” (*verdeckt*) az észlelést, a valóságos világ észlelése pedig allergikusan reagál a fantáziával való minden ellenőrizetlen keveredésre. Joggal állíthatjuk tehát, hogy a tiszta észlelés a fantázia elfojtása. Husserl és Freud számára az elfojtás folyamata az elválasztás folyamata. Husserl szerint ez az elválasztás azért is szükségszerű, mivel a fantázia és az észlelés állandóan azzal fenyegetnek, hogy egymást megfertőzik, ugyanúgy, ahogy Freudnál a tudattalan és a tudatos fenyegetnek azzal, hogy megfertőzik egymást. Az elfojtás Husserlnél és Freudnál egyaránt a tudat megtisztításának folyamata és mint ilyen a tudat teljesítménye.

Ha a tudattalan azonos az elfojtottal és az észlelés ugyanúgy elnyomja a fantáziát, ahogy a fantázia az észlelést, akkor megállapítható, hogy a tudattalan ugyanúgy öltheti a fantáziával összekapcsolódó reprodukív belső tudat formáját, ahogy az észleléssel összekapcsolódó impresszionális belső tudat formáját is. A fantázia elnyomja az impresszionális belső tudatot és a vele összekapcsolódó szorongást, az észlelés pedig elnyomja a reprodukív belső tudatot és a vele összekapcsolódó önmaga számára idegenként való megjelenést. A tudattalan dinamikus fogalma felől, vagyis az elfojtás felől tekintve a tudattalan így egy relatív vagy dialektikus fogalomnak bizonyul. A tudattalan a reprodukív belső tudat értelmében implikálja az észlelés mint tudott működését, az impresszionális belső tudat értelmében vett tudattalan pedig a fantázia mint tudott működését

²¹ Freud elfojtás fogalmához lásd különösen *Az elfojtás* (1915) Ford. Máyai Péter. In Sigmund Freud Művei VI. i.k. 63-77.o.; *A tudattalan* (1915) i.m. 95-109.o. Husserl is beszél időnként „elfojtásról”: pl. Hua XXIII. Nr. 20, 580.o.

feltételezi. Önmagában semmi sem tudattalan, hanem csakis egy tudott viszonyában beszélhetünk tudattalanról. Amit a tudattalan mint elfojtott tartalmilag jelent, azt mindig a tudott mindenkori formája határozza meg.

Az ösztön és reprezentáció

Jól ismert tény azonban, hogy Freud számára metapszichológiai megfontolásainak magvát nem a tudattalan „deskriptív” vagy „dinamikus” fogalma, hanem a tudattalan „ökonomikus” felfogása alkotja. A tudatos és a tudattalan reprezentációkat nem lehet a tartalmuk alapján, sem intencionalitásuk sajátos formája alapján megkülönböztetni, hanem csakis azon az alapon, hogy milyen módon *reprezentálják az ösztönöket*. Freud azon a véleményen van, hogy az ösztönök először szükségképpen tudattalan képzeteket „szállnak meg” (*besetzen*), amelyek azután alkalmasint behatolhatnak a tudatba. Így tehát minden tudatos reprezentációnak a tudattalan reprezentációkban van az eredete, vagyis a „tudat” Freud számára a tudattalan epifenoméne, noha bevallottan rejtélyes epifenoméne.

A lelki élet eredete tehát az ösztön feszültségekkel terhes, elsődlegesen szomatikus energiájában van, amely azután intencionális (tudattalan vagy tudatelőttés) pszichikai képzetekhez kapcsolódik (illetve ezeket „megszállja”) és ezeket a kellemetlen feszültség „levezetésére” használja. A feszültség ilyen „lereagálása” a „tudattalan” képzetekben az *elsődleges folyamat* formájában jelenik meg, amelynek során az ösztön különféle képzeteket száll meg tekintet nélkül a logikai koherenciára és a téridőbeli rendre és ezeket a képzeteket – nem reális módon – az „eltolás” (*Verschiebung*) és a „sűrítés” (*Verdichtung*) eszközeivel kapcsolja össze. Az elsődleges folyamatban a tárgy merőben hallucinatorikus képzele elegendő arra, hogy kielégítse az ösztönt. Az ilyen elsődleges folyamatok legjobb példái az álmok, amelyekben egy tudattalan kívánság hallucinált képekben valósítja meg magát, anélkül, hogy meghajolna a valóság kényszere alatt. A valóság „tudatos” észlelését hasonlóképpen a belső ösztönök igényei irányítják, még ha az észlelés azt is sugallja, hogy benne teljesen átadjuk magunkat a külső világ ingereinek. Az aktuálisan észlelt tárgyak ennek következtében ugyancsak alkalmasak az ösztönkielégítésre, egy olyan kielégítésre, amely ekkor a „*másodlagos folyamat*” formáját ölti.²² Ezt a tudatos másodlagos folyamatot a „valóságelv” irányítja, amely ugyanakkor nem áll feltétlenül az ösztönkielégülés útjában, sőt teljesen az „örömelev” szolgálatába állhat. Ezzel szemben a valóság tudományos-objektív észlelése az ösztönről való szubjektív lemondást, vagy az ösztöncél szublimációját követeli meg.

²² Az elsődleges és másodlagos folyamatok freudi tanához lásd *Álomfejtés* (1900) Ford. Hollós István. Budapest, Helikon, 1985. 408-422.o.; *A tudattalan* (1915), i.m. 98-106.o.

A lelki élet mint a tudattalan elsődleges folyamat vagy a tudatelőttés másodlagos folyamat formájában zajló ösztönreprezentálás és ösztönkielégítés „ökonómiai” meghatározásához a husserli tudatfelfogás egy új, fenomenológiai megalapozást szolgáltathat. Freudnál komoly rejtély marad, hogy az ösztön miként jut el egy képzethez és hogy a képzet ösztön általi megszállását pontosan hogyan is kell elgondolni. Ezzel szemben Husserl belső tudata a kezdetektől fogva egyszerre ösztön és ösztönreprezentáns. Egyszerre a szubjektív élet (ösztön) anoním önaffekciója és az énszerű intencionális élmény (képzet) érzete. A belső tudat egyszerre az intencionális képzetek motorja és végrehajtásuk nem tematikus tudata. Az ösztön és a képzet közötti kölcsönös függőség és feloldhatatlan egymásba fonódás nem csak azt mutatja meg, hogy az ösztön miként jut képzethez, de azt is, hogy semmilyen ösztön sem létezhet képzet nélkül.

Az elsődleges és másodlagos folyamatok freudi elválasztása is újra értelmezhető Husserl tudatelemzéseinek keretében, mégpedig ismét csak a belső tudat kettős formájának vonatkozásában. Belső tudatának köszönheti a szubjektum azt a lehetőséget, hogy saját intencionális aktusaihoz mind egy distanciált, reprodukív önvonatkozás, mind pedig egy közvetlen, impresszionális önaffekció módján viszonyulhat. Az álomban működő *elsődleges folyamat* freudi fogalma megfelel a fantáziában működő reprodukív belső tudat Husserl által kidolgozott fogalmának. Husserl természetesen nem vak azzal a körülménnyel szemben, hogy a fantáziának költői szabadsága van, ami a logika és a realitás kényszerei fölé emeli. Így tehát az sem meglepő, hogy Husserl fantáziára és emlékezetre vonatkozó leírásaiból a freudi elsődleges folyamat számára oly jellemző „eltolás” és sűrítés” egyáltalán nem hiányzik.²³

Freud másodlagos folyamatra vonatkozó megfontolásai szintén újragondolhatóak Husserlnek az észlelésben működő impresszionális belső tudatra vonatkozó elemzése alapján. Az észlelést irányító valóságelv egy valóságos tárgy közvetlen behatásának lehetséges örömtelenségét is implikálja, csakúgy mint az elvesztése által okozott lehetséges fájdalmat. Az észleléstudatnak nem kell szükségképpen örömtelennel lennie, ám mivel örömjutalma függ a valóságtól, ezért állandóan fenyegetett helyzetben van. Az észleléstudat mindig a valóságvesztés fenyegetésével néz szembe, a háttérben a saját élet terhének közvetlen, traumatikus affekciójából származó totális örömtelenség, vagyis a szorongás érzéséhez kapcsolódó örömtelenség fenyegetésével. Másodlagos folyamatként az észlelés Husserl szerint is a fantázia elsődleges folyamatának, vagyis az örömteli képzetek kialakításának és a saját élet distanciált színrevitelének az elfojtását feltételezi.

²³ Vö. E. Husserl: *Analysen zur passiven Synthesis* (Husserliana XI.), Den Haag, M. Nijhoff, 1966. 192.o. sk.

Az elsődleges és másodlagos folyamatok fenomenológiai meghatározása a reprodukzív és az impresszionális belső tudat közötti különbség háttere előtt azzal a jelentős előnnyel rendelkezik a freudi meghatározással szemben, hogy a két folyamat között fennálló összeszővődést és reverzibilitást sokkal érthetőbbé teszi. Az elsődleges és másodlagos folyamat (a freudi ökonomikus meghatározás értelmében vett tudattalan és a tudatelőttes) között ezek szerint nem egyoldalú függés áll fenn, hanem az egyforma eredendőség, illetve a feloldhatatlan különbség viszonya. A tiszta elsődleges és a tiszta másodlagos folyamatok csupán absztrakt határfogalmak a szubjektív élet számára, amelyben az észlelés ugyanúgy negatív módon feltételezi az (elfojtott) fantáziát, ahogy a fantázia az (elfojtott) észlelést. A szubjektum saját belső tudatának köszönheti a lehetőséget, hogy intencionális képzetéhez állandóan és egyszerre a distanciált, reprodukzív vonatkozás, valamint a közvetlen, impresszionális önaffekció módján viszonyuljon. Ugyanakkor a két viselkedési mód nem működhet egyszerre a tudat szintjén, ennek következtében mindkettőt a saját tudattalan formája kíséri.

Az egyik következménye annak a nagyfokú egyezésnek, amely Freud elsődleges és másodlagos folyamatokra vonatkozó meghatározása és Husserl fantázia és észlelés összefüggéseire vonatkozó meghatározása között fennáll, az az, hogy nincs okunk a tudattalant kizárólag az elsődleges folyamattal azonosítani. A tudattalannak nem kell szükségképpen és minden esetben az észlelési folyamatban és az észlelés valóságvonatkozásában elfojtott és a saját élet idegen önmegjelenésével együtt járó fantáziálásnak lennie. Ha a szubjektum a fantáziában működő elsődleges folyamatban él, akkor ebben az életformában az észleléssel egybekötött másodlagos folyamat el van fojtva, illetve tudattalan. Az álom tudattalanja tehát nem annyira az önmagát az elsődleges folyamat törvényszerűségei révén betöltő vágy, mint inkább a realitásra irányuló éber élet. Az álom elfojtja az éber életet, ami mindazonáltal megjeleníti önmagát, noha csak távollevőként és tudattalanként, mint egy akadályozott lehetőséget.

Végül azonban nem szabad elhallgatni, hogy az elsődleges és másodlagos folyamatra vonatkozó felfogásunk némi erőszakot tesz Freud *ösztönelméletén*. Mivel az elsődleges folyamatot összekötjük a reprodukzív belső tudattal, ennek következtében feltételezzük, hogy az ösztön distanciált önreprezentációjának lehetőségével is rendelkezik. Noha Freud az elsődleges folyamatot az álomhoz is köti, mégis azt állítja, hogy az ösztön az álomban a hallucinatorikus tárgy révén közvetlen, vagyis nem distanciált kielégüléshez jut. Az is igaz, hogy a másodlagos folyamatot közvetlen és néha traumatikus, ösztön irányította önaffekciónak tekintettük, miközben Freud éppen azt a távolságot hangsúlyozza, ami egy valóságos tárgy kerülőútján keresztül kielégülő ösztön révén keletezik. Ugyanakkor ez a szembenállás megfigyeléseink és Freud észrevételei között nem jelent ellentmondást, mivel a közvetlen önaffekció semmiképpen nem zárja ki azt a lehetőséget, hogy ez az impresszionális önaffekció egyidejűleg egy olyan inten-

cionális reprezentáció tudataként is működjön, ami a realitásra irányul. Hasonlóan, a fantáziában működő reproduktív belső tudat egyszerre lehet az ösztön distanciált ön-reprezentációja, valamint egy olyan hallucinatorikus örömtárgyhoz fűződő közvetlen viszony, amely megszabadult a valóság kényszeireitől. Ugyanakkor a Freuddal szembeni ellentét nem szűnik meg ezáltal teljesen. Az ellentét abból ered, hogy a prezentáló és meg-jelenítő tudat fenomenológiája számára a valóságos és hallucinatorikus tárgyakhoz fűződő ösztönviszony freudi fogalma csak az ösztön tudatos meghatározásán mint közvetlen vagy distanciált önaffekción keresztül hozzáférhető. Nyitott kérdés marad, hogy ez vajon egyszersmind azt is jelenti-e, hogy valójában nem is létezhet tisztán ökonomiai módon meghatározott ösztön.

Összefoglalás

Megállapíthatjuk, hogy Freud tudattalan fogalma sok jelentéssel rendelkezik, amelyek egészen eltérő fenomenológiai belátásokkal függnek össze: a tudattalan olyan *fenomén*, amely nem integrálódik a tudatos tapasztalatok harmonikus lefolyásába; a tudattalan az *önmagáról megfeledkező* ráhagyatkozás az észlelt valóságra; a tudattalan az *elfojtott* fantázia vagy észlelés; a tudattalan az ösztön distanciált *ön-reprezentációja*, például az álomban vagy a nyelvben; a tudattalan *a valóság kényszeireitől való megszabadulás* öröme; a tudattalan az elsődleges folyamat, ami önmagát a hallucinált örömtárgy révén elégti ki. Freudnál és Husserlnél az ösztönben kell keresni a tudattalan különféle fenoménjeinek egységes alapját. Miközben Freud meglegszik avval a kijelentéssel, hogy az ösztön a szomatikus és a pszichikus küszöbén helyezkedik el, Husserl belső tudatra vonatkozó elemzései az ösztönnek mint a szubjektív életáram önaffekciójának megértési lehetőségét kínálja. Ráadásul a fantáziában működő reproduktív belső tudat fogalma lehetővé teszi az ösztön distanciált és akár szimbolikus önreprezentációjának megértését is. Ezzel szemben egy észlelésaktus végrehajtásának impresszionális belső tudata egy olyan ösztönös élethez (*triebhaften Leben*) kapcsolódik, amit közvetlenül az affektusok formájában tapasztalunk és ami bizonyos határesetekben a szorongás érzésében fejeződik ki. Így sem az ösztön, sem a tudattalan különféle fenoménjei nem érthetőek meg a tudattól és különösképpen a belső tudattól függetlenül.

A Freud által elemzett tudattalan fenoménjeinek fenomenológiai megértése tehát feltételezi mindazoknak a kísérleteknek a kritikáját, amelyek a tudattalant a tudattól teljesen függetlenül, netán a tudat rejtett eredeteként igyekeznek meghatározni. Ennek következtében a tudattalan „topográfiai” fogalma, amit már Freud maga is elvetett, tarthatatlan: a tudattalan nem egyszerűen egy olyan pszichikai folyamat, amely a tudattól eltérő helyen található és amely a tudattól

teljesen elválasztva működhetne. A tudattalan azon (brentanoi) fogalmát, ami szerint a tudattalan egy olyan intencionális tudat, amit nem kísér belső tudat, ugyancsak el kell vetnünk. Láttuk, hogy a belső tudat semmiképpen sem reflexív öntudatot jelent, hanem egy intencionális észlelési vagy fantázia aktus végrehajtásának a tudatát. Ez nem más, mint a tudat önaffekciója, amelynek ösztönös jellege van és ami mint ilyen a tudattalan fenoménjeinek egységes alapját jelenti. Végül pedig a tudattalannak mint elsődleges folyamatnak az ökonómiai meghatározása Freudnál mindaddig kérdésesnek tűnik a számunkra, amíg nem kapcsolódik össze az elfojtás fenomenológiailag értett folyamatával.

A tudattalan fenomenológiai meghatározása a rejtett, impresszionális vagy reprodukív belső tudat vonatkozásában ugyanakkor nem annyira Freud nézeteinek kritikáját jelenti, mint inkább elméledést ennek az elméletnek az előfeltevésein. Fenomenológiai megfontolásaink végső soron csupán elméledések voltak a tudattalan Freud által meghatározott fogalmán, ami szerint a tudattalan a *pszichikai* élet idegen formája, ami felrobbantja a tudat hagyományos fogalmát. A tudattalan pszichikai jellegének következetes hangsúlyozása Freudnál a tudattalan iránt érdeklődő filozófust a tudat új meghatározására kényszeríti, nem pedig mindenféle tudatfilozófia elsietett elvetésére. A Freud tudattalan fogalma mentén kibontakozó új tudat felfogásnak érthetővé kell tennie, hogyan jelenhet meg a tudat önmaga számára mint valami idegen és hogyan viselkedhet a tudattalannal szemben oly módon, hogy nem zárja ki, de nem is kebelezi be közvetlenül és teljesen. A fantázia olyan folyamatként való fenomenológiai meghatározása, amelyben egy idegen vagy nem jelenlévő a jelenben mint olyan megjelenik és amelyben a saját én distanciált vagy elidegenített ön-reprezentációt hajt végre, gyümölcsöző kiindulópontnak bizonyult egy továbbra is nyitott feladat végrehajtása számára.

Ullmann Tamás fordítása

Amiről tudunk és amiről nem

Sajó Sándor

1.

A fenomenológia látszólag a legélesebb ellentétben áll a freudi mélylélektannal: az előbbi azt vizsgálja, ami megjelenik számunkra, az utóbbi viszont azt próbálja felkutatni, ami közvetlenül nem jelenik meg, hanem csak egy tudatos erőfeszítés révén válhat hozzáférhetővé. Sarkítva fogalmazva: a fenomenológia arról beszél, amiről tudunk, Freud viszont arról, amiről nem¹.

Ám ez a szembeállítás azt feltételezi, hogy világosan szétválasztható egymástól az, ami tudatos és az, ami tudattalan. Az alábbiakban amellet fogok érvelni, hogy találébb a tudatost és a tudattalant egy skála két absztrakt végpontjának tekinteni, melyek között találhatóak meg a tapasztalat különféle összetevői. Olyan pontokat fogok megjelölni, melyek megmutatják, hogy a fenomenológia és a pszichoanalízis viszonyát nem a fenti éles szembenállás jellemzi.

2.

Ha a tapasztalat magyarázatánál abból próbálunk kiindulni, amit tudunk, azt a karteziánus állítást vehetjük alapul, hogy arról mondhatom bizonyossággal, hogy tudok róla, ami most, számomra adott.

A múltam és a jövőm bizonytalan, hiszen sok mindent elfelejtek, bizonyos dolgokra pedig rosszul emlékszem, a jövőről pedig csak nagy vonalakban tudom, hogy milyen lesz, és bármikor érhet csalódás. Azt viszont, hogy most mi van, úgy tűnik, kétségbevonhatatlanul tudom. Egyfelől tehát a jelennek kitüntetett helye van a múlttal és a jövővel szemben.

Ha eltekintek a múlttól és a jövőtől, és csak a jelenbeli ismereteimet tartom meg, azok között újabb megkülönböztetést tehetek, és ily módon további bizonytalan ismereteket is kizárhatok. Úgy tűnik, hogy a másokra vonatkozó jelenbeli ismereteim jóval megbízhatatlanabbak, mint a saját magammal kap-

¹ Husserl a tudattalant „a fenomenológiai fény éjszakájá”-nak nevezi (Husserl 1966, 154.).

csolatosak. Nem tudhatom biztosan, hogy mások most éppen mire gondolnak, mit éreznek, és hogy őszinték-e velem; akár még az is elképzelhető, hogy abban is tévedek, hogy mások léteznek (lehet, hogy nem valódi emberek, hanem valamiféle robotok). Saját magam létezésével kapcsolatban viszont aligha tévedhetek, és úgy tűnik, azt is tudom, éppen mire gondolok, mit érzek, és hogy most éppen hazudok vagy pedig igazat beszélek.

A freudi pszichoanalízis azonban pontosan ezt a gondolatmenetet teszi kétségessé. Egyrészt számos tekintetben olyan vagyok, mintha valaki más lennék; másrészt a jelenem nem inkább hozzáférhető, mint a múltam vagy a jövőm.

Freud egyik sokat idézett önértelmezése szerint az ő felfedezése hozta az emberiség harmadik nagy traumáját. Az első Kopernikusz (a Föld nem a világegyetem középpontja, hanem csupán egy bolygó a többi között), a második Darwin (az ember nem isten hasonlatosságára teremtett lény, hanem az élőlények evolúciójának sorába tartozó létező) nevéhez fűződik – Freud pedig azt tette világossá, hogy az ember „még a saját házában sem úr”, azaz cselekedeteit olyan motívumok határozzák meg, melyeknek nincs is tudatában². Ez annyit jelent, hogy nem csak másokkal kapcsolatban, hanem saját magammal kapcsolatban sem tudhatom biztosan, hogy milyen vagyok. Ezzel a másokkal szembeni kitüntettségem értelmét veszíti. Freud egy helyen ezzel összhangban a következőképpen fogalmaz: „mindazokat a működéseket, amelyeket magunkon észlelünk, és nem tudunk összefüggésbe hozni a lelki életünkkel, úgy kell megítélnünk, mintha egy másik személyé volnának”³. Saját magunkat tehát úgy kezeljük, mintha valaki más lennénk – egy idegen.

Amennyiben ez a belátás a tudat korlátozott hatókörére mutat rá, kétségkívül „traumatizálhat”. A pszichoanalízis azonban egyben pozitív hírt is hoz: nevezetesen azt, hogy ez nem egy feloldhatatlan, örökre ránk szabott korlátozottság, hanem uralható és megszüntethető. A pszichoanalízis mint terápia pontosan arra törekszik, hogy megszüntesse a tudattalan hatalmát és uralma alá hajtja azokat a motivációkat is, amelyek eddig anélkül irányították az életünket, hogy tudtunk volna róluk. Freud persze nem szorítkozik a beteg tudat tárgyalására, hanem egy általános pszichoanalitikus tudat-elméletet (vagy: kultúra-elméletet) vázol fel. Ez pedig annyit jelent, hogy a tudattalan nem egy esetleges, megszüntetendő fogyatékoság, hanem olyasmi, ami minden egyes ember életében szükségképpen szerepet játszik. Az álom vagy az elszólások esetében aligha mondhatjuk, hogy ki lehetne gyógyulni belőlük.

Ebben az értelemben a tudattalan felfedezése nem annyira „traumatizál”, mint inkább egy korábban figyelmen kívül hagyott vagy jelentéktelennek nyil-

² Freud 2006, 234.

³ vö. „A tudattalan”, in Freud 1997, 83-84.o.

vánított területet tesz hozzáférhetővé, és kiterjeszti rá a tudat fennhatóságát⁴. Egyszerre jelenti be a tudat korlátozottságát és a tudat uralmát: a tudattalan eredetileg ugyan a tudtunk nélkül hat, ám utólag tudatossá tehető. Még akkor is, ha a tudattalan tudatossá tételével egyidejűleg egy újabb tudattalan jelenik meg, következésképpen a pszichoanalízis egy véglegesen sohasem lezárható folyamat.

3.

A fenti önértelmezésben Freud magától értetődően két természettudós felfedezéséhez hasonlítja saját belátását. Freud valóban természettudósnak tekinti magát, és ennek megfelelően a pszichoanalízist egyértelműen elhatárolja az okkultizmustól, a telepátitól, a gondolatátviteltől, az asztrológiától, a grafológiától, a tenyérjós-lástól⁵. Azonban ennek ellenére a freudi pszichoanalízis semmiképpen sem egy fizikalista gondolati alakzat, hanem sokkal inkább a tudat *fenomenológiája*.

Az álom vizsgálatánál világossá teszi, hogy egyértelműen elveti az álmok fiziológiai-fizikalista megközelítését, és kizárólag olyan magyarázatot fogad el, amelyek az álom tudattalan mozzanatairól tudatos mozzanatok alapján ad számot. Az álmodó saját élettörténetéből kell származniuk azoknak az elemeknek, amelyek végül elvezetnek az álom jelentésének megfejtéséhez. A repüléssel álmodók az a magyarázata, amelyek a tüdőlebenyek süllyedésére és emelkedésére hivatkozik, vagy az az értelmezés, amelyek a vekkeróra csörgéséből vezeti le a templomharang álombeli megjelenését, Freud szerint semmitmondó, és nem ad magyarázatot arra, hogy akkor miért nem álmodunk minden éjjel repülésről, vagy miért éppen az a bizonyos templomharang szerepel az álomban⁶.

Az analitikus szituáció szintén nem illeszthető be a természettudomány keretei közé. Itt ugyanis nyilvánvalóan arról van szó, hogy az analizáltak saját magának kell megalkotnia és elfogadnia egy értelmezést, azaz nem egy külső megfigyelő nézőpontja az, ahonnan az értelmezés származik. A tudat vagy a megfigyelő kívülállása, ami a klasszikus természettudományok egyik alapvető jellemzője, ezzel eleve kérdésessé válik. Az analizált a saját tudatára reflektál és ennek alapján igyekszik belátásokra szert tenni, vagy – amennyiben az analitikus felvetését követi – ezt a felvetést a sajátjává kell tennie. Az analízis tehát nem a tudat és a világ közötti dialógus, hanem tudatok párbeszéde: nem a világ (fizikai vagy biológiai értelemben: Kopernikusz illetve Darwin) az, amivel szembenállva

⁴ Merleau-Ponty nem csak *Az észlelés fenomenológiájá*-ban (Merleau-Ponty 1945, 184.) beszél ilyen értelemben Freudról, hanem Angelo Hesnard Freud-könyvéhez írott előszavában is (Merleau-Ponty 1960).

⁵ vö. Freud 1999, 38-66.

⁶ vö. Freud 1985, 29 sk. és 165.

megfigyelőként viselkedek, hanem vagy saját magam vagyok önmagam tárgya, vagy pedig egy másik tudattal kerülök dialógusba. Ez pedig alapvető eltérést jelent: az objektivista-tudományos beállítódás és a reflexív-filozófiai beállítódás különbségét. A tudat kutatása itt már nem a tudat tárgyaként megjelenő világra vonatkozik, hanem saját magára, és ezzel megkérdőjeleződik a szubjektum és objektum állítólagosan eredendő szembenállása.

Ez a mozzanat az, ami megmagyarázza, hogy a fenomenológiához sorolható szerzők közül többenél is megjelenik a Freuddal való számvetés igénye. Így van ez Merleau-Ponty, Sartre, Ricoeur és más fenomenológusok esetében is. Annak ellenére, hogy a természettudományokat (valamint a szcientizmust, a pozitívizmust, a fizikalizmust) a fenomenológia csaknem egyöntetűen elveti.

4.

Freud számos alkalommal végez metapszichológiai vizsgálódásokat, ám ezek a tanulmányok nem állnak össze egységes elméletté, egy végleges és lezártnak tekintett tudat/tudattalan-filozófiává. Az alábbiakban az ide sorolható írásokból két olyan szempontot emelek ki, melyek a fenomenológiához köthetőek.

(1)

A tudat eredendően valamilyen tárgyiságra irányul, ám olykor – belső észlelés révén – magának ennek az irányulásnak is tudatában van. Az ilyen esetekben a tudat egyszerre tárgy tudat és öntudat. Látom az asztalt és tudom, hogy látom az asztalt.

Ám Freud szerint ez a ritkább eset, ugyanis többnyire csak valamilyen tárgynak vagyunk a tudatában, anélkül, hogy annak is tudatában lennénk, hogy ennek a tárgynak a tudatában vagyunk. Ezeket nevezi Freud „tudattalan” lelki folyamatoknak, és szerinte minden lelki folyamat eredendően tudattalanul van jelen, és csak később válik tudatossá⁷. Eszerint időbeli elsődlegessége van a tudattalannak.

Látható, hogy itt az intencionalitást tekinti Freud a tudat alapjellemzőjének, amiben persze valószínűleg nem Husserlt követi, hanem közös tanárukat, Franz Brentanót.

(2)

Egy másik értelemben azonban a tudat mindig is kettős tudat, ami kizárja azt az elképzelést, amely szerint a tudattalant időbeli elsőbbség vagy (akár metaforikus értelmű) térbeli különállás jellemezné. Eszerint a tudat passzivitása valójában

⁷ Vö. „A tudattalan”, in Freud 1997, 85. (a fordítást módosítottam): „Nem marad semmilyen más lehetőség számunkra a pszichoanalízisben, mint az, hogy a lelki folyamatokat önmagukban tudattalanként magyarázzuk, és a tudat által való észlelésüket a külvilágnak az érzékszervek által való észleléséhez hasonlítsuk”,; valamint: „Megjegyzések a nem-tudatos fogalmáról a pszichoanalízisben”, in Freud 1997, 13.: „[...] minden pszichés cselekedet nem-tudatosan kezdődik”.

abban áll, hogy saját története, saját időbeli kibomlása anélkül hat rá, hogy ezzel szemben bármit is tehetne. Ebben az értelemben magában a tudatfolyamban van működőben az „ösztön”⁸.

Ebből a koncepcióból az következik, hogy a tudat esetében különválasztható a tárgyra irányulás és a belső vonatkozás. A tudat intencionalitása, relacionális alapjellege (az, hogy valamire irányul) ezzel látszólag megkérdőjeleződik, mivel újra megjelenik a külső és a belső elválasztottsága. Az önvonatkozás azonban valójában nem cáfolja meg a relacionálitást, hanem éppenséggel előfeltételezi, pontosabban: a kettő a kölcsönösség viszonyában áll. A világra vonatkozás csakis önvonatkozással együtt állhat fenn, mint ahogyan megfordítva, az önvonatkozás csakis a világra való vonatkozással együtt fordulhat elő. Ha a tudat csakis a világra vonatkozna, azzal a világ pontszerű jelenekre hullana szét, és felfoghatatlanná válna, hogy ezek hogyan kapcsolódnak össze egymással. Noha az a kiindulás, amely szerint a tudat már mindig is a világra irányul, valóban értelmetlenné nyilvánítja a hagyományos ismeretelméletnek azt a kérdését, hogy a tudat a maga belsőlegességéből hogyan jut ki a világhoz, hogy a tudatban levő képzeteknek hogyan felel meg valami a világban, ám ezzel együtt felveti azt a problémát, hogy a relacionális tudatok egymásra következése miként alakul ki.

Ha a világot eleve a tudat korrelátumaként vesszük (és megfordítva: a tudatot a világra vonatkozó tudatként), akkor nem mondhatjuk, hogy a világ mint önmagában való világ megvolt és meg is marad azelőtt illetve azután is, hogy a tudat feléje irányulna. Ám magyarázatot kell adnunk nem csupán arra, hogy a tudat hogyan lesz folyamatszerű, hanem arra is, hogy a tudat miért sohasem egyetlen tárgynak a tudata. Az utóbbi kérdésre a husserli fenomenológia a horizont-szerűség fogalma révén ad választ, amely a tapasztalatnak azt a jellemzőjét írja le, hogy sohasem pusztán egy adott tárgyra irányul, hanem minden egyes tárgy szükségképpen valamilyen horizonttal együtt jelenik meg; az előbbire pedig az időtudat retencionális-protencionális szerkezetének⁹, azaz annak megmutatásával, hogy a tudat kibomlása során mindig megőrzi és megelőlegezi a világot, ám úgy, mint tudat-korrelátumot.

Azt, hogy a tudat ily módon magán viseli saját kibomlásának állandóan alakulóban levő nyomát, azaz mindig meghatározza saját története, egyfajta önfekciónak tekinthetjük. Ennek a folyamatnak természetesen nem csak a konkrét-effektív értelemben vett múlt alkotja részét, azaz az észlelés-szerű tudataktusok, nem csak az, ami „valóban” megtörtént, hanem minden más típusú tudataktus is: nem csak az hat a tudatra, hogy konkrétan mit észlelt, hanem az is, hogy mire vágyott, milyen fantáziái voltak, milyen emlékek hatottak rá, milyen elvárásai voltak. Nem csak azt nem tudjuk meg-nem-törtéنتé tenni, amit tettünk, hanem

⁸ vö. Bernet 1979.

⁹ vö. Husserl 2002.

azt sem, amire vágytunk, hogy megtegyük; és azt sem, hogy egy régi emlék hatása alatt álltunk vagy éppen egy jövőbeli esemény mérlegelése határozta meg a mindennapjainkat.

A freudi ösztönfelfogás és az idő-fenomenológia ebben a tekintetben tehát szintén rokonságot mutat.

5.

A tudattalannal szembeni ellenérzések mögött gyakran az önazonosság elvesztésétől való félelem áll. A tudattalan létezését azért vonakodunk elfogadni, mert azt jelzi, hogy nem uraljuk saját magunkat, hanem valami más, valami idegen ural minket, valami olyasmi, ami valójában nem mi vagyunk. De miben áll az önazonosság, amit úgymond ezzel elveszítenénk?

A személyes azonosság egy állandóan alakulóban levő szerveződés, amelynek lényegi jellemzője a történet-szerűség, és az állandó értelemképződés és értelemrögzítés összjátéka jellemzi. Életem története egy olyan történet, amelyet a sajátomként élek meg és ismerek el, és amely múlt, jelen és jövő olyan egymásba fonódásaként működik, amelyben a múlt nem régebbi és a jövő nem későbbi a jelennél¹⁰. Amikor a múltamba egy tudattalan működést vetíték vissza, feltételezve, hogy a múltban is működőben volt egy tudattalan bennem, akkor az úgymond mostani énem nem egy külső, érdek nélküli szemlélőként ad értelmet a múltbeli cselekedetemnek, hanem úgy, mint akit meghatároz az a bizonyos múltbeli cselekvés. Nem is a múltbeli énemhez tartozik egy rejtetten akkor benne működő tudattalan, és nem is a jelenlegihez az erre vonatkozó tiszta belátás, hanem a kettő együttesen van jelen. Amilyen értelmet tulajdonítok a múltnak, az egyszerre jellemez engem most, kifejezetten és tudatosan, és múltbeli önmagam, tudattalanul.

Amikor Sartre tagadja a tudattalant, és a tudat/tudattalan megkülönböztetése helyett magán a tudaton belül mutatja fel a lét és a semmi összetartozását, valójában nem áll messzire attól, amit Freud képviselt. Sartre az önáltatás (rosszhiszeműség) elemzésénél azt mutatja meg, hogy ahhoz, hogy valamit el tudjunk fojtani, arra van szükség, hogy nagyon is tudjunk arról, amit elfojtunk, hiszen különben nem tudnánk elfojtani. Az önáltatás Sartre-nál természetesen egy átfogóbb tudatszerkezet megvilágításához szükséges, amelyben elválaszthatatlanul összetartozik a lét és a semmi¹¹, és ami már a fantáziáról szóló korábbi írásaiban is alapvető szerepet játszott, anélkül persze, hogy egy

¹⁰ Heideggert követve ezt „ekszztatikus időiségnek” nevezhetjük, vö. Heidegger 1989, 524. sk.; a narratív identitás kapcsán vö. Ricoeur 1983-1985.

¹¹ Sartre 2006.

átfogó fenomenológiai ontológia része lett volna. De annyiban a fantáziáról szóló, harmincas években keletkezett írások¹² szintén egy rokon területet tárgyalnak, amennyiben a fantáziára is igaz, hogy annak nem-létező vagy távollevő tárgyai szintén nem egy objektivisztikusan felfogott ontológia részeként szerepelnek, hanem úgy, mint amelyek a tudat számára, éppenséggel mint nem-létezők vagy távollevők, nagyon is létezőek. Ennélfogva a tudattalan analogonjainak tekinthetőek.

A *farkasember* című esettanulmányban szereplő ősjelenet (vagy ősfantázia) problémája ide kapcsolható. A kérdés alapvetően nem abban áll, hogy a gyermek szemtanúja volt-e a szülők szexuális aktusának vagy pedig egy fantáziáról van szó, hanem inkább abban, hogy akár valós élményről, akár fantáziáról van szó, ha tudatosítása a trauma feloldásához vezet, ugyanolyan releváns mozzanat¹³. A terápia szempontjából egy koherens személyes élettörténet megalkotása a lényeges (nem pedig a „valóság” feltárása), és ehhez ugyanolyan hatékony lehet egy fantázia, mint egy múltbeli valós élmény, feltéve, hogy az analizált a sajátjaként képes elfogadni.

Az esettanulmánynak azonban a narratív identitás szempontjából is jelentősége van. Ha elfogadjuk, hogy a gyermek látta a szexuális aktust, akkor sem tudhatta, hogy mi az, amit lát, hiszen életkoránál fogva (másfél éves volt ekkor) aligha érthette meg helyesen, amit lát. Legfeljebb utólag jöhetett rá, hogy mit látott. Ebben az esetben azt kell feltételeznünk, hogy az egykori emlék megmarad neutrális formában. Ha ezt tesszük, és mégis fenn akarjuk tartani, hogy ez jelentette a traumát, akkor azt is fel kell tennünk, hogy a későbbi élmények voltak azok, melyek alapján ez az eredetileg neutrális élmény utólag más értelmet kapott és traumatikussá vált. Ez egyfelől azt jelenti, hogy a tudat alakulásának állandó folyamatában, az értelemképződésben rögzítetlen elemek vannak, és a tudatfolyam ideje nem írható le a mindenkori jelen által meghatározott most-sorként, hanem sokkal inkább eksztatikus időiségként. Merleau-Ponty sokat idézett megfogalmazása szerint: azt, hogy „van olyan múlt, amely sohasem volt jelen”¹⁴. Másfelől pedig azt, hogy a személyes azonosság, a narratív identitás alakulása sem írható le egy külső, semleges pozíciót elfoglaló szubjektum által elbeszélte történetként, mivel maga az elbeszélő maga is az időbeli alakulás által meghatározott.

¹² pl. Sartre 1986.

¹³ Freud az esettanulmány több helyén is felveti ezt a problémát (Freud 1998, 110, 116, 148, 163, 165, 171, 186, 187), és nem könnyű megállapítani, milyen állásponton van. Mindent összevetve azonban úgy tűnik, hogy úgy gondolja, lényegtelen, hogy valóban megtörtént-e a szóbanforgó jelenet, vagy pedig egy fantáziáról van szó.

¹⁴ Merleau-Ponty 1945, 280.

6.

A freudi pszichoanalízis filozófiai jelentősége az, hogy a gondolkodás tárgyává tesz olyan korábban figyelmen kívül hagyott, de legalábbis az érdeklődés hátterében álló jelenségeket, mint az álom, az elszólás, az elfelejtés, az elrakás, a neurózisok és ezzel a tapasztalat átfogóbb elmélete felé nyitja meg az utat. Ha Freudot követve ezeket a fenoméneket nem pusztán negativitásukban, mint a tudat kihagyásait tekintjük, hanem úgy, mint amelyek a tudat működéséről árulnak el valamit – amennyiben ezeknél is a tudatra jellemző értelemképződés van jelen –, akkor analízisük fontos szerepet kaphat a tapasztalat filozófiájában. Úgy, ahogyan Merleau-Pontynál a világon-lét átfogó leírásakor, Sartre-nál a tudat elemzésénél vagy Ricoeur-nél a narratív identitás elméletének kidolgozásakor. Ugyanis ahogyan a múlt, a jelen és a jövő, az én és a másik, a létező és a nemlétező viszonyát, a tudat és a tudattalan viszonyát sem a kizáró ellentét, hanem sokkal inkább a kölcsönös egymásra vonatkozás jellemzi.

IRODALOM

- BERNET, RUDOLF (1997). Husserls Begriff des Phantasiebewusstseins als Fundierung von Freuds Begriff des Unbewussten. In: Jamme, Christoph szerk., *Grundlinien der Vernunftkritik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997, 277-306.
- FREUD, SIGMUND (1985). *Álomfejtés*. Budapest: Helikon.
- FREUD, SIGMUND (1997). *Ösztönök és ösztönsorsok. Metapszichológiai írások*. Budapest: Filum.
- FREUD, SIGMUND (1998). *A Farkasember. Klinikai esettanulmányok II*. Budapest: Filum.
- FREUD, SIGMUND (1999). *Újabb előadások a lélekelemzésről*. Budapest: Filum.
- FREUD, SIGMUND (2006). *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. Budapest: Akkord.
- HEIDEGGER, MARTIN (1989). *Lét és idő*. Budapest: Gondolat.
- HUSSERL, EDMUND (1966). *Analysen zur passiven Synthesis. 1918-1926*. Den Haag: Martinus Nijhoff. (Husserliana XI)
- HUSSERL, EDMUND (2002). *Előadások az időről*. Budapest: Atlantisz.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1945). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, MAURICE (1960). „Préface”, in Hesnard, Angelo. *L'Oeuvre de Freud et son importance pour le monde moderne*. Paris: Payot.
- RICOEUR, PAUL (1983-1985). *Temps et récit*. Paris: Seuil.
- SARTRE, JEAN-PAUL (1986). *L'imaginaire*, Gallimard, Paris. (magyarul részlet: „A kép intencionális szerkezete”, in: Bacsó, Béla szerk. *Kép, fenomén, valóság*. Budapest: Kijárat, 1997, 97-142.
- SARTRE, JEAN-PAUL (2006). *A lét és a semmi*. Budapest: L'Harmattan.

Alanyeset
Michel Foucault szubjektum-felfogása

Módos Ádám – Sutyák Tibor

A metafizikai háttér

Ebben a tanulmányban feltételezzük, hogy Michel Foucault gondolkodását egy *nominalista* metafizikai háttérpozíció fogja egybe. Noha kevés számú szöveghe-ly tárgyalja a nominalizmust explicit módon (SzT-I; GSA; STP), a szakirodalom-ban nem szokatlan ekként címkézni Foucault filozófiai attitűdjét (Veyne 2004; Balibar 1992; Rajchman 1985; Hacking 2004). Ugyanakkor a kommentárok leginkább módszertani értelemben beszélnek nominalizmusról. Azt igyekeznek kimutatni, hogy a foucault-i eszmetörténeti vizsgálódások egy korszak episztemológiai háttérszabályozottságának tisztázásakor nem veszik adottnak a problematizált kategóriák (elmebetegség, klinikai orvoslás, munka, élet, nyelv, bűnözés, szexualitás) referencialitását, más szóval nem abból indulnak ki, hogy volna valamilyen előzetesen létező entitás, amelyet a koronként változó tár-gyalásmódok különféleképpen jelenítenek meg. Azért *módszertani* nominaliz-mus ez, mert nem állít semmit a valóság (metafizikai) szerkezetéről, nem mon-dja, hogy valamely dolog, tárgy, entitás vagy jelenség létezik vagy nem létezik, pusztán annyit mond, hogy az illető dologról, tárgyról, entitásról vagy jelensé-gről szóló tudás-igényű (azaz a megismerés szempontjából relevánsnak tekintett, igazságértékre számot tartó) diskurzusok és gyakorlatok tanulmányozásához nem kell szükségképpen feltételezni ezek reális létezését.

Metafizikaivá akkor válik a nominalizmus, amikor ontológiai állásfoglalással találkozunk abban a kérdésben, hogy a vizsgált tárgy létezik-e önmagában. A *szexualitás története* első kötetének híres helyén, ahol Foucault kerek pereg kimondja, hogy „semmi kétség, nominalistának kell lennünk” (SzT-I 95.), nem pusztán arról beszél, hogy a *hatalom* általa kialakított fogalma milyen módszertani előfeltevéseket implikál, hanem arról is, hogy ennek a kifejezésnek, „a hata-lom”, nem felel meg semmiféle ismert egyedi entitás, általános entitásként pedig nem értelmezhető – „nem intézmény, nem struktúra, nem valamiféle erő, amellyel egyesek esetleg meg vannak áldva: a hatalom az a név, amellyel egy adott tár-sadalomban egy bonyolult stratégiai helyzetet megjelölnek” (uo.). Ha Foucault metafizikai értelemben nominalista, akkor ez annyit tesz, hogy filozófiai pozíció-ja szerint bizonyos tárgyak nem léteznek az őket tematizáló diskurzusok és az őket működtető gyakorlatok nélkül és előtt.

A nominalizmus mint metafizikai álláspont kétféle dolgot jelenthet. Egyrészt nominalista az, aki tagadja az absztrakt entitások (számok, halmazok, propozíciók stb.) önálló létezését, illetve, a másik oldalról tekintve, csakis konkrét entitások önálló létezését ismeri el. Másrészt az nominalista, aki tagadja az univerzálék, azaz a több egyedi dolog által instanciálható általános dolgok (tulajdonságok, viszonyok, fajták) önálló létezését, illetve, a másik oldalról tekintve, csakis egyedi entitások önálló létezését ismeri el. Az absztrakt tárgyakkal kapcsolatos nominalizmus esetében a vitás entitások azért absztraktak, mert nem téridőbeli dolgok, és mint ilyenek, nem válhatnak ki és nem szenvedhetnek el oksági hatásokat – hiszen az oksági hatás fogalmát nem tudjuk értelmezni térbeli kapcsolat és időbeli egymásra következés nélkül. Foucault nem absztrakció-nominalista. Az általa vizsgált tárgyak oksági hatásokat váltanak ki, amennyiben megváltoztatják az emberi viselkedést, hiszen vizsgálati eljárásokat, kutatási protokollokat, intézményi kontextust generálnak, tudományos, gyógyászati, politikai intézkedések sorát indítják be. Másrészt történeti tárgyak, hiszen mindig egy adott korszak reprezentációs és manipulációs szerkezetéhez kötődnek, vagyis feltétlenül – legalább – időbeliek. Minthogy oksági hatásuk és időbeliségük (sokszor téreliségük is – pl. a *panoptizmus* jelensége) Foucault-nál vitán felüli, a velük kapcsolatos nominalista tartózkodás motivációhiányos volna.

Motivált azonban az univerzálékkal kapcsolatos nominalizmus. „A hatalom (...) nem valamiféle erő, amellyel egyesek esetleg meg vannak áldva”, vagyis nem tulajdonság, amit egyedi individuumok változatlan formában megjelenítenének, példánznának, azaz instanciálnának. A realista elgondolás szerint a kopasz emberek instanciái a kopaszság tulajdonságának, ugyanazt a valamit, a kopaszságot mint univerzálét hordozzák, és ez a valami reális létező, ami egyszerre több tárgyban, vagyis egyszerre több helyen jelenik meg. A hatalom esetében ez ugyanígy nézne ki: létezik a hatalom mint univerzálé (reálisan, azaz függetlenül bármilyen elgondolástól vagy leírástól), és a hatalommal rendelkező individuumok (személyek, intézmények, testületek) instanciálják azt. Ismert, hogy Foucault éppen ezzel a hatalom-fogalommal szemben pozicionálta saját koncepcióját: a hatalom nem birtoka, nem is *tulajdonsága* senkinek és semminek, nincs önálló létezése, a hatalom csakis működésekben, hatásokban áll, pontosabban nem egyéb, számtalan egyedi működés és hatás közös formára hozatala egy *névben*, ahol azután a nominális egyesítés maga képes oksági hatásra szert tenni – *a hatalomért* folytatott küzdelmekben, *a hatalomról* szóló elméletekben, *a hatalom elleni* tiltakozásokban és így tovább.

A világ tehát individuumokból áll, univerzáléknak nincs önálló létezése. Ezek az individuumok tárgyak (dolgok, egyedi személyek). Az individuumok ugyanakkor nem léteznek viszonyok nélkül, amelyek meghatározott formájú tényekké rendezik őket. A tények meghatározott formáját Foucault *rendnek* nevezi, és e rendek közül választ tárgyat történeti-episztemológiai elemzései számára: az elme-

betegség individuális létezők és azok megragadásának egy rendje, és ugyanígy a klinikai orvoslás, az élő fajok családfája, a bűnelkövetők csoportja, a szexuálisan perverz személyek orvosi-pszichológiai-erkölcsi kategóriája. A tárgyak nem léteznek a rendek nélkül, amelyekben megjelennek, így értelmetlen azt firtatni, milyenek lennének önmagukban, megragadásuk nélkül. „A rend egyrészt magukban a dolgokban adódik belső törvényként, titkos hálózatként, amelynek különféle pontjairól e dolgok mintegy nézik egymást, másrészt pedig a rend csak bizonyos tekintet, figyelem, nyelv keretében létezik, és csupán e keret üres kockáiban nyilvánul meg a mélyben, csöndben, már jelenvalóként várva kijelentése pillanatát.” (SzD 14.) Ha a rendek mint viszonyok univerzálék volnának, akkor ez egy nagyon zavaros metafizikai elképzelés lenne róluk – összekeverné azt, amit az elmefüggetlen entitások instanciálnak azzal, amit episztemikusan képesek vagyunk megállapítani róluk. Csakhogy a rendek nem univerzálék, hanem egyedi események. A dolgok nincsenek rendek nélkül; a rendek jelentik meg, ők fenomenalizálják a dolgokat. Egy rend nem más, mint dolgok megjelenésének eseménye. Ebben az értelemben pedig az ontológiai teher az eseményekre nehezedik: elsődlegesen események léteznek, „a világ események milliárdjainak kusza szövedéke” (NGT 85.) Ilyképpen az események nem pontszerű valamik (vagy jellemzően nem azok), nem pillanatnyi változások, hirtelen gesztusok, katasztrófák, felfordulások, hanem változó, akár igen hosszú időtartamú állapotok. Az elmebaj medikalizálása egy esemény, ami legalább a 19. század eleje óta folytonosan történik. Ez nem mond ellent a józan észnek: a háborúk, a járványok, az éhínségek események, mégis vannak közöttük szerfelett elhúzódóak. Az események más eseményeket tartalmaznak, elősegítenek, megakadályoznak, összekapcsolódnak velük vagy leválnak róluk. A világ eseményként nyilatkozik meg, és a világ egy eseménye az, hogy mi számot kívánunk adni e megnyilatkozásról.

A szubjektum nem más, mint azon rendek egyike, amelyekben az individuális személyek megjelennek önmaguk és egymás számára. Tehát a szubjektum esemény; valójában események sokasága.

A szubjektum fogalma

Amikor 1980-ban Foucault-t megkérték, hogy a készülő *Dictionnaire des philosophes* számára készítsen valami átfogó anyagot saját munkásságáról, az átadott szöveg egy egységes vállalkozásként láttatja mindazt, amit addig művelt. Ennek az egységes vállalkozásnak a középpontjában – a Maurice Florence álnéven önmagáról író Foucault szerint – a *szubjektum* problémája áll. Amint írja, „a kérdés annak meghatározása, hogy minek kell lennie a szubjektumnak, milyen feltételeknek kell megfelelnie, milyen státuszt kell betöltenie, milyen pozíciót kell elfoglalnia a valós vagy képzeletbeli világban ahhoz, hogy ilyen vagy olyan megismerés legitim szubjektumává váljék” (Foucault DE-IV, 632.). A

megismerés szubjektumáról van tehát szó, ám nem bármiféle megismeréséről, hanem „kizárólag olyanról, amelyben maga a szubjektum a lehetséges tudás tárgya” (id. mű 633.). Foucault azokról a történeti feltételekről kíván beszélni, amelyek közepette a különböző korszakokban különféle módokon képződik meg a „szubjektum” fogalmi tartalma a reflexív hozzáférés számára. A szubjektum tehát nem adottság, vagy legalábbis nem univerzális és időn kívüli adottság, amely minden élő egyedi személy változatlan belső magjaként lenne tetten érhető. A történeti elemzés periódusonként eltérő szubjektivitás-formákat tár fel. „Összességében a »szubjektivitás« történetéről van szó, amennyiben e kifejezés alatt azt a módot értjük, ahogyan a szubjektum tapasztalatot szerez önmagáról az igazságok játékában, amelyben önmagához viszonyul” (uo.).

Ezek az idézetek nem csupán arról árulkodnak, hogy Foucault saját munkájának fókuszát a szubjektum és a szubjektivitás kutatásában állapította meg, hanem arról is, hogy szubjektum alatt nem valamiféle pszichológiai adottságot, természetes alanyi hordozót, transzcendentális alapot ért. A szubjektum, Foucault elemzéseiben, valamiféle képződmény, konstruktum, kialakított pozíció. Ez igencsak egyszerűen hangzik. Nem készen kapjuk, hanem valahogyan összerakjuk – szereld-magad szubjektivitás. Pontosan ezt az egyszerűséget kell megértenünk; és ez korántsem annyira egyszerű.

A fogalom, amit Foucault a „szubjektum” szóval jelöl nem pszichológiai, nem nyelvészeti és nem is transzcendentál-fenomenológiai adottság. Sőt, nem is adottság – túl azon, hogy mind a pszichológiai, mind a nyelvelméleti, mind a fenomenológiai koncepció belsőleg is problematikus, Foucault számára azért sem elfogadhatóak, mert így vagy úgy mindegyik adottságként, azaz készen kapott, spontán alanyiságként gondolja el a szubjektivitást. Foucault felfogásában azonban a szubjektum olyan pozíció, vagy inkább olyan pozíciók sokasága, amelyet egy korszak kulturális, diszkurzív, intézményi teljesítménye hoz létre, és amelyet individuális személyek betölthetnek. A szubjektivitás valamilyen *meghatározott* részvétel a világban, *meghatározott* hozzáférés a világhoz. Nem egyszerűen csak bennelét a világban – a nem absztrakt individuumok ugyan hol máshol lennének, mint a világban? –, hanem valamilyen kvalifikált bennelét, egy módja annak, ahogyan egy emberi individuum a világban lehet. Más megközelítésben: csak azt mondhatjuk értelmesen, hogy „*x* egy *ilyen és ilyen* szubjektum”, azt nem, hogy „*x* egy szubjektum”, aminthogy azt sem mondhatjuk értelmesen egy tárgyról, hogy „*x* egy színű”, csak azt, hogy „*x* ilyen és ilyen színű”. Emlékező szubjektum, felelős szubjektum, megfigyelő vagy megfigyelt szubjektum, önmaga előtt is rejtett gondolatokkal hadakozó szubjektum – ezek pozíciók, amik szubjektivitás-féleségeket kvalifikálnak. A személyek, az emberi individuumok aztán *betöltik* (vagy nem töltik be) ezeket a pozíciókat. De ahogyan a tulajdonságok sem egyszer és mindenkorra adott univerzálék, amelyeket az egyedi létezők instanciálnak, a szubjektum-pozíciók sem azok. A szubjektum-pozíciók események, azaz

individuális tárgyak, amelyek meghatározott körülmények között jönnek létre, maradnak fenn, tűnnek el, válnak jellemzővé vagy éppen egzotikus ritkasággá.

Most azt kell szemügyre vennünk, pontosan milyenek is azok a körülmények, amelyek között ezek a bizonyos szubjektum-események, szubjektum-pozíciók, egyáltalán a szubjektumok előbukkannak.

Szubjektum, pozíció, kijelentés

Foucault szerint a szubjektum-pozíciók diszkurzív események, amelyek kijelentések sokaságában, szervezetségében és szabályszerűségeiben állnak elő. Noha ez a megfogalmazás azt sugallja, hogy Foucault elgondolása valamiképpen a nyelvelméleti alapú szubjektum-megközelítések körébe tartozik – dacára mindannak, amit az előző fejezetben mondtunk –, a helyzet nem ez. A szubjektum-pozíciók diszkurzív származásúak, ám nem nyelvi képződmények, és szerkezetüket sem nyelvi elemzés fogja feltárni.

Gondoljunk egy étlapra, egy buszmenetrendre, egy iskolai órarendre. Ezek kétségkívül diszkurzív képződmények, van köztük a nyelvhez, a jelöléshez, a kimondáshoz, mégis markánsan eltérnek az egységektől, amik eszünkbe jutnak, ha a nyelvi megnyilatkozásokra gondolunk. Vegyük az étlap példáját. Amit a kezünkben tartunk, mindenekelőtt egy tárgy, formája általában egy kihajtható mappáé, de lehet egyszerű lap, lehet edényalátét, de lehet akár a számítógép képernyőjén megjelenő karaktersorozat is. Akárhogyan is, *ráismerünk* étlap-funkciójára, anyaga, alakja, tipográfiája oly módon lett kialakítva, hogy ne kelljen sokat töprengnünk mirevalóságán. Intézményesült formákról van szó, amelyeknek anyagi hordozója része az intézményi háttérnek. A papír, a karton, a műanyaglap vagy a virtuális sík megszabja a tartalom ismételhetőségét, aminek számát a funkció szabályozza – más egy exkluzív étterem egyedi arculatához igazodó, alig néhány példányszámban létező ételajánlat, mint egy gyorsétteremlánc milliós nagyságrendben kibocsátott menüsora. Az étlapra azért ismerünk rá, mert harmonikusan illeszkedik más megnyilatkozások sorába: a cégér feliratához, a pincér élőszóban kimondott mondataihoz, más étlapok ismert külsejéhez stb. Az anyag és a társult megnyilatkozások étlapként egyértelműsítik azt, aminek böngészésébe még bele sem fogtunk.

Az étlap tartalma természetes nyelvi jelekből – ételnevekből, időnként leírásokból – és a nevekhez hozzárendelt számokból áll. Legfeljebb elvétve találkozzunk grammatikailag ép mondatokkal. „Francia hagymaleves – 750 Ft.” El lehet persze gondolni ezt hiányos mondatként, ám a menüsor egész elrendezése (baloldalt, oszlopokban egymás alatt az ételek nevei, jobboldalt, vízszintesen az előző oszlop egységeihez igazított számok; vagyis a táblázat jól ismert geometriája működteti a szövegeképet, amelyet szélkében-hosszában be kell járnia a szemnek) egy túlbonyolított, gigantikus mondatként tenné legfeljebb egyszerre

értelmezhetővé a közlést. Nem alkotunk ilyen mondatokat. Nem mondatokkal szembesülünk tehát, de nem is logikai-szemantikai értelemben vett propozíciókkal. A „Francia hagymaleves – 750 Ft.” kifejezéspéldány nem rendel igazságértéket egy állításhoz, nem az a dolga, hogy biztosítsa a következtetési szerepet. Az átalakítás természetesen ezúttal is megoldható: egy megátalkodott logikatanár olvashatja úgy ezt a sort, hogy „létezik olyan entitás, hogy francia hagymaleves, és ez az entitás vendéglőnkben hozzáférhető, és ez az entitás 750 Ft. ellenében szerezhető meg”. De mit kezd ez a logikatanár a feljebb található „Levesek” felirattal, lejjebb az „Előételek”-kel, majd sorban az összes címsorral? Hogyan elemzi azt, hogy „A konyhafőnök ajánlata”? „Létezik olyan x , aki konyhafőnök, egyetlen ilyen x létezik, és x ajánl valamit”? – ez csaknem bizonyosan helytelen analízis volna. Még ha lehetséges volna is az étlapon szereplő összes közlést a propozíciókat kifejező jólformált formulák nyelvére lefordítani (ami fölöttébb kétséges), merőben céltalan és irreleváns vállalkozás volna ez. Olyan diszkurzív megnyilvánulással van tehát dolgunk, amely erőszak nélkül nem modellezhető sem a mondat mint nyelvtani entitás, sem a propozíció mint logikai entitás terminusaiban. Nem járunk jobban azzal sem, ha lefűjjük a port a wittgensteini nyelvjáték-pragmatika egykor uralkodó leágazásáról, a beszédaktus-elméletről. Az étlap egésze (vagy valamely kimetszett része) nem beszédaktus. Performatív beszéd az, amikor a felszolgálónak azt mondom, „kérek egy francia hagymalevest”, de az étlap sorai és oszlopai nem azok; sokkal inkább ők teszik lehetővé meghatározott beszédaktusok teljesülését.

Noha nem mondat, propozíció vagy beszédaktus, az étlap olyan diszkurzív egység, ami bizonyos tárgyi utalásokat tartalmaz, és bizonyos szubjektivitáspozíciókat jelenít meg. Mivel nem mondat és propozíció, nem jelentése, jelölete vagy referenciája van, mégis határozottan tárgyak egy kijelölt tartományához utasítja olvasóját. Ez a tárgyi tartomány változó annak függvényében, hogy milyen anyagi és milyen kapcsolódó diszkurzív közegben akadunk rá az étlapra. A „Francia hagymaleves – 750 Ft.” sor, ha egy kisvendéglőben egy valós helyzetben tűnik fel, valós, ehető, megrendelhető ételek csoportjára utal. Nem referenciája egy konkrét adag hagymaleves, a hagymalevesek ételfajtája sem, de tárgyak meghatározott minőségét határolja körül. Ezek a tárgyak ízzel, illattal rendelkező, laktató, ismert kontraktuális feltételek mellett megszerezhető, térben és időben kontúrozható dolgok. Más a helyzet, ha az étlap egy irodalmi elbeszélés szereplője: ekkor fiktív, motívum- vagy szimbólumszereppel rendelkező entítások, amelyeknek téridő-paramétereit az elbeszélés kimódolt közege szabja meg. Megint más, ha egy filozófiai tanulmány demonstratív példajaként bukkan fel, ilyenkor a tárgya egyáltalán nem valamilyen étel, nem is egy miliő ábrázoló eszköze, hanem absztrakt alakzat, amely valamilyen formai, logikai, esztétikai, lényegszerkezeti jellemzője okán kapott belépőt a szövegbe. Nem egyedi tárgyak, hanem a tárgyak felbukkanási síkja, fellelhe-

tősegi horizontja, hozzáférhetőségi profilja tárul fel az étlap mint diszkurzív teljesítmény nyomán.

Az étlap szubjektum-pozíciókat is kijelöl. Az étlap szubjektuma nem egy valós egyedi személy, nem a vendég, nem a pincér, nem a szakács, nem a tolvaj, nem a felesége vagy a szeretője. A kérdés az, hogy az emberi individuumnak milyennek kell lennie ahhoz, hogy az étlap adekvát megközelítője legyen. Egy valódi vendéglői étlap esetében ez a szubjektum hús-vér, reális fiziológiai adottságokkal rendelkező egyén. Képes a racionális döntéshozatalra, azaz viszonyba hozza egymással vágyait és anyagi lehetőségeit, kezeli és számításba veszi idejét, ízlését, pillanatnyi szeszélyeit, emlékszik kulináris múltjára. Rögzíthető tér- és idő-paraméterekkel jellemezhető, azaz ott van, ahol eledelhez juthat, és akkor van ott, amikor ez a szándéka aktuális. Vagy, ha az étlap egy irodalmi alkotás lapjain jelenik meg, akkor a szubjektuma fiktív alak, akinek tulajdonságait a szövegösszefüggés szögezi le, az étlappal való találkozás értelme az elbeszélés hangsúlyaitól függ, jelenetszerű, ideje és tere a történet idején és terén belül határozható meg. Amikor pedig az étlap egy elméleti szöveg eszköze, a szubjektum megint csak valós, de merőben irreleváns, hogy éhes-e, szereti-e a hagymalevest, mennyi pénze van, ám igencsak releváns, hogy képes a példák nyomán absztrakt szerkezeteket azonosítani, azokat egymással összevetni, következtetéseket levonni, végigkövetni egy gondolatmenetet. A szubjektivitás lehetséges megnyilvánulásai ezek, nem pszichológiai, nyelvészeti vagy transzcendentális alanyi helyzetek, hanem kiporciónzott szubjektum-pozíciók, szerepek, a világban létezés kvalifikált módozatai, amit az individuális személyek meghatározott szituációkban betölthetnek.

Meghatározott, intézményileg rögzített anyagság és ismételhetőség, más megnyilatkozások kapcsolódó tere, tárgyi sík és a lehetséges szubjektumok pozíciói – ezek a paraméterek jellemzik az étlapokat, és végig lehetne gondolni őket a buszmenetrendek, az iskolai órarendek, a telefonkönyvek és más hasonló diszkurzív egységek kapcsán is. Foucault más példákat hoz, ő diagramokkal, egyenletekkel, egy matematikai bizonyítás lépéseivel, ismert logikai-nyelvfilozófiai példamondatokkal, híres regények kezdősoraival, gépírás-tankönyvek karaktertáblázataival és más effélékkel hozakodik elő. Bármelyik példa megfelelő, bármelyik végig gondolható. Általuk Foucault egy nagy volumenű filozófiai program végrehajtásának kezdőlépéseit teszi meg. Ez a program az általa *archeológiának* nevezett kutatási perspektíva alapvető elemzési egységeit határozza meg, amely egységek azonosításához, mint mondja, el kell szakadni a nyelvi és nyelv-elméleti analízisek ismert kategóriáitól (mondat, propozíció, beszédaktus), hogy valami másik, talán elemibb és alapvetőbb kategóriát körvonalazhassunk. Ez az új elemzési kategória a diszkurzív gyakorlatok, a diskurzus mint szervezett beszédmegnyilatkozás összetevőit individuálja. Foucault *kijelentésnek* (*énoncé*) nevezi ezeket az összetevőket, és *A tudás archeológiája* középső részét szenteli meghatározásuknak (TA 101-171.).

A kijelentések, metafizikai státuszukat tekintve, valós individuumok, megint csak: események – Foucault teljesen konzekvensen ekként rögzíti őket. A diskurzus realitása, amelyből a szubjektum pozíciói és a tárgyak felbukkanása következik, kijelentés-eseményekből áll. Minden kijelentéshez hozzátartozik anyagi és intézményesített hordozója, ami megszabja, miképpen bukkanhat fel, miféle szabályok szerint ismétlődhet. Nem feltétlenül ismétlődik aktuálisan; egy előszóban, társalgási kontextusban elhangzó kijelentés, amelynek anyaga a beszédhang, lehet egyszeri, illanó. De Foucault-t jobban érdeklik azok a kijelentések, amelyek regulázott újraelőfordulásaikkal egy diszkurzív szerkezet, egy rend megállapítóiként funkcionálnak. A kijelentések más kijelentések közegében fordulnak elő, részei más kijelentések sorozatának, ismételnak, alkalmaznak, igénybe vesznek más kijelentéseket, megelőlegeznek, felülírnak, kizárnak másokat, vagy éppen azonos státuszban vannak velük. „Nem létezik általában vett kijelentés, szabad, semleges és független kijelentés” (TA 128.), csak azáltal ismerünk fel valamit kijelentésként, hogy vele együtt működik a társult diszkurzív események sokasága. Ezzel Foucault választ ad Putnam híres kérdésére, hogy a homokba véletlenül Winston Churchill nevét író hangya nyoma miért nem tekinthető referenciával rendelkező közlésnek (Putnam 1981.). Foucault szerint nem azért, mert a hangyának és művének nincs oksági kapcsolata Churchillel, hanem azért, mert nem létezik az az intézményesen szerveződő társult diszkurzív tér, amelyben egyáltalán felmerülhetne a rajzolat referencialitásának kérdése. Más szóval, a diszkurzív környezet szabja meg, hogy egy nyelvi vagy szimbolikus egység *lehet-e* valamire referáló proposíció, valamit kifejező mondat eleme. A kijelentés tehát a diskurzus egysége, de megint csak nem olyan módon, ahogy az atomi mondat eleme a kompozicionális elemzésnek. A kompozicionalitás elve nem alkalmazható minden további nélkül a foucault-i kijelentésre. Nem lehet azonosítani egyedi, atomi, elemi kijelentéseket függetlenül minden másától, attól is, hogy vannak-e még más kijelentések a világban, és nem lehet megtenni, hogy az azonosítás és megfelelő elemzés után apránként rakjuk össze az elemi kijelentésekből az összetetteket, majd a diszkurzív képződményt. Azért nem lehet ezt megtenni, mert mindig már egy egész kompozícióval, egy diszkurzív *Gestalt*tal van dolgunk.

A tárgyi mezők és a szubjektum-pozíciók a kijelentések függvényei. A tárgyak a kijelentésekhez képest roppant változatos módon bukkanhatnak fel, de mindig eldől az, hogy reálisak vagy irreálisak, hogy mérhetőek e szokványos mértékekkel, hogy a kimondáshoz képest milyen idősíkon helyezkednek el. A realitás, a hely és az idő paraméterei a szubjektum-pozíciók kiosztását is jellemzik. A személyek, akik betölthetik a kijelentés szubjektumának szerepét, szintén lehetnek fiktív, valós vagy ideális személyek, mindig meghatározódik, hogy hol kell helyet foglaljanak (a tárgyi síkon belül, kívül, milyen térben, milyen helymeghatározó viszonylatok között), mikor, miféle időben jelennek meg a tárgyakhoz képest,

egyidőben velük, megelőlegezve őket, esetleg utólag, felidézve jelenlétüket. Mindenütt, ahol mondat, propozíció vagy beszédaktus van, kijelentés is működik – mivel a kijelentés szükséges feltétele ezek létezésének – habár nem mindenütt van mondat, propozíció vagy beszédaktus, ahol kijelentés – mivel a kijelentés nem elégséges feltétele ezeknek, és ahol a nevezett diszkurzív egységek előfordulnak, ott valamilyen szubjektum-pozíció is megképződik. *Valamilyen* szubjektum-pozíció, hiszen a kijelentések meghatározzák azt, miféle szubjektum léphet velük működésbe. Egy életrajzi megnyilatkozás a múlttal rendelkező és arra emlékező szubjektum lehetőségét hordozza, egy formális bizonyítás a racionális és áttekintő szubjektumét, egy rendelet kihirdetése a szabályok megállapításának pozíciójában lévő szubjektum ténykedése, a pontos idő megkérdezése a mérhető idejével reflektív viszonyban álló és azzal gazdálkodó szubjektum megnyilvánulása és így tovább. A kijelentések események, az általuk működtetett szubjektum-pozíciók pedig *lehetséges* események – valakinek úgyszólván bele kell állnia a kijelentésbe, be kell töltenie az általa felkínált helyet, hogy a kijelentés működjön és a szubjektum pozíciója előálljon. A kijelentés szubjektuma „nem egyéb meghatározott és üres helynél, amelyet különféle egyének tölthetnek be” (TA 122.). Ez azt jelenti, hogy az emberi individuum, az egyedi személy mint olyan nem szubjektum, hanem az a valami, ami szubjektum lehet, amikor egy kijelentés alanyává válik. Lennie kell valamilyenné, tekintenie kell önmagát valamilyennek vagy másoknak kell őt olyannak tekinteniük, és akkor tölti be egy kijelentés szubjektumának pozícióját. A betöltődés aktualizáció, a szubjektum, egy bizonyos szubjektum – és nem egy személy – létrejötte. Határesetként Foucault megemlíti a logikai igazságokat kifejező kijelentések szubjektumának példáját (TA 120.). Az olyasféle kijelentések esetén, mint „két mennyiség, amely egyaránt egyenlő egy harmadikkal, egymással is egyenlő”, ha azt az azonosság tranzitivitásának logikai igazságaként értjük, „akkor a kijelentés alanya tökéletesen semleges, időtől, tértől, körülményektől független, bármely nyelvi rendszerben és bármely írásos vagy szimbolizációs kód szerint is önmagával azonos pozíció, amelyet bármely egyén elfoglalhat” (TA 120-121.). És noha ezt Foucault nem teszi hozzá, de következik abból, amit mond, az ilyen kijelentés tárgya is bármilyen tárgy lehet, fiktív vagy valós, időbeli vagy időtlen, térbeli vagy téren kívüli – a tárgyi mező ez esetben az egész világ, kvalifikálatlanul, mert a kijelentés mindenre és mindenkor érvényes, mindenből következik, mindenkor áll. De leszámítva a szubjektum és a tárgy eme nullfokát, a kijelentések kondicionálják a szubjektivitás formáit.

Számolhatatlanul rengeteg szubjektum-pozíció kerül forgalomba a kijelentésemények megtörténtével. A szubjektumot elgondolni, státuszáról számot adni, elemzésekbe bocsátkozni létmódjáról, jellegzetes viselkedéseiről, pszichológiai, episztemológiai, metafizikai szerkezetéről nem azt jelenti, Foucault szerint, hogy felmérjük önátélésünk típusos variánsait, elménk vagy tudatunk spontán adottsá-

gait, megismerésünk pusztá létezésünk által adott belső forrásait, hanem abban, „hogya meghatározzuk a pozíciót, amelyet bármely egyén betölthet vagy szűk-ségképpen betölt ahhoz, hogy a kijelentés alanyává legyen” (TA 123.).

A kijelentések elmélete jog szerint alapvető és univerzális filozófiai elmélet, amely *minden* nyelvi megnyilatkozásra érvényes, az élőbeszédtől a tudományos értekezéseken át az irodalmi fikciókig és a hivatalok protokolljaiig. Azonban Foucault nem dolgozta ki ennek az elméletnek az összes alkalmazását, csak bizonyos területek érdekelték. Összességében megállapítható, hogy létező formájában ez az egész inkább amolyan elmélet-kezdemény, homályosságokkal, tisztázatlan pontokkal. Helyenként Foucault nem kellően határozott (például a beszédaktusok és a kijelentések elhatárolásakor – vö. Dreyfus – Rabinow 1982.), időnként technikai hibát vét (például a propozíciókat egyes helyeken összekeveri a propozíciókat *kifejező* formulákkal), és van egy lényegi pont, amit teljes egészében kidolgozatlanul hagy. Ha a kijelentések események, azaz konkrét tér-időbeli individualitások, akkor milyen értelemben mondjuk azt, hogy az események tárgyi síkokat és szubjektum-pozíciókat *hoznak működésbe*. Vagyis pontosan miféle következmény-viszony van egy kijelentés és a tárgyai és szubjektumai között. Bizonyosan nem *tartalmazás*, a kijelentés-eseménynek nem részei ezek a paraméterek, nem találjuk meg őket effektíve *bennük*. Nem is oksági viszony ez; az étlap mint kijelentés nem *oka* annak, hogy kalkulálok a gusztusommal, az időmmel és a pénzemmel. És nem lehet logikai implikáció sem, legalábbis a szokványos módon, az igazságfüggvények logikájával nem, hiszen igazságértéke a propozícióknak lehet, így azok állhatnak következmény-relációban más propozíciókkal. A kérdést Foucault olyan metaforákkal intézte el, hogy a kijelentések *kapcsolatban állnak* tárgyaikkal és szubjektumaikkal, *működésbe hozzák* azokat, *azokról beszélnek*, azok a *témájuk* (*il se rapporte; mettre en jeu; ce dont il parle; son thème*). Igazi filozófiai mestermunka volna ennek a viszonynak a pontos kifejtése, egyfajta „természetes következmény” fogalmának a kidolgozása. Ezt azonban Foucault nem vitte véghez, és tudatában is volt annak, hogy nem állt elő kompakt teoretikus teljesítménnyel. „Látható ugyanakkor az is, hogy nem egy elméletet fejtek itt ki a szó szoros és erős értelmében: bizonyos számú axióma alapján levezetni egy elvont modellt, amely meghatározhatatlan számú empirikus leírásra alkalmazható. Ha egyáltalán lehetséges ilyen épületet megkonstruálni, ennek még nem jött el az ideje.” (TA 148.). Ami azt illeti, az az idő nem jött el soha. Arra a nagyszabású filozófiai ötletre, amit *A tudás archeológiája* és egy-két azidő tájt írt tanulmány felvázolt, mindvégig a következő maradt érvényben: „Nem úgy tekintem, hogy felépítettem egy szigorú elméleti modellt, hanem hogy felszabadítottam a leírásnak egy összefüggő területét, s ha modelljét nem készítettem is el, legalább megnyitottam és előkészítettem a lehetőségét, már ha sikerült »rövidre zárnom a kört« és megmutatnom, hogy a beszédképződmények elemzése a kijelentésnek a maga sajátosságában való leírása köré épül fel.” (TA 148-149.)

Foucault-t jobban foglalkoztatta az elmélet-kezdemény alkalmazása, mint technikailag precíz kimunkálása. Az alkalmazás pedig, sajátos módon, *A tudás archeológiája* előtt megírt szövegek, különösen *Az őrület története*, *A klinika születése* és *A szavak és a dolgok* végeztek el, nem általában a kijelentésekre, még csak nem is általában a szubjektum pozícióira irányult, hanem meghatározott kijelentés-fajták és az általuk generált tárgyi- és szubjektivitás-mezőik szerkezetére. Foucault-t az érdekelte, hogyan megy végbe az emberi lények megismerésének tudományosan kodifikált, tehát a tudás diszkurzív rendjébe tartozó eseménysorozata, miképpen képződnek olyan tárgyak, mint az elmebetegség, egyáltalán a betegség, a munka, az élet, a nyelv, vagyis miképpen válik az ember, alapvetőnek tekintett megnyilvánulásaiiban az emberi megismerés tárgyává, és milyen szubjektumok lehetőségei jönnek létre ebben a folyamatban.

A ritkítás szabályai

A kijelentések megjelenési formái tehát alá vannak vetve egy bizonyos szabályrendnek, más kijelentésekhez mindig meghatározott módokon kapcsolódnak, ám egyszersmind konkrét anyagi létezés jellemzi őket, amely egyben az ismételhetőségüket is lehetővé teszi. Ezt a konkrét anyagi létezést azonban a véletlen és az esetlegesség övezi: a tábla amelyre egy házirend kifüggesztésre kerül, a nyelv amelyen egy felszólítás elhangzik, a grammatika amely egy tiltás megszóvegezésének terjedelmét szabályozza, vagy a tinták, kréták, grafitok felhasználásának konkrét gyakorlatai, amelyek a kijelentéseknek látható formát kölcsönöznek. Nem létezik a „*kijelentés*”, mint ahogyan nem létezik a „*szubjektum*”, s a „*tárgy*” sem. Konkrét, elhangzott, leírt, rajzolt, festett stb. kijelentések vannak, hasonlóan a tárgyi és a szubjektum-pozíciókhoz, amelyek aktualizációi mindig esetlegesek ahhoz a vonatkoztatási síkhoz képest, amelyen betöltődnek. A szerző-funkció például soha nem egy valós személyre utal, hanem többféle én kibontakozását teszi lehetővé és többféle szubjektum-pozíciót létesít, amelyeket a legkülönbélebb egyének tölthetnek be. (MSz 131.) A konkrét elemzések szintjén ezek a betöltött szerző-pozíciók egyszerre jelenítik meg a lehetséges pozíciók létesüléseinek szabályait, azt a konfigurációt amely a létesülések összességét jellemzi, a szóródások, a ritkulások és a megvalósulások eseményeinek artikulációját a kijelentések révén, valamint az aktualizációk olyan sorozatait amelyek a megvalósulások egyedi jellemzői között fennálló viszonyokat rendszerezik. Az *archeológia* ebben az összevetésben a konstitúció, azaz a rend alakzatainak történeti és episztemológiai lehetőségfeltételeit vizsgálja, míg a *genealógia* azoknak a gyakorlatokként felfogott elrendeződéseknek az elemzése, amelyek a szavak és a dolgok között folyamatosan képződnek. Tehát, mint Foucault írja, „a diskurzus egyrészt nyelvészeti tényezők szabályozott együttese, egy másik szinten azonban polemikus és stratégiai tényezőké.” (IF, 7.)

Úgy tűnhet, hogy a kijelentések szintjén lehetetlen lenne a polémiát, a stratégiát és a harcot elemezni, hiszen az archeológiában mindig a már létrejött és megképződött viszonyok, vagyis a szavak és a dolgok közötti episztemikus elrendeződések feltárásáról van szó. A kijelentések kapcsolódási vagy szóródási szabályai tehát csak egy zárt halmazként felfogott konfiguráció keretein belül elemezhetőek. Ez a zárt rendszer az *archívum*, vagyis mindazon elemek összessége, amelyek *kijelenthetőek*, azaz „a kijelentések kialakulásának és átalakulásának általános rendszere”. (TA, 169.) Az archívum stratégiai elemzésének három szintjét határozza meg Foucault. (TA, 86.-95.)

Először is a beszéd lehetséges töréspontjait azonosíthatjuk, amelyeket az elemzés szintjéhez mérten összeegyeztethetlenségi, egyenértékűségi vagy összekapcsolódási pontokként jellemezhetünk. Az összeegyeztethetlenség különböző kijelentéssorozatokhoz tartozó kijelentések egyazon beszédképződményen belüli megjelenésére utal. Az egyenértékűség két összeegyeztethetetlen elem együttes jellemzését teszi lehetővé azáltal, hogy kimutatja képződési szabályaik, megjelenési feltételeik és a kijelentések populációjában való elhelyezkedésük azonosságát. Az egyenértékűség teszi lehetővé, hogy az összeegyeztethetetleneként azonosított elemek ahelyett hogy koherenciahiányt képeznének, választási lehetőséget kínálnak fel a beszéd számára. Végül a rendszerezés összekapcsolódási pontjaiként ezen elemek az előző szinteken leírt szóródásokban lokális koherenciákat létesítenek, tárgy- és kijelentés-sorozatok egymáshoz rendelését teszik lehetővé.

Másodsor, a lehetséges tárgy- és szubjektum-pozíciók nem mindegyike töltődik be ténylegesen, és nem mindegyik lehetséges konfiguráció jön valóban létre. Vannak olyan kijelentéshalmazok, amelyek bár megjelenhettek volna, mégsem valósultak meg. Ahhoz, hogy azokkal a választásokkal számot vethessünk, amelyek a megvalósulásokat megszervezték, a döntéshozatal aktusait kell leírnunk. Az egyenértékűségek révén létrejött választási lehetőségek megvalósuló és meg nem valósult kijelentéssorozatok meghatározását teszi lehetővé. Az archeológiai elemzés szempontjából a hangsúly azon van, hogy hogyan tudjuk a lehető legpontosabban meghatározni azokat a választásokat, amelyek a megvalósult kijelentés-sorozatok kiindulópontjaivá váltak, illetve ezzel összefüggésben elkülöníteni mindazon elemeket, amelyek e ténylegesen megvalósult sorozatokat alkotják. A *beszédkonstelláció ökonómiájának* tanulmányozása a megvalósult kijelentéssorozatok, regionális koherenciák, diszkurzív alhalmazok stb. egymáshoz való viszonyainak elemzését jelenti. Tehát egy beszédkonstelláció az abban megállapított stratégiai választások rendszeréből fakadóan lényegileg hiányos, azaz ritkított, és ez a hiány teszi lehetővé a beszédkonstellációk stratégiai működését.

Végül harmadszor, meg kell határozni azt a funkciót, amelyet a vizsgált beszéd a nem-diszkurzív gyakorlat mezején betölt. Ez az a terület, amely

voltaképpen az archeológiai elemzések határköveit jelöli ki, s amely egy másfajta vizsgálódás számára szab irányokat. A nem-diszkurzív gyakorlatok és a beszéd szabályszerűségei között felállítható viszonyok formális struktúrája utat nyit azoknak a polemikus és stratégiai tényezőknek a leírása felé, amelyeket korábban a diskurzusnak mint szabályozott elemek együttesének a konstitutív mozzanataként azonosítottunk. A beszédhez rendelődő tulajdonjog, a kijelentésekhez való hozzáférés, a beszédek használatának és alkalmazásának gyakorlatai az intézményekben, vagy a beszédhez kapcsolódó korlátozó és szabályozó gesztusok a hatalom megannyi formájaként a ritkítás elveivé válnak (DR). A beszédnek a vágyhoz való viszonya szintén ide tartozik, azaz a beszéd és a tiltás, vagy a beszéd és a gyönyör között kiépülő bonyolult viszonyok.

Az elemzésnek ez a három szintje teszi lehetővé a beszédképződmények egyedi elkülöníthetőségét, és az azokban megjelenő viszonyegyettesek vizsgálatát. A beszédképződményekben feltárható stratégiai döntések nyomán a diskurzus elemzése különböző, ám egymással függési viszonyban álló szintekre bontható. A döntések töréseket hoznak létre, hiszen nem egyaránt lehetséges minden szubjektum-pozíció, és a kijelentések bizonyos módjai ki vannak zárva. Ráadásul e szintek hatnak is egymásra, mivel ha adva van a pozíciónak az a történetileg vagy episztemikusan lehetséges köre, amelyet az alanyok elfoglalhatnak, akkor az bizonyos kijelentések kizárását is jelenti. Ha nem lehetséges olyan szubjektum, aki egy adott kijelentés alanya lehetne egy adott konstellációban, akkor az adott kijelentés nem képezheti részét a beszédképződménynek. Ugyanígy, bizonyos kijelentések létesülését a konstelláció formális szerkezete határozza meg, vagyis a szubjektum lehetséges pozícióinak egy részét kizárja a kijelentések előfordulásainak és egymáshoz kapcsolódásainak általános szabályrendszere. Egy adott beszédképződményen belül tehát lehetetlen bizonyos alanyi pozíciókat elfoglalni az aktuálisan betölteni, míg más pozíciók egészen egyszerűen nem léteznek. A kizárásoknak és ritkításoknak ez a működése biztosítja a diszkurzív képződmények elkülöníthetőségét és belső koherenciáját, méghozzá azoknak a kölcsönös függési viszonyoknak a révén, amelyek a lehetséges szubjektum-pozíciók és a tárgyak előfordulásai között épülnek ki. Foucault saját korábbi elemzéseiből hoz példákat az elmondottakra: „ha például adott az a képzési rendszer, amely a 18. században a természettörténet tárgyait hozza létre (úgy mint jellegzetességeket hordozó és következképpen osztályozható egyedeket; mint variálható szerkezeti elemeket; mint látható és elemezhető felületeket; mint folyamatos és szabályos különbségek mezejét), akkor a kijelentés bizonyos módjai ki vannak zárva (mint például a jelek megfejtése), míg mások elfogadottak (mint például egy meghatározott kód szerinti leírás); hasonlóképpen, ha egyszer adva vannak azok a különféle pozíciók, amelyeket a beszélő alany elfoglalhat (mint közvetítő eszközök felhasználása nélkül szemlélő alany, mint olyan alany, aki az érzékelhető sokaságból egyedül a szerkezeti elemeket választja ki, mint olyan alany, aki ezeket az elemeket kódolt

nyelvre írja át stb.), akkor a kijelentések közti együttélések közül bizonyos számú lehetőség ki van zárva (mint például a már elmondottak tudós újjáélesztése, vagy egy szakrális szöveg ezegetikai magyarázata), és vannak mások, amelyek lehetségesek vagy megköveteltek (mint például a tökéletesen vagy részlegesen analóg kijelentéseknek osztályozó táblázatban való elrendezése). A szintek tehát egymáshoz képest nem szabadok, és nem valamely korlátlan autonómia szerint fejlődnek ki: a tárgyak elsődleges elkülönülésétől a beszédstratégiák kialakulásáig a viszonyok egész hierarchiája létezik.” (TA 95-96.)

Térjünk most vissza a beszédképződmények stratégiai elemzésének harmadik szintjéhez. A hatalomról szóló elemzések kiindulópontja az a felismerés, hogy egyetlen szubjektum, vagy szubjektum-pozíció sem írható le önmagában. A szubjektum-pozíciók mindig más szubjektum-pozíciókkal járnak együtt, s egy meghatározott viszonyegyettes teszi lehetővé felbukkanásukat. A kijelentések által megszervezett diszkurzív mező nem csak ritkítja a lehetséges szubjektum-előfordulásokat, hanem a lehetséges szubjektumokat mint funkciókat egy bonyolult szabályozási hálóban helyezi el. Egy adott szubjektum létesülésének megvannak a maga episztemológiai, történeti, térbeli, fizikai, és pozicionális esetlegességei. A lehetséges szubjektum-pozíciók felől tekintve, vagyis a diskurzusanalízis alapján ez a ritkítás szabályait jelöli, azonban ugyanezek a meghatározottságok a ténylegesen és aktuálisan betöltött szubjektum-pozíció saját reflexiójának tárgyaként korlátozottságok, tiltások, előírások, vágyak, stb. formáiként jelennek meg. Az objektiváció rendjei alkotják a individuumok sajátos meghatározottságait. Az élet, a munka, a nyelv, a börtön, vagy az őrlület története a szubjektumok (pontosabban a szubjektum-események) meghatározott rendekbe való illeszkedésének története egyfelől a kijelentések konstellációinak, másfelől pedig a nem-verbális gyakorlatok intézményesüléseinek objektivált megjelenésein keresztül. A meghatározottságok, azaz a ritkítás eseményeinek aspektusából a szubjektumok egymás közötti viszonyainak objektivációi a hatalom, az elnyomás, és az irányíthatóság terminusaiban írhatóak le, míg a ritkítás ezen eseményeinek szubjektivációk meghatározott sorozataként való megragadása különböző morális viszonyok genealógiájaként tárható fel (legalábbis a 17. századtól ez a helyzet). Az objektivációk és a szubjektivációk egymással korrelatív sorozatainak konstellációit nevezi Foucault *problematizáció*nak (DE-IV 668-678.). A problematizáció meghatározott kijelentések olyan sorozata, amely egy problémának egy kijelentésben való megjelenéséből indul ki, és azoknak a diszkurzív és nem-diszkurzív manővereknek az összességét jelöli, amiknek révén az adott kijelentéssorozathoz tartozó szubjektum-pozíciók viszonyokat létesítenek a szintén ehhez a kijelentéssorozathoz tartozó tárgyi mezővel. Ilyen például a testek büntethetőségének vagy a gyermekek szexuális fejlődésének problémája. Ezekben a leírásokban nem kizárólagosan egy *episztémé* általános rendjére vagy a beszédképződmények strukturális funkcióira vezet vissza Foucault a beszédgyakorlatokat, tehát az általános és formális

lehetőségfeltételek, illetve a bennük megjelenő funkcionális rend feltárása mellett az adott problémához tartozó kijelentéssorozat más aspektusai (az én, a mások, az ökönomia, az igazság, a hatalom) is megjelennek.

A hatalom

Az őrületre, a munkára vagy a szexualitásra vonatkozó beszédek egysége nem az őrületnek mint tárgynak a létezésén alapul, hanem azon szabályok összjátékán, amelyek egy adott időszakban lehetővé teszik meghatározott tárgyak felbukkanását, valamint lehetővé teszik az e tárgyakról szóló különféle leírásokat, és az azokhoz kapcsolódó szubjektum-pozíciókat. Minden lehetséges szubjektum-pozíció betöltődése, azaz aktualizációja, egy individuum által történik, aki alá van vetve a normatív viselkedés szabályainak. A viselkedés normatív szerkezete és a lehetséges tudás formái így együttesen határozzák meg a tárgyak felbukkanásának konkrét módjait. Az archeológiai elemzések épp ezért a beszédképződmények általános és formális struktúráit, azaz a tudás episztemikus szerkezetét igyekeznek meghatározni, míg a hatalom genealógiai elemzése a konkrét tárgyak vizsgálatából indul ki, és kettős célkitűzése van. Egyrészt, ellentétben az archeológiával, a tárgyakat a maguk konkrét megjelenésében vizsgálja, és a róluk szóló diskurzusok révén próbálja meg lokalizálni azt a tárgyi mezőt amelyhez tartoznak, majd a minél közelebbi tárgy-rokonságok, meghatározása alapján következtet vissza azokra a kijelentés-eseményekre, melyeket a tárgyak öveznek. A konkrét, valós tárgyak azonban a megismerés szempontjából olyan tárgyakkal is egy tárgyi mezőn osztoznak, amelyek aktuálisan soha nem léteztek, pusztán virtuálisan várták soha meg nem történt betöltődésük. S itt jelenik meg a genealógia másik feladata, a ténylegesen betöltött tárgyi pozíciók anyagi esetlegességének történeti vizsgálata, valamint egy adott tárgyi mező betöltődött és virtuális pozícióinak összehasonlító elemzése.

A genealógia tehát a diszkurzív gondolkodás-tárgyak alakulását övező anyagi esetlegességek feltárása, és az azokra irányuló objektivációk sorozatainak leírása, vagy úgy is mondhatjuk, hogy a tárgyak kulturális biográfiája. Ennek a logikának a mentén a genealógia a tárgyakra vonatkozó tudás történeti alakulását is láthatóvá teszi. Az, hogy mikor mit tartottak igaznak egy adott tárgyról, a genealógia szempontjából a beszédképződményekhez tartozó szubjektum- és tárgyi pozíciók korlátozásainak módjaként írható le, méghozzá a tudás vonatkozásában. A tudás nem más, mint egy adott tárgyhoz kapcsolódó diszkurzív mező elemeinek meghatározott elrendeződése, vagy másképpen azon szabályok összjátéka, amelyek lehetővé teszik a tárgyak felbukkanását. A tudás mindig korlátozó, tiltó és szabályozó funkcióval bír s így a hatalom szinonimájaként írható le.

A tudáshoz hasonlóan a hatalom nem valamilyen birtokolható képesség, nem valamilyen jog, amely megillet valakit vagy átruházható lenne egyik emberről a másikra. A hatalom egy név, amely az individuális személyek szubjektumokként

való elrendeződésével kialakuló viszonyokat jelöli. Hatalmi effektus egy házirend, amely egy iskola diákjainak napi rutinját szabályozza, ahogyan a jogszabályok is, vagy egy tudományos értekezés a hisztériáról, hiszen az éppúgy alávetheti, korlátozhatja és szabályozhatja a szubjektivitás bizonyos aspektusait, ahogyan egy csatában felharsanó trombitaszó vagy egy bírósági ítélet teheti. A hatalom egyszerre konstituálja a gyakorlatokat és azok korrelátuma, mivel egyszerre jelöli a gyakorlatot lehetővé tévő és az azt kiváltó viszonyegyüttest, valamint azokat a hatásokat, amelyeket kifejt, illetve elszenved. A hatalom annak a konkrét konstellációnak a megnevezése, amely egy esemény megjelenését övezi.

A hatalom mindig perspektivikus mivel szinguláris eseményekhez kapcsolódik, intencionális mivel más eseményekkel interferál, de nem szubjektív, mert nem egy szubjektum pozíciójának, hanem az események pluralitásának függvénye. A hatalmat épp ezért a gyakorlat, s nem a szándék felől kell vizsgálni Foucault szerint (MF 322.) A hatalomról szóló elemzéseket egy olyan nagyszabású, és egyre izgalmasabbá váló gondolatkísérletként foghatjuk fel, amelynek középpontjába az alávetés materiális instanciáinak a szubjektumok tényleges konstitúciójaként való elgondolását állította Foucault.

Az igazság

Mivel a hatalmi szabályok a társadalmi rendeknek (jog), a viselkedés struktúrájának (normalitás), és a megismerésnek (reflexió) a viszonyai közé helyezik a szubjektum konstitúcióját, így a hatalom gyakorlása mindig együtt jár az igaz diskurzusok valamifajta ökonómiájával. A diskurzus az a hely, ahol az igazságok tudássá szerveződnek, míg az igazság első megközelítésben olyan megállapításokat jelöl, amelyek a tudás történeti lehetőségességének, a viselkedés általános szabályrendszerének és az ezekre vonatkozó megismerésnek a viszonyait írják le. Egymásnak ellentmondó megállapítások ugyanúgy igazak lehetnek, mivel az igazság nem egy általános és érvényes tudásra, hanem a különböző tudások egymáshoz való viszonyaira vonatkozik. Darwin megállapításai az orchideákról ugyanúgy igaz kijelentések meghatározott csoportját jelölik, mint az azt ért kritikák. Az igazság voltaképpen nem más, mint a problematizáció megjelenése a maga konkrét, diszkurzív gyakorlataiban. Az igazságok ebben a konstellációban az elemek közvetlen, azaz lokális kapcsolódási pontjait határozzák meg. Az igazságok a diszkurzív gyakorlatok révén tudássá szerveződnek, s ez a tudás maga is igazság-effektusokat hoz létre az adott diszkurzív mezőben. A szerveződési szabályoknak ez az összjátéka nevezhető tudás/hatalom-nak, hiszen az igazságok és a tudás megképződésének ugyanúgy megvannak a maga történeti és szituatív feltételei mint bármely más eseménynek. Következésképp az azt övező aktualizáció a hatalom működés módjának is függvénye. Emellett egy igazság mindig csak más igazságokkal együtt értelmezhető. Az igazságok egymás közötti viszo-

nyai alá- és fölérendelődések bonyolult összjátékaként jelennek meg. Egy igazság mindig hatalmi effektusokat működtet, és megfordítva, a hatalmi effektusok mindig igaz diskurzusokhoz kapcsolódnak, és azokat szabályozzák.

Kései gondolkodásában Foucault a szubjektum-pozíciók történeti esetlegességeire helyezi a hangsúlyt. Ezek a vizsgálódások önmagunk kritikai és egyben történeti-ontológiai analíziséhez szolgálhatnak alapul. Az igazság, a tudás és a hatalom nemcsak új tárgycsoportokat hoznak létre, hanem a szubjektivitás lehetséges formáit is szabályozzák. A jogszabályok, tudományos értekezések, vallási előírások, felügyeleti, orvosi, pszichiátriai gyakorlatok, a gyárak, iskolák, fürdők előírásai az ott lévők számára, a családi, szexuális vagy baráti kapcsolatok általános sémái mind a lehetséges szubjektum-pozíciók ritkítási műveletein alapulnak. Egy gyártósori munkás soha nem önmaga szubjektumaként eszmél magára reggeli eligazításon, hanem elfoglal egy lehetséges szubjektum-pozíciót saját maga számára (azzal a megkötéssel, hogy nincs olyan valaki, aki elfoglalhatna egy pozíciót, hanem a pozíciók betöltődése egyszerűen csak megtörténik, nem akarja, vágyja, vagy eléri azokat valaki, hanem ebben az eseményben válik valakivé). Hatalmi effektusokat működtet, mivel betölt egy pozíciót, mások számára hozzáférhetlenné téve azt. A betöltött pozíció részét képezi egy viszonyegyüttesnek, és meghatározza a konstelláción belüli lehetőségeket az egyén számára. Kijelöli az igaz megállapítások azon csoportját, amely ehhez a szubjektum-pozícióhoz tartozik, egyúttal lehetőséget biztosít a pozíciót jellemző hatalmi potenciál révén igazság-effektusok előállítására.

A munka szubjektumához hasonlóan (amely tehát egy konkrét tevékenység, az ahhoz tartozó viselkedés formái, a jogi és intézményi előírásokban rögzített szabályok, a többi munkással való kapcsolatok, és az esetleges reflexív műveletek szubjektumainak egy eseményben való megjelenése) a megismerés szubjektuma is a tudás és a hatalom által jellemezhető konstellációk részét képezi. Minden betöltött, azaz aktualizált szubjektum-pozíció meghatározott viszonyok sokaságába kerül a többi szubjektum-pozícióval; e viszonyok pedig hatalmi viszonyok.

Parrészia

A szubjektivitás nem feltétlenül temetkezik passzivitásba. Ahogyan a fizikai esetlegességek megjelenése effektusokat hozhat létre a beszédképződményekben, ugyanúgy a kijelentéseknek is elkülöníthetjük egy olyan speciális csoportját, amelyeken keresztül a meghatározatlanság és a kockázat a szubjektiváció konstitutív mozzanataivá válhatnak. Amikor egy tárgyi pozíció betöltődik, a betöltődés eseménye elválik attól a kijelentéstől, amely magának a pozíciónak a kiosztását meghatározta. Az aktualizáció új kijelentésesemények sorozatának a lehetőségét teremtheti meg, de ugyanígy bele is simulhat a kijelentések előzetesen meghatározott rendjébe. A késő délután elsötétedő égbolt egy jól meghatároz-

ható és előzetesen adott kijelentéssorozat keretei között értelmezhető alkonyatként, azonban egy vulkáni hamufelhő első jeleként olyan effektusokat vezethet be a diszkurzív mezőbe, amelyek megváltoztatják a beszédkonstelláció ökonomiáját és annak stratégiai működését, szélsőséges esetben pedig akár kijelentések új csoportját is játékba hozhatják.

A szubjektum-pozíciók hatékonysága azoknak a verbális és nem-verbális gyakorlatoknak a függvénye, amelyek révén az individuumok tevékenységei megszerveződnek. Az ébredés, az alvás, az evés, vagy a mozgás tevékenységei teljesen más gyakorlatok kiképződéséhez vezetnek egy börtönben, mint egy iskolában. Maguk a különféle gyakorlatok azonban ugyanannak a tudásnak vagy rendnek a szerkezeti elemei, és mint ilyenek egy történetileg meghatározott szituáció határai között a lehetőségesség ritkítási manővereinek tekinthetők.

Többszörös elmozdulás van tehát a transzparens fenomenológiai leírásokhoz képest. Egyrészt az episztemikus (és szűkebb értelemben az institucionális) pozíció meghatározottsága a szubjektivitás minden képességét már eredendően egy ritkítási folyamat következményeként teszi lehetővé, azaz minden szubjektum-pozíció koherens és konstitutív eleme a hiány. Másrészt, az aktuálisan betöltött pozíciók még az episztemikus szinten egyáltalán lehetséges megismerési kapacitáshoz képest is korlátozott forrásokat biztosítanak. Harmadszor a betöltött szubjektum-pozíciók olyan rendbe illeszkednek amely nem egy szubjektum transzcendentális evidencialitásának teljesítménye, hanem az események formációinak, és a pozíciók aktualizációjának pillanatnyi állapota. Végül pedig a szubjektum-pozíciókhoz köthető megismerési tevékenység nem egy komplex tudás szétosztott elemeinek összegereblyézéseként ölt testet, hanem azoknak a gyakorlatoknak a formájában, amelyek éppen hogy szétszórják az igazságot. A tudás azon gyakorlatok révén formálódik és szerveződik meg, amelyek a beszédképzmények lokális kapcsolódási pontjait igazság-indexekkel látják el.

Foucault úgy gondolta, az antikvitás és a modern kor elkülöníthető abban az értelemben, hogy az igazság és a tudás vonatkozásában eltérő gyakorlatok voltak lehetségesek (és uralkodtak). Az antikvitásban az önmagunkkal és a másokkal való törődés koncepciója olyan gyakorlatok kialakulását tette lehetővé, amelyek az igazsághoz való viszonyt az ahhoz való hozzáférés alapján differenciálták. A törődés módozatai önmagunk és mások átalakítására, kormányozhatóságára, uralására irányultak, s ezek révén az igazság elérésének lehetőségeit igyekeztek feltárni. Ezzel szemben a Descartes-tal megjelenő eszmény alapját nem az igazsághoz, hanem a tudáshoz való viszony határozta meg, s az egyedi szubjektum-pozíciók tudás-gyakorlatai az igaz és a hamis megkülönböztethezőségének, az igazság határainak, vagy az evidenciák meghatározásának vizsgálataiban általános gyakorlatokká formálódtak.

Míg a modernitásban Foucault szerint az igazságnak a kijelentésekhez való viszonya került előtérbe és az igaz kijelentéseket az evidenciához való viszonyuk

és a módszerből következő effektív potenciáljuk határozza meg, addig az antikvitásban nem a kijelentésekhez, hanem a szubjektumhoz való relációt állították a középpontba. Az igazsághoz való hozzáférés módja vált problémává, és az hogy hogyan érheti azt el a szubjektum. A hozzáférés módjainak megváltoztatása pedig a kormányzás műveletei révén lehetséges, melyek során önmagunk és mások viselkedését olyan módon irányítjuk, ami alkalmassá tehet minket és másokat az igazság felismerésére és elfogadására. Ebből következően pedig az igazmondás verbális gyakorlatainak és a kormányzás műveleteinek együttes vizsgálata megmutathatja, hogy az individuumok hogyan konstituálódnak szubjektumokként önmagukkal és más individuumokkal való kapcsolataikban.

Az önmagam és a mások kormányozhatóságából fakadó témák az igazsághoz való viszony alapján strukturálódnak. Ide tartozik az önmagunkkal való törődés, az önmagunkról való tudás, az önmagunkkal végzett gyakorlatok, a másokhoz való viszonyunk, önmagunk mások által való kormányzásának hatásai, az igazmondás verbális gyakorlatai, és a jogok és tiltások rendszere, mely az igazmondás gyakorlatait szabályozza. Ezek a témák persze a modernitásban is jelen vannak, azonban a problematizációban jelentős átrendeződés ment végbe. A megismerés (vagyis a tudás és hozzá kapcsolódva a hatalom) Descartes-tól kezdve elszakad a szubjektum-pozíciók sajátos igazság-effektusainak működésétől, és az evidencialitások progresszív összekapcsolódásainak rendjeként szerveződik meg. A normalitás problémája például teljesen másképp merül fel a két korban, mivel a tudás és az igazság szerepének átrendeződése alapvetően különböző gyakorlatokat tett lehetővé. Ez alatt pedig nem azt értjük, hogy a homoszexualitás nem ugyanaz a görögöknél mint a viktoriánus Angliában (tekintve hogy egyik helyen sem létezett), hanem hogy az azonos nemű partnerek közötti szexuális praktikák eltérő módon szabályozódtak, s azokat eltérő pozíciókból, eltérő intenciókkal, eltérő módon tapasztalták. Nem csak a megismerés szerkezete, hanem a megismerő tevékenység lehetőségei, és a megismerendő dolog sem állandóak. Ugyanúgy szubjektumok (pontosabban: szubjektivitások) képződéséről van szó mindkét esetben, s egyik esetben sem igazabbak, vagy valódibbak a szubjektumok. Különböző szubjektivitások között kizárólag operacionális értelemben tehetünk különbségeket. A szubjektiváció tehát a görög és az antik szerzőknél az önmagunkkal való törődés és az igazsághoz való viszony perspektívájából jelenik meg. Az igazság kimondásának gyakorlatait elemezve Foucault megkülönböztetett figyelmet szentel a *parrészia* fogalmának. A *parrészia* – melyet magyarra talán szabad-beszédként fordíthatnánk –, olyan speciális kijelentés-eseményeket jelöl, amelyek bizonyos esetekben a hozzájuk kapcsolódó szubjektum-pozíciók számára felkínálhatják a szubjektiváció lehetőségét.

Egy beszédaktushoz szükség van egy meghatározott módon institucionált környezetre, és egy individuumra, aki rendelkezik a kijelentéshez szükséges státusszal, azaz meghatározható a kontextusbeli helyzete. Ha e körülmények adot-

tak, akkor az individuum megteheti a kijelentést, amely performatív, mivel a kijelentés aktusa konstituálja a kijelentett dolgot. Egy beszédaktus megvalósulásakor tehát mind a szituáció elemei, mind pedig az effektus, amit kivált, ismert és egy meghatározott rendbe illeszkedik. A *parrészia* esetében ezzel szemben arról van szó, hogy a beszédmegnyilatkozás az előző esetben leírt szituáción belül nyit fel, konstituál egy kontextust, és abba olyan lehetséges hatásokat vezet be, melyek a kijelentés pillanatában még nem ismertek, és így nem is elemezhetők (GSA 59-64.). A *parrészia* abban különbözik a kijelentésektől, hogy egy meghatározatlan kockázatot nyit meg, s azt bevezeti a diskurzusba.

Fontos, hogy önmagában egy igaz kijelentés még nem nyit meg semmilyen kockázatot, amennyiben az pusztán egy demonstratív folyamat része. Egy kijelentés abban az esetben válik *parrésziasztikussá* ha a szituációba betörő eseményt konstituál, és felnyit egy olyan kockázatot, amely a kijelentő funkciót betöltő szubjektumra van hatással. A performatív kijelentésekben (azaz a klasszikus beszédaktusokban) fontos a kijelentő státusza, vagyis a korreláció a szituációban elfoglalt pozícióval. Azonban a státusz és a kijelentő szubjektum korrelációja még nem biztosít személyes kapcsolatot a kijelentést végző egyén és a kijelentett dolog között. (Foucault saját példája az, hogy nem kell istenfélőnek lennie annak, aki megkeresztel, elég, ha a státusza megvan hozzá.) A *parrészia* esetében azonban nemcsak ez az indifferencia lehetetlen, de éppen az adja a speciális karakterisztikumát hogy az igazságot két, egymástól elváló szinten is képes megjeleníteni. Egyrészt magának a kijelentésnek igaznak kell lennie – ezen a szinten a *parrészia* még nem válik el a kijelentések általános rendjétől. Másrészt viszont a *parrészia* esetében egyszerre van jelen a kijelentés igaz volta, és az az affirmatív mozzanat, hogy a kijelentést végző egyén igaznak gondolja a kijelentést. Ennek a megduplázódásnak a következménye, hogy a kijelentő funkciót ellátó szubjektum kialakít egy meghatározott viszonyt annak a konstellációnak az elemeivel, amelyek a kijelentést tartalmazzák, másrészt pedig azzal a (kijelentés pillanatában) meghatározatlan kockázatként felnyíló szituációval is, amelyet a kijelentés aktusával konstituál. Vagyis a kijelentő szubjektum párhuzamosan kapcsolódik a kijelentéshez, amit létesít, és magához a kijelentés aktusához.

Parrészia csak akkor létezik, ha az igazság kijelentésének szabadsága létezik. Ezt a gondolatot kiterjesztve pedig azt mondhatjuk, hogy nem a szubjektum intézményi státusza, hanem a bátorsága az, ami fontos és elengedhetetlen a *parrészia* esetében. Ebből pedig látható, miért szorult háttérbe, vagy tűnt el teljesen a *parrészia* lehetősége a későbbiekben. Az igazság kimondásának lényegi feltétele, hogy a kijelentést tevő személy rendelkezzen a szabad beszélő státuszával. A modern episztémében az igazság kimondásához nem kell szabadnak lenni, azaz nem a szabadsághoz való viszony határozza meg az igazmondáshoz elengedhetetlen státuszt. A tudás rendjében az igazság kimondásának lehetősége

meghatározható helyekhez, pozíciókhoz és gyakorlatokhoz kötődik, s nem az egyén sajátos tevékenysége teszi lehetővé azt.

Az antik szövegek elemzése kapcsán Foucault számára nem az az igazán érdekes, hogy milyen esztétikai és etikai dimenziói lehetnek önmagunk megélésének (ezzel persze nem szeretnénk kétségbe vonni e kérdések fontosságát), hanem az, hogy amikor lehetőség volt a szubjektumnak a szubjektívációt a saját kezébe vennie, akkor mit kezdett ezzel a lehetőséggel. Azok a konkrét események válnak fontossá, amelyekben tetten lehet érní a szubjektíváció szubjektum-pozíciókhoz kötődő mozzanatát, azt a bizonyos kockázatot, ami által a szubjektum megnyit egy lehetőséget saját maga számára. Egy lehetőséget, s nem egy meghatározott célt, tehát egyáltalán nem arról van szó, hogy az antik szubjektumok bizonyos esztétikai és etikai célokat jelöltek ki saját maguk számára, s azokat az aszkézis vagy a törődés révén elérték, s önmagukból valami szebbet s jobbat formáltak volna.

A bátorság, amely a *parrészia* egyik legalapvetőbb jellemzője épp azt jelenti, hogy egy meghatározatlan kockázatot vállal az a szubjektum, aki az igazság kimondásának aktusa mellett elkötelezi magát, és vállalja mindazon kiszámíthatatlan és megjósolhatatlan következményeket, amelyek e döntésből fakadnak. S ebben találhatjuk meg a szubjektíváció lehetőségét. Az önmagunkkal való törődés, a gyönyörök gyakorlása, s mindazon gyakorlat-formák, melyek az antik szövegekben megtalálhatóak, nem a szubjektíváció gyakorlatai, hanem annak a konstellációnak az elemei, amelyben lehetővé vált a szubjektíváció meghatározott, s bizonyos értelemben speciális lehetősége. A szubjektíváció eseményeinek retrospektív és teleologikus értelmezése lenne azt állítani, hogy bizonyos gyakorlatok ehhez és ehhez a speciális eseményhez vezettek. Ehelyett éppen a diszkontinuitások feltárásáról van szó (még mindig), azoknak a töréspontoknak az azonosításáról, amelyek a megszervezett konstelláció, azaz a tudás elemeit előre nem jelezhető és meghatározatlan módon szétszórják, újrakonfigurálva a konstelláció elemei között lévő lokális kapcsolódási pontokat.

Gyakorlataink nem a szubjektíváció folyamataival kapcsolatos hatékonyságuk, hanem a konstelláció egésze által meghatározott viszonylagosságuk alapján képződnek ki. Nem arról van szó, hogy a gyakorlatok (bármilyen gyakorlatok) révén a szubjektumok képesek lennének kitalálni és meghatározni saját magukat, összeállítva egy kívánt konfigurációt (két rész munkaszubjektivitás és egy rész családban elfoglalt pozíció nem ad ki egy egész szubjektumot). Egy szubjektumon (amely alatt még mindig szubjektum-pozíciót értünk) nincs mit kitalálni, és nincs rajta mit változtatni. Hiába állítjuk egy tükör elé, fektetjük egy boncaszatra, írunk elő számára egy diétát, vagy határozzuk meg maszturbációs szokásait, ezzel nem egy adottságként kezelhető szubjektivitás teljesítményeibe avatkozunk be, hanem azokat a ritkítási műveleteket végezzük el, amelyeket a lehetséges szubjektum-pozíciók konstitúcióját lehetővé tevő konstelláció kijelöl az általunk pillanatnyilag

elfoglalt szubjektum-pozíciók számára. Azonban a determinisztikus vagy totalitárius aspektusok kizárólagosságát hangsúlyozni nem elég. Mind az aktualizáció, mind pedig a szubjektíváció fent elemzett eseményei, illetve azokhoz kapcsolódóan az esetlegességek, a véletlenszerűség és a kiszámíthatatlanság effektusai nem külső dolgok a konstellációk és a beszédképződmények alakzataihoz képest, hanem azok konstitutív elemei.

Az események elemzésének lehetőségei nem visznek közelebb önmagunk megértéséhez, de Foucault szerint hozzásegíthetnek minket ahhoz, hogy pontosabb leírásokat adjunk azokról a másokról, akik épp nem mi vagyunk.

IRODALOM

Michel Foucault munkái:

DE-IV. – *Dits et écrits. Vol IV.* Paris: Gallimard, 1994.

DR – „A diskurzus rendje” in *A fantasztikus könyvtár.* Budapest: Pallas-Attraktor, 1998.

GSA – *Le gouvernement de soi et des autres, Cours au collège de France 1982-83.* Paris: Gallimard-Le Seuil, 2008.

IF – *Az igazság és az igazságszolgáltatási formák.* Debrecen: Latin betűk, 1998.

MF – „A hatalom mikrofizikája” in *Nyelv a végtelenhez.* Debrecen: Latin betűk, 2000.

MSZ – „Mi a szerző?” in *Nyelv a végtelenhez* Debrecen, Latin betűk, 2000.

NGT – „Nietzsche, a genealógia és a történelem” in *A fantasztikus könyvtár.* Budapest: Pallas-Attraktor, 1998.

STP – *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-78.* Paris: Gallimard-Le Seuil, 2004.

SZD – *A szavak és a dolgok.* Budapest: Osiris, 2000.

SzT-I. – *A szexualitás története. A tudás akarása.* Budapest: Atlantisz, 1996.

TA – *A tudás archeológiája* Budapest: Atlantisz, 2001.

Egyéb művek:

BALIBAR, ÉTIENNE (1992). Foucault and Marx: The question of nominalism. In Armstrong, Timothy (ed.), *Michel Foucault philosopher.* New York: Routledge.

DREYFUS, HUBERT – RABINOW, PAUL (1982). *Michel Foucault, beyond structuralism and hermeneutics.* Chicago: Chicago University Press.

HACKING, IAN (2002). *Historical Ontology.* Cambridge: Harvard University Press.

PUTNAM, HILARY (1981). *Reason, truth and history.* Cambridge: Cambridge University Press.

RAJCHMAN, JOHN (1985). *Michel Foucault: The freedom of philosophy.* New York: Columbia University Press.

VEYNE, PAUL (2004). Foucault forradalmasítja a történetírást. In Takács Ádám (szerk.), *A történelem anyaga. Francia történelemfilozófia a XX. században.* Budapest: LHarmattan.

MŰHELY

Freud kettőssége és termékeny homályossága*

Szummer Csaba

A tudattalan újrafelfedezése

Koronként változik a mód, ahogyan önmagunkat leírjuk, tematizáljuk. Az énről alkotott koncepciók centrális eleme, hogy mihez kezdjünk azon mentális folyamatainkkal és lelki tartalmainkkal, amelyek nehezebben hozzáférhetőek és kontrollálhatóak a tudat számára. Hogyan reprezentáljuk és hogyan uralhatjuk őket? A Szókratész utáni klasszikus görög filozófia számolt a lélek irracionális részeivel, a hellenisztikus filozófia tagadta létezésüket,¹ majd a kereszténység újra megjeleníti a jó és racionális léleknek nem engedelmeskedő tudattalan vágyakat a „bűnös test” metaforájával szimbolizálva őket. Pál felfogása szerint „(...)a törvény lelki, én pedig testi vagyok: ki vagyok szolgáltatva a bűnnek. Hiszen amit teszek, azt nem is értem, mert nem azt cselekszem, amit akarnék, hanem azt teszem, amit gyűlölök.(...) Akkor pedig nem is én teszem azt, hanem a bennem lakó bűn.” (Róm. 7.14–17)² Az újkori filozófia antropológiái a klasszikus görög kor és a középkor elképzeléseihez képest ismét jelentős leegyszerűsítésekkel éltek az emberrel kapcsolatban. Nincsen irracionális része belső világunknak, hirdette Descartes, egy és „(...) csak egy lélek lakozik bennünk, és ennek a léleknek nincsenek különböző részei.” Az „áttetsző tudat” doktrínája, amelyben Locke és Hume is teljes mértékben osztozott

* A cikk *Freud avagy a modernitás mítosza* című kéziratban lévő könyvem zárófejezetének enyhén módosított változata.

¹ Lásd Dodds, 2002.

² A test beszenyezi a lelket. – Dodds „szellemi puritanizmusnak” nevezi ezt a felfogást, amely a görög kultúrából került át a kereszténységbe. A lelki és a testi szétválasztása azonban a görögök számára is teljességgel ismeretlen volt az i.e. 7. századig. Dodds megkockáztatja a feltevést, hogy a léleknek ez a fajta felfogása, ami a platóni transzcendentális filozófia alapja, a püthagóreusok közvetítésével voltaképpen az északi sámánizmusból származik. Platón 390 körül tett látogatást a nyugati görögországnál, és „a püthagóreusokkal való személyes érintkezés indíthatta őt arra, hogy egy új transzcendentális filozófiát fejlesszen ki. (...) Ha feltételezéseim a püthagoreus mozgalom történeti előzményeit illetően helyesek, akkor Platón végeredményben a görög racionalizmus hagyományát olyan mágikus-vallásos eszmékkel keresztelte, melyek valaha az északi sámánisztikus kultúrákból eredtek.” (167.sk.). Platón előtt az athéniak számára „A lélek nem volt a test ellenszegülő foglya, hanem benne tökéletesen otthon érezte magát.” (120.). A sámánisztikus kultúrákra jellemző ezzel szemben a hit, hogy a sámán lelke elhagyja testét, és más helyekre utazik, leggyakrabban a szellemvilágba (121.). A görögök Szküthiában és valószínűleg Thrákiában is kapcsolatba kerültek sámánisztikus kultúrájú népekkel (122.).

Descartes-tal, a lelki birodalmát a megismerő lélekkel azonosította, az irracionális mentális jelenségeket pedig a testhez sorolta. „(...) A hiba, amit elkövettek, egymással rendszerint szembenálló, különböző személyeket léptetve fel a lélekben, csak onnan ered, hogy funkcióit nem különböztették meg jól a test funkcióitól (...)” (Descartes, 1994, 61.)³ A 18. század utolsó harmadában Hamann, Herder és a *Sturm und Drang*, a századfordulón a német romantika fordul újra szembe a transzparens tudat doktrínájával. A romantika után Schopenhauer, fél évszázaddal később, a 19. század utolsó harmadában pedig, kezdetben Schopenhauer által erősen inspirálva, Nietzsche tematizálja és konceptualizálja a tudattalant. Az általuk felvázolt koncepció a létet nem reprezentálja sem szubjektumként, sem mechanikusan leírható objektumként. A lét számukra, ahogyan Nietzsche mondja: „Az” (Es), valamilyen végtelenül gazdag, ugyanakkor minden értelmet és rendet nélkülöző entitás.⁴ A múlt századfordulón ennek az „Az”-nak fejt ki Freud az ontológiáját naturalista módon előbb a tudattalan, majd a húszas évek elejétől, a strukturális modell kidolgozásától kezdődően az ösztön-én kategóriájában. Freud tisztában van vele, hogy a fogalom Groddeck közvetítésével Nietzsche-től kerül be a pszichoanalízisbe, „akinél ez a grammatikai műszó teljesen megszokott a lényegünkben meglévő személytelen és úgyszólván a természettől szükségszerű kifejezésére.” (Freud, 1991/1920, 27.). Az ösztön-én nem más, mint maga az őskáosz, amely „Az ösztöntörekvések felől nézve feltöltődik energiával, de nincs felépítése, szerkezete, nem hajt végre semmiféle általános akaratot” (Freud, 1993, 82.). Freud munkásságával a lét és a tudattalan schopenhaueri-nietzschei akarat-metafizikája a lélek minden metafizikáról lemondó *kvázi*-természettudományába torkollik bele.

Állítása szerint Freud, saját gondolkodási autonómiáját óvva, őrizkedett attól, hogy közvetlen előfutárait, Schopenhauert és Nietzsche-t olvassa.⁵ Freud óvintézkedései azonban kudarcra voltak ítélve, mivel a 19. század utolsó harmadában a posztromantikuskok gondolatai olyan mértékben áthatották a korszellemet, hogy Freudnak szükségképpen találkoznia kellett velük. Freud elismeri például, hogy alaposan tanulmányozta Eduard von Hartmann három kötetes terjedelmes monográfiáját, a *Die Philosophie des Unbewussten-t* (*A tudattalan filozófiája*, 1869), márpedig Hartmann Schopenhauer lelkes követője volt. Carl Gustav Carus, orvos és festő már 1846-ben megelőlegezi a pszichoanalízis helyét a tudományok között: „A

³ Pálnál a test nem fizikai fogalom, csupán az ösztönös, a tudat által nem kontrollált vágyak metaforája, Descartes-nál azonban a „test” a természethez, a res extensa-hoz tartozó kategória. Míg Pál test-fogalma lehetővé teszi a reflexív viszonyulást az ösztönös vágyakhoz, Descartes test-fogalma kizárja ezt a lehetőséget.

⁴ Nietzsche-t és Schopenhauert összeköti a felismerés, mondja Safranski (1996), hogy a létet „sem monstruózus Énként (mint szubjektumot), sem »anyaguskóként« (mint objektumot) nem lehet elgondolni, hanem hogy a lét: »Az« (Es).” (567-568.).

⁵ „kevésbé foglalkoztatott a prioritás kérdése, mint inkább az, hogy elmémet ne zavarja össze semmi.” (id. Sulloway, 1987, 461.)

tudatos lélek megismerésének kulcsa a tudattalan tartományában rejlik. (...) a lélek tudományának első feladata annak a felderítése, miként képes az emberi lélek leereszkedni ebbe a mélységbe.” (Carus, 1851, I. – idézi Doorman, 2006, 33.) A gondolat, hogy a szexualitás valami módon kapcsolatban áll lényünk legmélyével, természetesen nem Freuddal jelenik meg, hanem a szentimentalizmus regényeiben, majd a romantikával, leginkább Friedrich Schlegel hatalmas botrány kavart, pornográfnek ítélt *Lucinda* (1799) című regényében. A romantikusok egyre hangsúlyosabban fogalmazzák meg az autenticitás értékét, ami ugyancsak kapcsolódik az ösztönös vágyak, a szexualitás témájához: „aki nem próbálja meg kielégíteni rejtett vágyait és kívánságait, vagy nem próbálja meg szublimálni azokat, előbb-utóbb áldozatul esik ezeknek a vágyaknak. A szubjektumnak egybe kell esnie az autentikus Énnel, önnön mivoltával, miközben sohasem tudhatja meg, fedezheti fel, hogy mi is ő voltaképp.” – írja Doorman (2006, 34.). A szexualitás meghatározó jelentősége centrális tézisként Schopenhauerrel jelenik meg, Freud munkássága következtében csupán szélesebb körben terjedt el a vélekedés, „hogy a szexualitás és csakis a szexualitás tudja, mi van velünk valójában.” (Safranski, 1996, 233.). Thomas Mann a szexualitás és a tudattalan témáira utalva úgy látja, Freud elméletei Schopenhauer „metafizikáról pszichológiára lefordított” tézisei voltak (id. Ellenberger, 1970, 542.), Ellenbergernek (1970) pedig számos ponton sikerült feltárnia Schopenhauer és Nietzsche Freudra gyakorolt hatását. McGrath (1967) arra mutat rá, hogy egyetemi hallgatóként Freud annak az egyesületnek, a Bécsi Német Diákok Olvasókörének a tagja volt, melyben Schopenhauer és Nietzsche nézeteit lelkesen és gyakorta tárgyalták. „Egyszerűen elképzelhetetlen, hogy Freudra, aki öt évig tagja volt az Olvasókörnek, teljesen hatástalan volt Schopenhauer és Nietzsche, ahogy ő gondolni szeretné” – véli Sulloway (1987, 461.). Safranski azt valószínűsíti, hogy „Freud tudta, hogy Nietzsche alapos előmunkákat végzett számára”, csakhogy a pszichoanalízis „tudományos, sőt, természettudományos” babérokra tört, ezért „elfojtotta nietzscheánus-esztétikai eredetét”.⁶

Három természetvizio, két tudománykoncepció

Az újkori tudományosság, a romantika, végül pedig Schopenhauer és Nietzsche három, egymástól nagymértékben különböző természetfogalmat körvonalaz. Ennek a tudattalan szempontjából is komoly jelentősége van. A modernitás számára a természet hatalmas *gépezet*, amelynek törvényeit megtanulva, az ember „urává, birtokosává” válhat, a lélek pedig önmaga számára teljes mértékben transzparensként és uralhatóként jelenik meg. Ezzel szemben a romantika Spinoza, Rousseau és

⁶ Ez Safranski szerint egyébként nem vált előnyére. Safranski (2002) szembeállítja Freud és a pszichoanalízis „tenyeres-talpas ösztönméleteit” (302.), a „gőzkazánok, hidraulikus készülékek és mocsarak lecsapolásának metaforikáját” Nietzsche szubtilis elemzéseivel, „amelyek olyankor is szem előtt tartják az irdatlanág horizontját, ha egyes részletekbe mélyednek.” (uo.).

Herder gondolataitól inspirálva a természetet nem gépezetnek, hanem kvázi-transzcendens *superorganizmusnak*, öntudat nélküli „világélőlénynek” látja, amelynek az ember része csupán, nem pedig potenciális ura, és amely az embert jóindulatú kozmikus áramlasként öleli és járja át.⁷ Schopenhauerrel ez az idillikus viszony a természettel egycsapásra eltűnik, a természet *baljós* módon válik óriássá, vagy ahogyan Schopenhauer mondja, „*irdatlanná*”: „(...) próbálja meg egyszer mindenestül természet lenni: rémítő gondolat.” A lélek kiszolgáltatottan hánykódik „a csupa kín világ kellős közepén”, mint „tomboló tengeren, mely mindenfelé határtalan, üvöltve tornyoz hullámhegyeket, s ejti le őket, ott hánykódik egy szál lélekvesztőjén a hajós, gyenge vízi járművében bízván (...)” (Schopenhauer 1966, 27. – idézi Safranski, 1996, 379. sk.). A posztromantika gondolkodói a természetben idegenszerű, nem-emberi, végtelen potencialitást, burjánzó vitalitást, szétszakítotttságot, vad, kavargó, céltalan örvénylést látnak.

Schopenhauer a hindu bölcsélet Európában a 19. század elején ismertté váló klasszikus műve, az *Upanisádok* által is inspirálva rezignáltan veszi tudomásul az ész kiszolgáltatottságát a világ lényegét alkotó értelem és szubjektum nélküli „akaratnak”. Kínzó és kielégíthetetlen vágyai következtében az ember örökös szenvedésre ítéltetett, időleges enyhülést csupán a többi szenvedő lényvel való együttérzés és a zene kínál számára. Nietzsche inspirációs forrása a Szókratész előtti filozófia, Démokritosz és Hérakleitosz. Számára a természet Hérakleitosz játszadozó világgyermeké, aki hegyeket és tengereket dobál egymásra, alakokat formál és tör össze szüntelen teremtő folyamatban bármiféle cél vagy értelem nélkül. Schopenhauerrel szemben Nietzsche euforikus ujjongással ünnepli az ön-teremtő energiák végtelen bőségét és szabadságát, a „hatalom akarását”. Résztét és együttérzés helyett eksztatikus tombolást, dionüszoszi, orgiasztikus beleolvadást propagál a lét energiazuhatagába. Az erősnek, a „szőke bestiának” túl kell lépnie a hazug, represszív morálon, hogy felhúzhassa az ön-teremtő energiákat eltorlaszoló zsilipeket, ahogyan azt a Cesare Borgia-szerű figurák tették a reneszánsz idején, hirdeti Nietzsche.

A modernista és a romantikus gondolkodási hagyományból, természet- és emberkoncepcióból a 19. század végére két eltérő mentalitású tudománykoncepció fejlődött ki, és ez a kettősség mind a mai napig velünk van. Míg a modernitás reduktív habitusát kiteljesítő pozitivistá-fizikalista tudományfelfogás a tudományok *egységes* voltát hirdeti, az újkori tudományosság leegyszerűsítő mentalitása ellen lázadó romantikus gyökerű szellemtudományok koncepciója a humán tudományok *eltérő* metodológiájának szükségességét vallja. Ennek alapján mind a módszerekben, mind az ontológiákban éles szembenállások keletkeztek a múlt század filozó-

⁷ „Kinek nem repes a szíve szökdeklő örömeiben, ha a természet legbenső élete a maga teljes gazdagságában előnti a kedélyét?”, kérdezi Novalis (id. Safranski, 1996, 380.). „Földünk (...) hozánk simul, élete és benső mozgása barátunk”, írja egy másik romantikus szerző, Steffens (id. Safranski, 1996, 381.).

fiai és a pszichológiai iskolái között. A század minden jelentősebb pszichológiai és filozófiai irányzata vagy a naturalista-fizikalista tudománykonceptiót vallja magáénak, vagy a hermeneutikai-fenomenológiai tudományfelfogást követi.⁸ Freud jószereivel egyedülálló abból a szempontból, hogy szinte egyforma intenzitással kapcsolódik az újkori gondolkodás egymással tűz és vízként szembenálló két tradíciójához, a reduktív habitusú modernitáshoz és az ellene fellázadó romantikus mozgalomhoz. Mint látni fogjuk, ez a kettősség páratlan komplexitást kölcsönöz mind a pszichoanalitikus antropológiának, mind pedig a pszichoanalízis módszerének.

Freud empirista zsákutcai az 1890-es években

Freud kettősségét egyrészt a német kultúrkör sajátos dichotómiája tette lehetővé, amely a humboldti képzési koncepciónak megfelelően a természettudományos képzést kötelező módon a humaniorákkal párosította. Másrészt Freud mind személyes életútjával, mind pedig elméletképzésével leképezi azt a jelentős váltást, amelyen a mentális betegségek magyarázatai átestek a 19. század második felében az organikus magyarázatoktól a pszichológiai magyarázatok felé haladva.⁹ Egyetemi éveit alatta és azt követően Freud elmélyed a korszak neurológiájában, elsősorban az angol Jackson, az osztrák Meynert (Freud tanára és mentora), valamint a francia Charcot, és különösen Bernheim hatnak rá. Freud, mint ismeretes, ígéretes neurológusként kezdi pályáját, egzisztenciális kényszerek hatására hamarosan azonban váltania kell: a tudományt a gyógyítással cseréli fel, és az „ideges panaszok”, elsősorban a hisztéria kezelésére specializálódik. Az 1880-as évek legreménytelibb terápiás technikája ezen az ingoványos orvosi területen a hipnózis. Freud is hip-

⁸ A 20. századi filozófia két legjelentősebb irányzata, az analitikus filozófia és a kontinentális filozófia egymástól való szinte hermetikus elzártságban fejlődött, ahogyan a pszichológiát is szinte kibékíthetetlennek tűnő ontológiai és metodológiai ellentétek szabdalják fel. Ha csupán a fő trendeket vesszük figyelembe, akkor a lélektan egyfelől a kísérletező-naturalista paradigmákra (a két legjelentősebb a behaviorizmus és kognitív lélektan), másfelől a hermeneutikai-fenomenológiai módszert alkalmazó antinaturalista paradigmákra – különböző terápiás irányzatok (pszichoanalízis, jungi pszichológia, egzisztencialista-fenomenológiai terápiák etc.), valamint a humanisztikus pszichológia – vált ketté.

Ami pedig a filozófia és a pszichológia kapcsolatát illeti, a „természetes szövetségesek” találtak egymásra. Míg az analitikus filozófia elsősorban az akadémikus kísérleti pszichológiával került hol szorosabb, hol kevésbé intenzív kapcsolatba, addig a kontinentális tradíció közvetlen módon hatott az egzisztencialista-fenomenológiai terápiás irányzatok létrejöttére (daseinanalízis, logoterápia, egzisztencialista terápia), a hatvanas évektől kezdődően metodológiai rekonstrukciós lehetőséget kínált a pszichoanalízisnek (Ricoeur, Habermas és a „kritikai elmélet” képviselői), valamint távolabbi, áttételes hatást gyakorolt a humanisztikus pszichológiára.

⁹ Pléh (2010) szerint a 19. század folyamán minden „furcsa viselkedéses jelenség” három lehetséges magyarázati fázison ment át, „a mágikus, az organikus és a pszichológiai fázison.” (392.)

notikus szuggesztíóval kísérletezik, azonban a hipnózist már a kezdetektől fogva felhasználja arra is, hogy a beteget kikérdezze betegsége keletkezési körülményeiről. (Az ötlet, mint Freud készségesen elismeri, nem az övé, hanem barátjától, Josef Breuertől származik.) 1897-ig Freud elméletképzése elsősorban naturalista-empirista utakon halad. 1892 és 1897 között három redukációs kísérletet is végrehajt, hogy egy empirikus magyarázatokra támaszkodó tudományt hozzon létre. Ezek a kísérletek: (a) a szexuális élet diszfunkcionális (vagy a korban annak gondolt) mozzanatai (*coitus interruptus*, maszturbáció) patogén voltának a feltételezése (1892–1897); (b) a psziché neurológiai modellje (1895); (c) a csábítási elmélet (1895–97). E három kísérlet maradványai nyersanyagot szolgáltatottak későbbi elméleti építkezéséhez.¹⁰

A fordulat: a csábítási teória elvetése

1897-ben, a csábítási elmélet elvetésével Freud egyértelműen és véglegesen áthelyezi a pszichoanalízis fókuszát a (külső) valóságból a „belső valóságba”, azaz a *képzelet* világába: a páciens nem válik ténylegesen csábítás áldozatává, csupán fantáziál erről. „Ha a hisztériások tüneteit kitalált traumákra vezetik vissza, akkor éppen azzal az új ténnyel kell számolnunk, hogy ők ilyen jeleneteket fantáziálnak.” (Freud, 1990/1914, 96-97). Egy csapásra minden megfordul, a korábbi fogalmak és módszerek saját ellentétükbe csapnak át. A páciens beszámolóit a gyerekkorban elszenvedett szexuális abúzusokról nem emlékek, csupán konfabulált álemlékek, mai szóval *hamis emlékek*. Ezek a *hamis emlékek* nem fájdalmas visszaélések nyomait őrzik, hanem éppen ellenkezőleg: *vágyteli* fantáziák emléknymairól van szó. A fantáziák nem idioszinkráziás fantáziák és önmagukban nem is patogének, hanem univerzálisak, minden gyermek átesik rajtuk. Az elmúlt három évtized *hamis emlékezet*-kutatásaiból, különösen Elisabeth Loftus munkáiból tudjuk, hogy hipnózis útján könnyűszerrel *hamis emlékeket* ültethetünk be egy másik személy tudatába. A jelenséget már Freud nagy riválisa, Pierre Janet is ismerte, mi több, tudatosan alkalmazta terápiás céllal. Mivel Freud 1895 és 1897 között oly mértékig hitt a csábításelméletben, hogy gondolatban saját apját is megvádolta, szinte bizonyos, hogy hipnózissal vagy egyszerűen sugalmazással és rábeszéléssel akaratlanul is az elcsábítatás, pontosabban *megrontás* (a „csábítás” kifejezés egy kisgyermek szexuális molesztálása esetében eufémia, kétértelműsége, mint látni fogjuk,

¹⁰ Freud módszere mindhárom esetben az, hogy fogalmait nem veti el, hanem átértelmezi, metaforákká változtatja őket. Így kerülnek az analitikus elméletben a kezdetben szószertinti értelemben vett szexuális funkciók helyébe a szexuális jelentéseket reprezentáló szimbolizációs folyamatok, így értelmeződik át az „idegi energia” kezdetben fiziológiai entitásként elgondolt fogalma a libidó pszichológiai fogalmává, végül így lép a reálisan elszenvedett csábítás traumájának helyébe a gyerek saját fantáziája arról, hogy a felnőtt őt elcsábítja. (Lásd Szummer, 1993)

nem véletlen) traumájáról szóló *hamis* emlékeket ültetett pácienseibe. Hamarosan győző azonban Freud realitásérzéke: egyszerűen lehetetlen, hogy ennyire gyakoriak legyenek a gyerekek molesztálásai, ismeri fel, és szakít vad és teljességgel valószínűtlen elképzelésével.

Ferenczi, Mason és mások szerint mindez másképp van. A gyerekkori abúzusok igenis mindennaposak, Freud pedig „megrettent” felfedezésének világra szóló botrányától, és ahelyett, hogy világgá kürtölte volna azt, inkább eltüntette a nyomokat: „(...) még tekintélyes, puritán szellemtől áthatott családok gyermekei is gyakrabban esnek megerőszkolás áldozatául, mint ahogy eddig gondoltuk. (...) Napirenden vannak olyan kislányok tényleges megerőszkolásai, akik még alig nőttek ki a csecsemőkorból, hasonlóan a szexuális cselekmények felnőtt nők és kislányok között, valamint homoszexuális jellegű erőszakos közöskülések is.” (Ferenczi, 1971/1933) mondja el vádbeszédét a véleménye szerint gyalázatosan képmutató társadalom ellen Ferenczi az 1932-es wiesbadeni pszichoanalitikus kongresszuson. Ferenczi azonban téved. Freud elméletképzése szerves módon jut el a csábítási elmélet elvetéséig, majd néhány héttel később az Ödipusz-komplexusig, miközben semmilyen nyoma nincsen annak a Wilhelm Fliess-szel folytatott levelezésben vagy másutt, hogy „visszariadt” volna a csábítási trauma magyarázó hipotézisétől. A kilencvenes évek közepétől Freud páciensei révén mind több ismereteket szerez a neurotikusok fantáziaéletéről, és ezzel párhuzamosan egyre jobban elkötelezi magát a gyerekkori szexuális alkat polimorf perverz természetére, és a spontán gyerekkori szexuális élmények örömteli volta, valamint a pszichoszexuális fejlődés univerzális természetére mellett. A Fliessnek írott levelekből rekonstruálható, hogy mindinkább elégtelennek és valószínűtlennek tűnik számára a traumás hipotézis, míg egy 1897. szeptember 21-én kelt levelében végül feltárja Fliessnek azt a „a nagy titkot, amely az utóbbi hónapok folyamán lassan felszejtett előttem. Nem hiszek többé *neuroticámnak* (értsd: nőbetegemnek)”; az elcsábításokról szóló beszámolókat – *fantáziák*. (Freud, 1954, 215.) Egy hónappal később megfogalmazza az Ödipusz-komplexus hipotézisét, melyet univerzális fejlődési struktúrának tekint.

Ez tehát az Ödipusz-komplexus heurisztikájának a története, vagyis *így fejlődik ki egy bizarr módon paranoid, excentrikus elméletből a huszadik század egyik legbefolyásosabb ideája, az Ödipusz-komplexus koncepciója*. Annak a mérlegeléséig azonban Freud nem jut el, hogy iatrogén módon esetleg ő maga ültette páciensei fejébe a meggyőződést a gyerekkori szexuális fantáziákról. (Az ilyen téves meggyőződéseket a mai emlékezetkutatók *forráshibának* nevezik. Valamire emlékezünk (vagy csak emlékezni vélünk), miközben az emlék (vagy álemlék) forrását tévesen azonosítjuk.) Freud feltételezi, hogy *mindenki* erről fantáziál gyerekkorában, mi több, el is fogadtatja ezt a feltételezését a huszadik századi pszichológia és kultúra jelentős részével. Szemben a csábítási trauma elméletével, az ödipális fantáziák tézisének már nem lehet falszifikálni. Tudományelméleti szempontból a pszichoanalízis innentől kezdődően válik hermeneutikává, olyan elméletté és gyakorlattá,

amelynek állításait az empirikus tudományok kijelentéseivel szemben empirikusan nem lehet megcáfolni, validitása hermeneutikai természetű. Freud, a múlt század egyik legoriginálisabb és legnagyobb hatású koponyája azonban *nem koholmányt* hoz létre. Bár *Oedipus rex* felemlegetése ártatlan gyermekeink esetében talán aránytévésztésnek látszik, Freudnak kétségtelenül olyan elméletet sikerül megalkotnia, amely pontosan és drámaian reprezentálja a nukleáris család interperszonális viszonyait, különösen a kislány versengését az apával az anya kegyeiért. Egy évszázaddal később, a nagy amerikai abúzus-pánik idején válik majd nyilvánvalóvá, hogy mennyivel szofisztikáltabb és termékenyebb ez a módszer, mint rendőr módjára abúzusok traumája után kutakodni a páciens életében. Nem véletlen, hogy ez idő tájt szakít Freud a hipnózis módszerével és a katarzis Breuertől örökölt technikájával és elméletével is, s juttatja főszerephez az értelmezést a terápiában. A váltás radikális, Freud ekkor búcsúzik végérvényesen a szcientista illúzióktól, innentől kezdődően elsősorban nem magyarázatokra, hanem értelmezésekre törekszik,¹¹ természettudósból hermeneuta pszichológussá válik.

A kokain-tézis irrelevanciája

Ezt a radikális váltást Frederick Crews (2011a, b) és mások (Scheidt, 1973; Swales, 1983; Thornton, 1983) lassan négy évtizede arra vezetik vissza, hogy Freud 1895 és 1899 között jelentősen növelte 1884-től datálható kokainfogyasztásának intenzitását, ennek következtében személyisége megalomán, gondolkodása kritikátlan lett. Crews, aki egyébként az MPD-teória (MPD = multiple personality disorder = többszörösen hasadt személyiség) elszánt ellenfele, valamilyen kettős személyiséggel ruházza fel Freudot. Az amerikai pszichológiatörténész cserbenhagyja metszően éles, elegáns stílusa, amikor rá nem jellemző módon ezt a zavaros metaforát választja a kokain Freudra gyakorolt hatásának a leírására: „A pszichoanalízis tehát nem a kokain-függőség terméke volt, hanem abból a struktúrából emelkedett ki, amit Freud kokain-énjének nevezhetnénk – személyiségének abból az oldalából, amely számára ‘minden áttetszővé vált’ a megvilágosodás rohamaiban, és amely számára a személyes végzet és az intuitív ösztön lépett a tudományos tesztek szokásának a helyébe. Egyértelműen ennek a szelfnek kötelezte el magát 1899 novemberében, az *Álomfejtés* publikálásával, egy olyan könyvvel, amely azt sugallja: azzal, hogy illusztrálta bonyolult álmelméletét, egyúttal már ‘bizonyította’ is.” (Crews, 2011b, 8.).

¹¹ Freud lemondását a csábítási elméletéről „általában döntő lépésként értékelik a pszichoanalitikus elmélet kialakulásában és a tudattalan fantázia, a lelki valóság, spontán gyermekkori szexualitást stb. fogalmak ugyanebben az összefüggésben kerülnek az előtérbe.” (Laplanche és Pontalis, 1994/1967, 85.).

A kokain persze valóban erős hatású drog, és Crews és mások kutatásai szinte bizonyossá teszik, hogy jelentősen hathatott Freud munkásságára, talán magán-életére is. *A kokain-tézis mégis hamis*, a lényeket illetően Crews téved, mivel szcientista korlátoltsággal a pszichoanalízisen az empirikus tudományok játékszabályait kéri számon. Így válik Crews olvasatában Freud szépreményű derék természettudósból kuruzslóvá „féktelen ambíciói” és a kokain hatására. Ez majdnem olyan abszurd állítás, mintha valaki Henri Rousseau szemére vetné, hogy derék fináncból festővé züllött. Freud valószínűleg neurológusnak sem lett volna utolsó, azonban természettudósként semmiképpen nem válhatott volna belőle a 20. század meghatározó gondolkodója, képességei, adottságai a kokain nélkül is másra predestináltak. Crews feldolgozza Freud és menyasszonya, Martha Bernays 1882 és 1886 közötti levelezését, amely csupán 2000 óta kutatható nyilvánosan.¹² Ennek alapján sikerül dokumentálnia, hogy Freud személyiségére és kognitív stílusára valóban mélyreható befolyást gyakorolt a kokain. Az is valószínűleg látszik, hogy Freud kreativitását, munkabírását és magabiztosságát a pszichoanalízis alapteleinek megformálása idején, az 1890-es évek második felében, az Európában a többek között általa felfedezett és propagált „varázsdrog”, a kokain valóban jelentősen növelte. Freud alkotását erre redukálni azonban éppolyan meddő próbálkozás, mint Balzac regényeit mértéktelen kávéfogyasztására, vagy Schiller alkotóképességét állítólagos rothadt alma-szolgáltatására visszavezetni. Hogy hogyan tesz szert valaki inspirációra, az a produktum, azaz a tudományos elmélet vagy műalkotás szempontjából irreleváns. Van aki megálmodja a teória magját, van aki a Szentlélekre hivatkozik, és van, akit a pszichofarmakonok inspirálnak, mint Edgar Allan Poe-t, Thomas de Quincyt és még sokakat az ópium, Steve Jobsot és Ken Kesey-t az LSD és így tovább. Kokainistával Dunát lehetne rekeszteni, Freudból csak egy van. Saját tisztességben megőszült atyánkat hűgünk molesztálásával vádolni – őrült gondolat, még az is lehet, hogy a kokain sugallta. Freud azonban ebből a tébolyult eszméből a múlt század egyik legfontosabb és legtermékenyebb teóriáját, az Ödipusz-komplexus elméletét szublimálja, ami zsenialitásra, nem pedig kábítószeres delirálásra vall. Crews korlátolt pozitivistá-fizikalista nézőpontjából Freud III. Richard módjára púpjához görbíti az egész világot, „privát kényszereiből általános törvényeket” gyárt (Crews, 2011b, 9.). Egy őrült azonban hogyan is tudná tétűtra vinni az egész huszadik századi gondolkodást? Crews nem látja a pszichoanalízis metodológiai heterogenitását, azt, hogy Freud részben csakugyan *felfedezi*, ahogyan hiszi és állítja, részben azonban *megalkotja* mélyhermeneutikáját, azaz a lelki folyamatok értelmezési sémáit és saját tudattalan-koncepcióját. Hasonlít ez ahhoz, amit Proust írja Beethovenről: „Egy remekművet csakis azért nem csodálnak azonnal, mivel az, aki alkotta rendkívüli egyéniség, s csak kevesen hasonlítanak hozzá. Azzal, hogy megtermékenyít majd egynéhány ritka s megértő lelket, maga a

¹² Freud Collection, Library of Congress.

mű fogja őket sokasítani és szaporítani.”¹³ Crews bizonyos szempontból a Freud, Jones és a pszichoanalitikusok első két generációja által alkalmazott pozitivistá legitimációs stratégiával él vissza. Popper után fél évszázaddal azonban a pszichoanalízisen azt számon kérni, hogy miért nem természettudomány, szűklátókörűségre és elvakultságra vall.

Nota bene, azzal, hogy Freud feladja terméketlennek bizonyuló naturalista kísérleteit, és egy újfajta hermeneutikai tudományt és gyakorlatot hoz létre, a pszichoanalízis naturalista tendenciái távolról sem szűnnek meg, reduktív mozzanatok az érett pszichoanalízisben is bőségesen találhatóak. Ezek a mozzanatok részben valóságok, részben azonban fiktív természetűek, csupán Freud empirikus dogmatizmusát tükrözik. (Mint látni fogjuk azonban, a „szcientista önfelreértésnek” és az ontológiai homályosságnak is lényeges, és meglepő módon végső soron *pozitív* szerepe van a pszichoanalízisben.) Deklarációi szerint Freud továbbra is a „természettudományos” módszert adaptálja a lelki valóság vizsgálatára. Freud természettudományos pályakezdése, naturalista öndefiníciói, végül a pszichoanalízis ténylegesen létező reduktív mentalitása és naturalista mozzanatai sokakat megévesztenek az analitikus elmélet ontológiai státuszával kapcsolatban. Heidegger (1987) szerint például a létezők újkori tudományosságra jellemző meghatározása az ember (a *Dasein*) naturalista önmeghatározását kell, hogy eredményezze, s úgy véli, ez megy végbe a pszichoanalízisben is.¹⁴ Valóban csupán naturalizmussal kísérletezne azonban a pszichoanalízis? Igaz, Freud törekvései szerint, mint Heidegger mondja, „magyarázat és megértés azonosítódnak”, és csakugyan az oksági összefüggések hiánytalan láncolatának felállítása az a megismerési ideál, amely Freud szeme előtt ott lebeg. Ugyanakkor a freudi „mélyhermeneutika” lényegét tekintve mégiscsak *értelmezési* módszer, amely a hagyományos értelemben vett interpretációt az empirikus tudományokból ismert műveletekkel, gondolkodásmóddal

¹³ Egy remekművet csakis azért nem csodálnak azonnal, mivel az, aki alkotta rendkívüli egyéniség, s csak kevesen hasonlítanak hozzá. Azzal, hogy megtermékenyít majd egynéhány ritka s megértő lelket, maga a mű fogja őket sokasítani és szaporítani. Beethoven vonósnegyesei (a XII-ik, XIII-ik, XIV-ik és XV-ik) maguk teremtették meg – igaz, hogy ötven év alatt –, s maguk tették oly nagyszámúvá a Beethoven-vonósnegyesek közönségét, így növelve, mint minden remekmű, nem a művészek értékét, hanem minden bizonnyal a megértő szellemek társaságát, amely ma már oly bővében van e remekművek kedvelőinek, bár akkor, mikor e művek megjelentek, lámpával se voltak találhatóak (Proust, 1983, 124).

¹⁴ Freud a „tudatos emberi fenomének vonatkozásában is a megmagyarázhatóság hiánytalan-ságát, azaz a kauzális összefüggések kontinuitását posztulálja.” S minthogy 'a tudatban' nincsen ilyesmi, fel kell hogy találja 'a tudattalant', melyben meg kell legyen a kauzális összefüggések hiánytalan-sága. A posztulátum nem más, mint a lelki általános megmagyarázhatósága, ahol magyarázat és megértés azonosítódnak. Ezt a posztulátumot (...) Freud (...) nem magukból a lelki jelenségek-ből vette; nem más ez, mint az újkori természettudomány posztulátuma. Ami Kantnál az észlelésen túlmegy, az a tényállás például, hogy a kő azért lesz meleg, mert süt a nap, az Freudnál 'a tudattalant'". (Heidegger, 1987, 260. – id. Vajda, 1993, 56.).

egészíti ki. Túlságosan is készpénznek vesszük tehát Freud naturalista deklarációit, ha úgy ítéljük meg, hogy a pszichoanalízis csupán az újkori természettudomány posztulátumát viszi át a lelki jelenségek területére. Freud valójában nem szcientista gondolkodó, hanem *hibridizálja* a modernitás reduktív attitűdjét és az ez ellen lázadó romantikus-hermeneutikai megismerésménynt. Míg a pszichoanalízis egyfelől a mechanizáló világmagyarázat leginkább előretolt állása, a legkövetkezősebben végigvitt naturalizmus, másfelől Freudnak esze ágában sem volt a naturalizmus oltárán feláldozni az önreflexiót. A pszichoanalízis az újkori tudomány karteziánus és empirista antropológiáit és a romantika természetképét démonizáló schopenhaueri-nietzschei természetfogalmat egyesítő bonyolult antropológiát alkotott. A pszichoanalízis modernista és romantikus pólusa *együttesen* tette lehetővé, hogy Freud víziója központi szerephez juthasson a modernitás-posztmodernitás fordulópontjának kultúrájában és filozófiai gondolkodásában.

A kommunikációs helyzet és az értelmezés reduktív mozzanatai a pszichoanalízisben

A pszichoanalízis nem csupán antropológiai, hanem tudományelméleti szempontból is *kétfarcú* jelenség. Freud egyfelől a természettudományok objektíváló-reduktivistá attitűdjével közeledett az emberhez: ahogyan az empirista filozófusok próbálták meg az anyagi világ magyarázatához hasonlóan az instrumentális racionalitást az énré kiterjeszteni, úgy fordult Freud is inspirációért a természettudományokhoz: modelleket alkotott a lélekről, oksági magyarázatokat keresett a lelki jelenségekre, a természetes beszédhelyzetet pedig részben a természettudományokéra emlékeztető, kvázi-megfigyelési helyzeté igyekezett átalakítani. A pszichoanalízis szcientista metafizikájáról már sokat írtak, nézzük meg most inkább közelebről a kommunikáció freudi redukálását.

Freud legfontosabb technikai újítása, hogy a természetes kommunikációs helyzetet igyekszik sztenderdizálni, korlátok közé szorítani. A 'dívány-helyzet' mesterséges, 'preparált' kommunikációs helyzet, amely metodológiai szempontból az empirikus megfigyelési helyzet és a hétköznapi beszédhelyzet között helyezkedik el – jóval közelebb azonban az utóbbihoz –, és a következő tulajdonságokkal rendelkezik:

(a) Az analitikus nem egyszerűen kommunikációs partner a páciens számára, hanem mintegy az analizált énjének részeként funkcionál, aki arra ösztönzi az analizáltat, hogy „gondolkodjon hangosan”, tehát hogy önreflexióra törekedjen. Az analitikus e funkciója, ebből következően pedig az analízis kvázidialógus-jellege, abban a technikai szabályban is tükröződik, miszerint az analízis akkor tekinthető befejezettnek, ha a páciens képessé válik az önanalízisre, vagyis – analitikus terminológiával – interiorizálja az analitikus reflexióra készítő szerepét.

(b) Ugyancsak távolítja az analitikus szituációt a tradicionális beszédhelyzettől az analitikus alapszabály, a „*mindent kimondani*” szabálya, amely lehetővé teszi a tár-

sadalmi tabuk ideiglenes felfüggesztését a páciens és az analitikus között, valamint

(c) a *szabad asszociáció* technikája, amely a beszédtéma normális körülmények között nem elfogadott, csapongó váltogatását szentesíti.

(d) Természetellenes vonása az analitikus szituációnak a partnerek térbeli elhelyezkedése is, amely azt szolgálja, hogy a páciens ne érzékelhesse az orvos metakommunikatív reakcióinak nem-verbális részét.

(e) Megemlíthetjük még az *absztinencia* szabályát: az analitikus minél kevésbé involválódjon érzelmileg a helyzetben, ha pedig ezt nem tudja elkerülni, akkor érzelmi reakcióinak – analitikus terminológiával, viszont-indulatáttételének – minél teljesebb tudatosítására kell törekednie.

A kommunikációs helyzet redukciójához az értelmezés reduktív módja társul. Az értelmezés – Habermas (2005) által elemzett – sematizmusa az analitikus módszer egyik leglényegesebb mozzanata; a freudi értelmezés – a hétköznapi beszédértéstől, vagy a klasszikus hermeneutikai interpretációtól eltérően, ugyanakkor az empirikus tudományokhoz hasonlóan – nem elméletmentesen történik, hanem egy adott elméleti rendszer elvárásainak megfelelően. Az analitikus az interpretáció során értelmezési sémákat használ; a rekonstruálandó élettörténet szempontjából nézve pedig narratív struktúrákról (*Erzählungsfolie*) beszélhetünk. Míg a klasszikus hermeneutika szerint az interpretáló dogmáktól mentes nyitottsága elengedhetetlen követelmény az értelmezés során, a pszichoanalitikus értelmezésnél az interpretáló előrefogását, az értelmezendő szöveg értelmének anticipációját jelentős részben rögzített sémák határozzák meg.

A reduktív mozzanatok azonban nem teszik a pszichoanalízist empirikus tudománnyá. A döntő elem, ahogyan erre Popper és mások rámutattak, hogy a kontrollált megfigyelés körülményei a pszichoanalízisben nem állnak fenn. A Freud által alapított új diszciplína módszerét nem az oksági magyarázaton alapuló predikció, hanem sokkal inkább az értelmezés jellemezi, valamint a történetmondás újszerű, önéletrajzi formája.

Freud fundacionalizmusa

Freud alkotása egyfelől a modernitás programjának – a létezők feletti uralomra irányuló erőfeszítésnek – a descartes-i én-szobjektumra való kiterjesztése, az abszurdumig hajtott radikalizálása. Másfelől Freud a karteziánus én dekonstrukciójával a modernitást érzékeny pontján kezdi ki. Freud rámutat, hogy nem adott számunkra a Descartes által keresett és az én-szobjektumban megtalálni vélt, Descartes szavaival „arkhimédészi pont”, a „végső és rendíthetetlen alap”, az az „egészen csekély dolog, ami bizonyos és rendíthetetlen.” (Descartes, 1994, 33.). A karteziánus én dekonstrukciójával Freud Nietzschével együtt a metafizika utáni gondolkodást bocsátja útjára.

Freud és az erkölcsi reflexió című tanulmányában Richard Rorty úgy véli, hogy Freudtól távol áll bármiféle redukcionizmus, soha „Nem mondja, hogy a művészet

valójában szublimáció, (...) vagy a vallás pusztán az erőszakos apa zavaros emléke. (...) Eszében sincs a valóság-látszat megkülönböztetésre hivatkozni, mondván, hogy valami ‘pusztán’ és ‘valójában’ teljesen más. Egyszerűen még egy újraleírást akar adni, amit eltehetünk a többi mellé, még egy szótárt, még egy metaforakészletet, amelyről azt gondolja, hogy esélye van a használatra, és ezáltal a szószerintivé válszra.” (Rorty, 1994, 56.).

Ezek a mondatok azonban sokkal inkább tükrözik Rorty antiesszencializmusát és antireprezentálizmusát, semmint Freud ontológiai pozícióját. Freud saját világképét és tudományos habitusát tekintve a 19. századi modernista metafizika gyermeke volt. Szívvel lélekkel vallotta a korszak naturalizmusát, objektivizmusát, szcientista ahistorizmusát. Amikor Ludwig Binswanger, a pszichoanalízist a heideggeri ontológiai analízissel integráló *daseinanalízist* megalapító svájci pszichiáter Freud nyolcvanadik születésnapjára írt köszöntő levelében azt bátorított indítványozni, hogy a pszichoanalízis *homo naturá*-ról adott elemzését ki kell egészíteni a *homo cultura*, „az erkölcsös, vallásos, művészi, sőt tudományos ember eszméjének” jegyében végzett analízissel, minthogy a *homo cultura* nem redukálható a *homo naturára*, Freud betonkeménységű visszautasításába ütközött: „(...) mégsem hiszek Önnek. Én mindig csak az épület földszintjén és a szuterénben tartózkodtam. – Ön azt állítja, ha megváltoztatjuk a nézőpontot, akkor szembeötlik egy magasabb szint is, ahol olyan válogatott vendégek lakoznak, mint a vallás, a művészet és más effélék. Ön nem áll egyedül ezzel az elképzelésével, a *homo natura* legtöbb kultúr-példánya így gondolkodik. Ön ebben konzervatív, én pedig forradalmár vagyok. Ha lenne még egy életem, akkor bátorzkodnék azoknak a nagyméltóságúaknak is lakást kiutalni az én szerényebb házikómban. A vallás számára már találtam is egyet, amikor az emberiség-neurózis kategóriájára rábukkantam.” (Freud, 1960, 446. sk.).

„Amennyiben filozófiai nézeteket tulajdoníthatunk Freudnak, annyiban azt mondhatjuk, hogy olyan pragmatista, mint James, és olyan perspektivista, mint Nietzsche – vagy azt mondhatjuk, hogy olyan modernista, mint Proust”, véli Rorty (1994, 57.). Freud azonban sokkal inkább fundacionalista, mint perspektivista, hiszen megingathatatlan meggyőződése volt, hogy a pszichoanalízis természettudomány. Pragmatista csupán a *módszer* szempontjából volt, amennyiben következetesen megakadályozta, hogy a pszichoanalízist valamifajta „inadekvát alkalmazkodásra”¹⁵ kényszerítsék a kísérleti pszichológia szellemében.¹⁶ Utolsó, befejezetlen írása, *A pszichoanalízis foglalat*a elé Freud pársoros előszót illesztett,

¹⁵ A hermeneutikai vizsgálódások nem feltétlenül vonják maguk után, írja Gadamer, „hogy az elméleteket valamilyen praxisra alkalmazzuk, s ez utóbbit immár másképp, tehát egy mesterség szabályai szerint gyakoroljuk. A következmények abban is állhatnak, hogy »az állandóan folytatott megértés önértelmezése igazolódik«, és megtisztul különféle inadekvát alkalmazkodásoktól (...)” (Gadamer, 1984, 191.)

¹⁶ Freud 1910-es évektől folyamatosan erősödő kísérletellenességét pontosabban rekonstruálom másutt. (Vö. Szummer, 1993)

melynek befejező mondata így szól: „A pszichoanalízis állításai megfigyelések és tapasztalatok beláthatatlan bőségén nyugszanak, s a saját ítéletalkotás útjára csak az léphet, aki megismételte ezeket önmagán és másokon.” (1982, 409.). E néhány sor megvilágítja Freud legitimációs stratégiáját: azt állítja, hogy a pszichoanalízis nem egyszerűen empirikus tudomány, hanem annak is a legtisztább formája, mivel olyan megfigyeléseken alapul, amelyeket bárki megismételhet, mégpedig *saját magán* végezve el őket. „Nincsenek tények, csak értelmezések.”, írja Nietzsche két évtizeddel az *Álomfejtés* megjelenése előtt, Freudnak azonban élete végéig meggyőződése volt, hogy „makacsul addig kell meredni a tényekre, amíg azok maguktól meg nem szólnak.”

Számos helyet találhatunk Freud írásaiban, amelyek azt bizonyítják, hogy Freud esetében nem perspektivizmusról vagy relativizmusról, hanem véresen komolyan vett dogmatizmusról van szó.¹⁷ Freud és a pszichoanalitikusok első generációja nem utolsó sorban azért hihette szinte mindenhatónak a pszichoanalízist, mert a természettudományok objektivitásával és tévedhetetlenségével ruházta fel módszerét. A szcientista tudományideál nagymértékben hozzájárult a pszichoanalízis dogmatizmusához, részben emiatt gondolhatta Freud: aki más eredményekre jut, mint ő, az valamit elrontott a „technikában”, vagy (miképpen ő és Ernest Jones Ferenczi Sándorról feltételezte élete utolsó éveiben) – „bolond”.¹⁸

A homályosság dicsérete

Freud tehát nem engedi relativizálni elméleteit. Hiszi és vallja, hogy az a sajátos önreflexiós módszer, amelyet megalkotott, *természettudományos* megfigyelésekre támaszkodik. Ebből a szempontból a pszichoanalízis két legfontosabb tézisést, az elfojtás és az Ödipusz-komplexus teóriáit sűrű, ám terápiás szempontból *termékeny* ontológiai homály burkolja be. Freud empirista dogmatizmusa, „szcientista önféltreértése” ugyanakkor jelentősen növeli a pszichoanalízis retorikai erejét és terápiás hatásosságát. Platón nem kedvelte a tragédiát, mert annak sajátos vonása, hogy bizonyos dolgokat a homályban hagy, eldöntetlenül ábrázolja őket. A homályosság azonban, különösen az olyan nagy ívű elbeszélésekben, mint amilyen a vallás, vagy amilyen a maga kvázi-naturalista mitológiájával a pszichoanalízis, olykor hatékony lehet. A romantika és a posztromantika hívta fel rá a figyelmünket, a világ a maga „irdatlanságával” túlságosan hatalmas és burjánzó valami ahhoz, hogy

¹⁷ Freud szilárdan hiszi, hogy „(...) az elme és a lélek a tudományos kutatásnak ugyanolyan tárgya, mint bármely, az ember személyétől távolabb eső dolog. (...) A pszichoanalízis a tudományhoz éppen azzal járult hozzá, hogy a kutatást a lelkiélet területére is kiterjesztette.” (Freud, 1943, 188.)

¹⁸ Az ezzel kapcsolatos ártalmas legendát, Jones inszINUÁCIÓIT és Erich Fromm Ferenczi rehabilitációjáért Jones-szal vívott, és végül győzelemmel záruló küzdelmét részletesen tárgyalja Erős (2004).

reduktív mentalitással, diszkurzív módon, tisztán kiszabott és takarosán rendben tartott fogalmaink és gépies algoritmusaink segítségével minden vonatkozásában befogható legyen értelmünk számára. Az apollóni luciditás éles fénye által bevilágított értelmezési kontextus minden magyarázati kísérletnél fontos vonatkozásokat hagy az árnyékban, a dionüszoszi elem nemcsak az életből, de a megismerésből sem küszöbölhető ki teljesen. A mitikus homály olykor nem a gondolati pongyolaság következménye, hanem a létezők sokrétűségének a legökonomikusabb kezelése módja. Northrop Frye (1996, 87.) szerint bár „[a] szavak világában természetesen vannak olyan területek, ahol feltétlenül tudnunk kell, hogy valóságos, avagy kitalált történettel van-e dolgunk, mint például az újságok esetében”, azonban nem minden beszédmód ilyen. A Biblia jelesül „kitér az elől a kérdés elől, hogy valóságos, avagy kitalált történettel van-e dolgunk.”¹⁹ Amennyiben egy adott közösség elfogad, legitimnek tart egy mitikus narratívát, akkor az kiemelkedik a fiktív narratívák tengeréből, és megkülönböztetett státuszra tesz szert. Privilegiumai közé tartozik, hogy esetében nem egyszerűen „felfüggesztjük a hitetlenségünket”, ezt ugyanis, ahogyan Coleridge rávilágított, az irodalmi narratívák esetében is megtesszük, hanem ennél többről van szó. A mitikus narratíva által elbeszélte eseményekkel szemben *sajátos beállítódást* veszünk fel: nem idézzük őket a természettudományos validitás, az instrumentális racionalitás ítélőszéke elé. Nem törődünk azzal, hogy empirikus értelemben valóságos-e vagy fiktívek elbeszélő sémáik. A pszichoanalízisben az empirikus megfigyeléseken alapuló oksági magyarázat és az értelmezés mozzanatai mellett megtalálható egy harmadik mozzanat, a *narráció* mozzanata is.²⁰ Ez utóbbi mozzanat miatt Freud nyelvjátéka bizonyos vonatkozásaiban a mítoszra emlékeztet.

A csábítási elmélet metamorfózisai és Freud ezzel kapcsolatos kétértelműsége jó példázatként a pszichoanalízisnek azt a sajátosságát, ahogyan kitér a *fakticitás* kérdése elől. Mint emlékszünk rá, Freud kezdetben olyannyira hisz ebben a furcsa teóriában, hogy gondolatban saját apját is húgai molesztálásával vádolja. Majd megváltoztatja az elmélet ontológiai státusát, és a tárgyi valóságból a gyerek fantáziavilágába helyezi át, egyéni traumából univerzális fejlődési mintát követő vágyteli fantáziává alakítva át. Azonban mint annyi más elméletét, Freud a csábítási elméletet sem adja fel teljesen. Többször utal arra, hogy a gyerekek ellen elkövetett abúzusok létezését nem tagadja, mint ahogyan azok patogén voltát sem.²¹ Ahogyan Laplanche és Pontalis (1994, 86.) kimutatja, Freud voltaképpen „soha nem szánja rá magát arra, hogy a (...) csábításra vonatkozó (...) fantáziában a spontán gyermeki szexuális élet egyszerű

¹⁹ A Bibliát összehasonlítva más könyvekkel ez utóbbiakról „elmondhatjuk: vagy folyamatosan utalnak a külső jelentésre, (...) vagy nem utalnak ilyesmire, és ebben a esetben irodalmi alkotásokkal van dolgunk”, (...) amelyek „önmagában zárt egységét a „képzeldőerő” fogalmához társítjuk. (...) A Biblia azonban kitér (...) e szembeállítás elől: se nem irodalmi, se nem nemirodalmi (...)” (Frye, 1996, 122. sk.)

²⁰ Lásd Szummer, 1993.

²¹ Lásd Freud, 1993/1905, 65-67.; Freud, 1986/1938, 454.

kivirágzását lássa” (uo.), hanem szünet nélkül kutatja ezen fantáziák valóságalapját. „Keresi az ősjelenetre utaló jeleket (*Farkasember*), a csecsemő elcsábítását az anya által, (...) sőt, még mélyebbre hatolva, úgy sejt, hogy a fantáziák (...) az emberi faj” filogenetikai emlékei: „(...) mindaz, amit ma fantáziaként hallunk elbeszélni az analízisben (...) az emberiség őstörténetében egyszer valóság volt. (...)” (Freud, 1986/1916–17, 297. – id. Laplanche és Pontalis, 86.). Freud hitt a szerzett tulajdonságok lamarckiánus átörökíthetőségében, a csábítási trauma emlékét végső soron az *emberiség őskorából* származtatja, amely „ily módon nem is valóságos tény, ami elhelyezhető a szubjektum történetében, hanem olyan strukturális adottság, melynek közvetítése történetileg csupán egy mítosz formájában lehetséges.” (Laplanche és Pontalis, id. mű, 87.). A csábítási elmélet, amelynek csupán két évre sikerül tanyát vernie „erős változatában” Freud fejében,²² három évtizeddel később Ferenczi számára újra társadalmi *ténnyé* lényegül át, hogy a nyolcvanas-kilencvenes évek Amerikájában két hatalmas boszorkányüldözési hullámot is kiváltson, amelyek járvány módjára söpörnek végig az országon. Először az óvodai nevelők kerülnek a célkeresztbe, majd nem sokkal ezután a szexuális erőszakkal ártatlanul megvádolt szülők következnek. A válaszreakció egy egész évtizedet késik, a terapeuták szakmai szervezetei hallgatnak, vagy dodonai állásfoglalásokat alakítanak ki. Csupán 1993-ban alakul meg civil mozgalomként a Hamis Emlékezet Tünetcsoport Alapítvány, amelynek vezetőségében olyan ismert pszichológusokat találunk, mint Ulric Neisser, Ernst Hilgard, Martin Gardner, Donald Spence, Thomas Sebeok és természetesen Elisabeth Loftus. A csábítási elmélet Ferenczi, majd fél évszázad múltán Mason és a „visszanyert emlékezet” hívei által szorgalmazott feltámasztása és az elfojtás elméletének Frederick Crews által propagált teljes elvetése egymással ellentétes módon bár, de egyaránt attól a metodológiai heterogenitástól és termékeny ontológiai homálytól fosztaná meg a pszichoanalízist, amely nélkül Freud módszere nehezen működhet.²³ Mindkét esetben az empirikus tudományok nyelvjátékát akarják rákényszeríteni a pszichoanalízisre. Ferenczi és az „emlékezetterapeuták” prepszichoanalitikus korszakába löknék vissza a freudi elméletet, Crews és hívei pedig túl sok gyereket öntenének ki a fürdővízzel, amikor az elfojtás kísérleti igazolásához kötnék a pszichoanalízis validitását,²⁴ elfeledkezvén arról, hogy hermeneutikai és nem természet-tudományos elmélettel és gyakorlattal állnak szemben.

²² A kijelentést némileg árnyalni lehet. Freud, mint annyi más elméletét, a csábítási elméletet sem adja fel teljesen. Többször is utal arra, hogy a gyerekek ellen elkövetett abúzus létezését nem tagadja, ahogyan annak patogén voltát sem. (Lásd Freud, 1993/1905, 65-67.; Freud, 1986/1938, 454.)

²³ Részletesebben lásd: Szummer, 2005; 2008.

²⁴ Pedig Crews maga is jól látja azt a folyamatot, hogy Freud az 1890-es években az elfojtás fogalmát egyre „rugalmasabbá és kétértelműbbé tette”, míg végül „az elfojtott (...) már bármilyen anyagot jelenthetett, ami Freud szerint a tudatban nem szerepel.” (Crews, 2004, 38.).

Mellesleg az „elfojtás” konkrét mechanizmusának koránt sincs akkor jelentősége, ahogyan az első pillantásra látszik. Hogyan is mondja Nietzsche? „Még nincsen bebizonyítva, hogy van felejtés: egyedül azt tudjuk, hogy nem áll hatalmunkban a felidézés. Hatalmunk e hézagát átmenetileg a »felejtés« szóval töltjük be: mintha egy plusz képességgel rendelkeznénk.”²⁵ A kérdés az: mit jelent pontosan, hogy „nem áll hatalmunkban”, és hogyan állíthatunk elő szándékosan olyan helyzetet, hogy ne álljon hatalmunkban? Bármilyen meglepően hangzik, ha jobban belegondolunk, *másodlagos jelentőségű*, hogy az elfojtás létezik-e abban a dramatizált és mechanikus formában, ahogyan Freud és a pszichoanalízis eddig tanította. A terápiás gyakorlat szempontjából voltaképpen közömbös, hogy a beteg az elfojtás gépies mechanizmusa miatt „nem engedi be” a számára kellemetlen emlékeket és problémákat a tudatába, vagy egyszerűen azért nem foglalkozik velük, mert, ahogyan a tudattalan és az elfojtás fogalmát elutasító Sartre utal rá, kellemetlenek, nyomasztják, szorong tőlük etc.²⁶ Tény, hogy számos dologgal nem szívesen foglalkozunk, még akkor sem, ha ebből hosszabb távon komoly kárunk származik.²⁷ Az analitikus terápia ráveszi az analizáltat arra, hogy olyan dolgokat is a tudatába idézzon, amelyeket a terápia nélkül nagy ívben kikerülne. Könnyen lehet tehát, hogy a nevezetes freudi elfojtás mint olyan nem létezik, a kellemetlen emlékek, gondolatok elkerülésére való hajlamunk azonban nagyon is létezik. A terápia hatékonysága pedig abban rejlik, hogy rendezzük a viszonyunkat ezekkel a nem-szerettem, olykor fájdalmas tudattartalmakkal, bölcsen, higgadtan, lehetőségeink és korlátaink figyelembe vételével. Az „elfojtás” tehát pragmatikusan megközelítve *puszta beszédmóddá vagy metaforává változik.*

²⁵ Nietzsche, 1923, 126.

²⁶ Lásd Schwendtner, 2012.

²⁷ Az újabb emlékezés-modellek (például Ulric Neisser, Elisabeth Loftus) talán képesek lesznek majd ennek a magyarázatára a freudi tudattalan és elfojtás fogalmai nélkül is például a következő módon. Egy adott esemény tapasztalása az jelenti, hogy valamilyen jelentéskontextusba foglaljuk az élményünket. Azzal, hogy egy eseményt, tapasztalatot valamilyen jelentéskontextusban fogunk fel, vagyis értelmezzünk, egyúttal száz és száz, ezer meg ezer felidézési kulcsot is hozzákapcsolunk. Tétélezzük fel, hogy az egyik ilyen kulcs az, amelyik jelzi, hogy ez egy kellemetlen emlék, amelynek felidézése szorongást, kellemetlen érzést okoz. Ahhoz, hogy ne kerüljön tudatunk előterébe a múltbeli esemény, nem szükséges, hogy teljes egészében találkozzunk az adott esemény emlékével, vagyis értelmezzük azt, mivel a felidézési kulcs anélkül is képes jelezni, hogy kerülendő az emlék, hogy szemantikailag feldolgoznánk azt. Így a kérdéses emléket egyszerűen kikerüljük, nem szőjük bele abba a szüntelenül szerveződő dinamikus hálózatba, ami az emlékezetünk és ami az emlékezés. Ha pedig huzamosabb ideig így járunk el egy adott emlékkal, eseménnyel, benyomással kapcsolatban, az hamarosan eltűnik az emlékek szénakazilában. „Elfelejtjük”, mondjuk megtévesztő módon, pozitív módszerrel, mintha egy aktív tevékenységet gyakorolnánk, holott csupán nem idézzük fel, és ez tökéletesen elegendő ahhoz, hogy elvágjuk az emlékezés szerves rendszerétől. Valamit „elfelejteni” tehát nem más, mint nem felidézni, hagyni elveszni emlékeink sűrűjében, hasonlóan ahhoz, ahogyan egy ruhadarabot vagy egy kisebb használati tárgyat sem kell még külön „elveszíteni” is ahhoz, hogy ne találjuk meg, elég, ha néhány évig nem vesszük a kezünkbe, mert nincsen szükségünk rá.

Freud szcientista pátosza, fennkölt empiricista dogmatizmusa fontos szerepet játszott és játszik mind a mai napig a pszichoanalízis legitimálásában és terápiás hatóerejének biztosításában. Popper nyolc évtizeddel ezelőtt bizonyította be: a pszichoanalízis úgy fogalmazza meg tételeit, hogy azokat empirikusan nem lehet megcáfolni. Másfelől tudjuk, hogy Freud élete végéig, követői egészen a múlt század hetvenes-nyolcvanas éveiiig makacsul ragaszkodtak hozzá, hogy a pszichoanalízis empirikus tudomány. A valóság státusai, mint azt a csábítási elmélettel kapcsolatos újabb keletű vitákból is látható, mind a mai napig folyamatosan változnak a pszichoanalízisben. Az az ontológiai homály, amelybe Freud és követői öntudatlanul beburkolták a pszichoanalízis elméleteit, és amely mind a mai napig nem oszlott el a pszichoanalízis körül, ebben a kivételes esetben termékenynek bizonyult. Meglepő módon Freud (miként Jung is), akkor a leghatásosabb, amikor ebbe a homályosságba burkolja mondanivalóját, finom kétértelműségekkel operál. Az ontológiai kétértelműségek gyümölcsöző voltáról szóló állítás fordítva is igaz: amikor Freud és Jung a lelki és a fizikai (Jung esetében olykor a *metafizikai*) közötti rövidre zárásokkal kísérleteznek, rendre csődöt mondanak, mint Freud az 1890-es években a neurológiával, az aktuálneurózis fogalmával és a csábítási elmélet hipotézisével, Jung pedig néhány évtizeddel később a spiritizmussal, a szinkronicitással és a kollektív tudattalan kvantummechanikai megalapozásával.

Konklúziók

Schopenhauer és Nietzsche ontológiája és a tudattalanról alkotott koncepciói tettek lehetővé, hogy a freudi tudattalan megjelenhessen az eszmék színpadán. Gondolataik közvetett módon jelentős hatást gyakoroltak Freudra, aki előbb a tudattalan, majd az ösztön-én képében naturalizálja és megfosztja metafizikai vonásaitól Nietzsche *Es*-fogalmát. Mint Safranski megjegyzi, voltaképpen ezzel a fordulattal érkezik meg a világ varázstalanítása végállomására.²⁸ Freud a reduktív, apollóni szellemiségű modernitást és a romantika dionüszoszi tendenciáit és témáit keresztelte, hogy megszülethessen frigyükből a *kvázi*-naturalista pszichoanalízis. Mielőtt a pszichoanalízist létrehozná, Freud *par excellence* empirista-naturalista elméletekkel kísérletezik, majd az excentrikus és paranoid csábítási elméletet bravúros módon az Ödipusz-komplexus kifinomult értelmezési sémájává szublimálja. Ettől kezdődően nem keres ugyan többé empirikus lehorgonyzást elméletalkotása számára, a reduktív mozzanatok mégsem tűnnek el a pszichoanalízisből. Egy részük jogosulatlan empirikus igényeket takar csupán, másik részük azonban tényleges reduktív elemeket képvisel. Freud a kettőt nem választja szét, ösztönösen jótékony homályba burkolja elmélete ontológiai státusát. A pszichoanalízis ebből

²⁸ Az ember immáron saját tudattalanjával próbál társalgásba merülni, ez pedig „egyszeriben gátlástalanul szószátyár lesz.” (Safranski, 1996, 568.).

a szempontból a vallás és a mítosz narratíváira emlékeztet: ontológiai homályossága különös módon nem gyengíti, hanem fokozza retorikai erejét és terápiás hatásosságát.

IRODALOM

- CARUS, CARL GUSTAV (1851/1846). *Psyche. Zur Entwicklungsgeschichte der Seele*. Stuttgart.
- CREWS, FREDERIC (2004). The Trauma Trap. *The New York Review of Books*, Volume 51, Number 4, March 11.
- CREWS, FREDERIC (2011a). Physician, Heal Thyself. Part I. *The New York Review of Books*, September 29.
- CREWS, FREDERIC (2011b). Physician, Heal Thyself. Part II. *The New York Review of Books*, October 13.
- DESCARTES, R. (1994). *Elmélkedések az első filozófiáról*. Budapest: Atlantisz.
- DODDS, ERIC R. (2002). *A görögség és az irracionalitás*. Budapest: Gond-Cura – Palatinus.
- DOORMAN, MAARTEN, 2006. *A romantikus rend*. Budapest: Typotex.
- ELLENBERGER, HENRI F. (1970). *The Discovery of the Unconscious: The History and Evaluation of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books.
- ERŐS FERENC (2004). *Kultuszok a pszichoanalízis történetében. (Egy Ferenczi-monográfia vázlat)*. Budapest: József Műhely Kiadó.
- FERENCZI SÁNDOR (1971/1933). Nyelvzavar a felnőttek és a gyermek között. In: Buda Béla (szerk.), *A pszichoanalízis és modern irányzatai*. Budapest: Gondolat, 1971, 215-226.
- FREUD, SIGMUND (1943/1933). Pszichoanalízis és világnézet. In: Freud, Sigmund. *A lélekelemzés legújabb eredményei*. (ford. Lengyel József). Debrecen: k.n. (Ampelos Könyvek), 187-216.
- FREUD, SIGMUND (1954). *The Origins of Psycho-Analysis, Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes, 1887–1902*. New York: Imago.
- FREUD, SIGMUND (1960). *Ausgewählte Briefe*. Frankfurt: Fisher Verlag.
- FREUD, SIGMUND (1982/1938). A pszichoanalízis foglalatja. In: Freud, Sigmund. *Esszék*. (ford. V. Binét Ágnes) Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- FREUD, SIGMUND (1986/1916–17). *Bevezetés a pszichoanalízisbe*. (ford. Hermann Imre) Budapest: Gondolat, 1986.
- FREUD, SIGMUND (1991/1920). *A halálösztön és az életöztönök. (Túl az örömelven)*. (ford. Kovács Vilma). Budapest: Múzsák, 1991.
- FREUD, SIGMUND (1993/1905). Három értekezés a szexualitás elméletéről. (ford. Ferenczi Sándor) Nyíregyháza.
- FRYE, NORTHROP (1996). *Kettős tükör*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- GADAMER, HANS-GEORG, (1984). *Igazság és módszer*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó

- HABERMAS, JÜRGEN (2005). *Megismerés és érdek*. Pécs: Jelenkor.
- HEIDEGGER, MARTIN (1987). *Zollikoner Seminare*. (ed. Medard Boss), Frankfurt: Klostermann.
- LAPLANCHE, J., PONTALIS, B. (1994/1967). *A pszichoanalízis szótára*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- MCGRATH, WILLIAM J. (1967). Student radicalism in Vienna. *Journal of Contemporary History*, 2: 183-201.
- NIETZSCHE, FRIEDRICH (1923). *Morgenröte*. in: Nietzsche's Werke, IV. kötet, Leipzig.
- PLÉH CSABA (2000). *A lélektan története*. Budapest: Osiris.
- PROUST, M. (1983). *Az eltűnt idő nyomában*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- RORTY, RICHARD (1994). *Esetlegesség, irónia és szolidaritás*. Pécs: Jelenkor.
- SAFRANSKI, RÜDIGER (1996). *Schopenhauer és a filozófia tomboló évei*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- SAFRANSKI, RÜDIGER (2002). *Nietzsche – szellemi életraajz*. Budapest: Európa Könyvkiadó.
- SCHEIDT, VON JÜRGEN (1973). Sigmund Freud und das Cocain. *Psyche*, 27, 385-430.
- SCHOPENHAUER, ARTHUR (1966). *Der handschriftliche Nachlass*. Hg. A. Hübschner. 5 Bände, Frankfurt: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- SCHWENDTNER TIBOR (2012). Miként lehetséges öncsalás? Sartre Freud-kritikája. *Imágó Budapest*, 2(2):17-30.
- SULLOWAY, FRANK J. (1987). *Freud, a lélek biológusa: túl a pszichoanalitikus legendán*. Budapest: Gondolat Könyvkiadó.
- SWALES, PETER (1983). The Role of Cocain in Freud's Conception of the Libido. in: *Sigmund Freud: Critical Assessments*, Vol. 1, ed. Spurling, Laurence. Routledge, 1989.
- SZUMMER CSABA (1993). *Freud nyelvjátéka: A pszichoanalízis mint hermeneutika és narráció*. Budapest: Cserépfalvi–MTA Pszichológiai Intézete.
- SZUMMER CSABA (2005). Abúzus-pánik az USA-ban. *Beszélő*, 2005 (10),1: 32-39.
- SZUMMER CSABA (2008). Freud, Ferenczi és a trauma-elmélet reneszánsza. In: *Typus Budapestiensis* (szerk. Erős Ferenc, Lénárd Kata és Bókay Antal). Budapest: Thalassa [mint kiadó], 281-304.
- THORNTON, E.M. (1983). *Freud and Cocaine: The Freudian Fallacy*. Blond and Briggs.
- VAJDA MIHÁLY (1993). Heidegger Freudről. In: *A posztmodern Heidegger*. Budapest: T-Twins Kiadó, 53-62. [Első megjelenés: Vajda Mihály, 1993. A Zollikoni Szemináriumok. *Thalassa*, 1993, 4(1):5-11.]

Értelemközpontú egzisztenciaanalízis és filozófiai tanácsadás

Viktor Frankl halálának 15. évfordulójára

Sárkány Péter

„A téma így hangzik: az ember olyan lény, aki az értelem, a logosz után kutat. Az embernek segíteni az értelem megelégsében: a pszichoterápia egyik feladata; viszont a logoterápiának ez az igazi feladata.”

(Viktor Frankl)

Az alábbiakban arra kívánok rámutatni, hogy a Viktor E. Frankl (1905–1997) által kidolgozott logoterápia és egzisztenciaanalízis olyan fenomenológiai indíttatású és antropológiai-etikai érdekeltségű konkrét filozófiának tekinthető, amelynek eredményei jól érvényesíthetők a filozófiai tanácsadásban. Ennek az állításnak az alátámasztása érdekében a gondolatmenet először az értelemtalálás és értelemmegvalósítás fenomenológiai elemzésére tér ki. Ezt követően az értelemközpontú egzisztenciaanalízis nézőpontját rögzíti. Majd végül annak a kérdésnek jár utána, hogy a logoterápia megközelítése mennyiben egyeztethető össze a filozófiai tanácsadás törekvéseivel.

Az értelemtalálás és az értelemmegvalósítás fenomenológiája

Az élet értelmére vonatkozó kérdés egzisztenciális szempontú elemzése Frankl munkásságának legfontosabb aspektusa. A téma nem kizárólag a harmadik bécsi pszichoterápiás irányzatnak keresztelt logoterápia és egzisztenciaanalízis elméletében érvényesül, hanem azokban az ifjúsági tanácsadásról szóló cikkekben is, amelyeket Frankl még orvostanhallgatóként fogalmazott meg (Frankl 2005). Majd később az értelemkérdés a holocaust szörnyűségét túlélő Frankl írásaiban is előtérbe kerül (Frankl 2006; Frankl 2010). Tehát ez a téma nem kizárólag a logoterápia és egzisztenciaanalízis, hanem Frankl egész munkásságának központi motívumának tekinthető. Az értelemkérdés kidolgozása során Frankl több helyen hivatkozik a fenomenológiára, de nem mint filozófiai irányzatra, hanem egy tapasztalaton alapuló módszerre, amely jól illeszkedik a logoterápia és egzisztenciaanalízis gyakorlatorientált szemléletéhez. A fenomenológia a megismerés egy lehetséges útja, amely – Edmund Husserl felfogásával összhangban – objektív megismerés. A Husserl által érvényesített lényegmegismerés Frankl szerint objektív, de ígérete ellenére nem abszolút világmegismerés, hiszen „abszolút csak az egzisztenciális megismerés lehet” (Frankl 1996, 86.).

Az egzisztenciális megközelítésnek megfelelően Frankl szerint az ember „prereflexív ontológiai ön- és értelemmegértése” méltó a fenomenológiai vizsgálódásra,

amely „bepillantást nyújt számunkra abba, hogy miként talál életének értelmet *az utca egyszerű embere*” (Frankl 2002, 94.). A fenomenológiai elemzés kimutatja, hogy az ember számára az értelem objektív adottság, amely mindenkor konkrét személyhez és szituációhoz kötődik. Egy adott szituációban egy konkrét személy egy vagy több értelemre irányul, vagyis ennek megfelelően az adott helyzetet alakítani képes. Az értelemet Frankl fenomenológiai elemzése felszólító jellegű elvárásként, kihívásként és helyzethez kötött lehetőséggént írja le, amelynek tapasztalata az alak észleléséhez vagy az aha-élményhez hasonlítható (Frankl 2002, 93.).

„Az értelem-felismerés szerintem abban különbözik az alakfelismeréstől, hogy nem egyszerűen egy valamilyen 'alap' előtt szemünkbe ötlő 'alakot' ismerünk fel, hanem egy lehetőséget fedezünk fel a valóság mint háttér előtt. Azt a lehetőséget, hogy e valóságot megváltoztassuk.” (Frankl 1997, 262.)

A valóság háttére előtt eltűnő értelemre a személy nem egyszerűen csak rátalál, hanem a helyzet függvényében viszonyul hozzá. Ennek a viszonyulásnak a fenomenológiai elemzése három lehetséges módozatot különíti el. Az egyik leggyakoribb az alkotói értelem, amikor az adott helyzethez a személy cselekvően viszonyul és alkot valamit. A másik szintén gyakori viszonyulás a szituációban felszólító jellegű értelemmel szemben, annak élményszerű átélése (például egy zenedarab meghallgatása). Az említettekét kívül, hangsúlyozza minduntalan Frankl, az embernek van még egy harmadik értelemmegvalósítási lehetősége, amelyet elsősorban a szenvedés, a bűn és az elmúlás (halál) tapasztalata során érvényesít. Ez pedig nem más, mint a megváltozhatatlan tényekkel szembeni beállítódás aktív alakítása, amelyet Frankl beállítódási értelemnek nevez.

„... a szenvedés teljesítménnyé, a bűn átváltozássá, az emberi lét múlandósága pedig a felelős tevékenység ösztönzőjévé alakítható át” (Frankl 2002, 95.).

Ehhez szervesen hozzátartozik az embernek az az eredendő lehetősége, hogy az értelemhez egzisztenciálisan viszonyul. Ezért az értelemkérdéshez való egzisztenciális viszonyulás lehetőségeinek elemzése és ennek a viszonyulásnak a kialakítása és befolyásolása a logoterápia alapvető célkitűzésének tekinthető. Az értelemkérdés kapcsán Frankl egy kopernikuszi fordulat lehetőségére hívja fel a figyelmet, amely az elvont tudományos, filozófiai és vallási kérdésfelvetések és válaszok helyett, az élet által a konkrét kérdések egzisztenciális megközelítését hivatott elősegíteni:

„Ha újra átgondoljuk a világ megélésének eredeti struktúráját, akkor az élet értelmére vonatkozó kérdésnek egy kopernikuszi fordulatot kell adnunk: maga az élet tesz fel kérdést az embernek. Nem neki kell kérdeznie, ő kapott az élettől kérdést, felelnie kell az életnek, s felelőssé kell alakítania az életet. Az ember adta feleletek viszont csak az élet-adta konkrét kérdésekre adott konkrét válaszok lehetnek. (...) az ember maga 'hajta végre' egzisztenciája kérdéseinek megválaszolását.” (Frankl 1997, 82.).

A kopernikuszi fordulat lényege, hogy a konkrét személy a Frankl által szorgalmazott fenomenológiai-egzisztenciális beállítódásban nem a situációtól elvonatkoztatott absztrakt kérdések felvetésére és megválaszolására, hanem a „pillanat követelményére” koncentrál, arra a konkrét értelemre, ami az adott situációban felismerhető és megvalósítható. Ezért Frankl nyomán érdemes az értelemkérdés két dimenzióját elkülöníteni. Az egyik az elvont a lét általános értelmét firtató, a másik pedig egy személy konkrét situációjára vonatkozó értelemkérdés. Az egyik ontológiai a másik pedig egzisztenciális érdekltségű kérdésfelvetés (Längle 2005, 419). Frankl szerint mindkettőnek megvan a jogossága, de a terápiás munka valamint a személyiségfejlesztés szempontjából, amelyek az egyén boldogságát, az értelmes élet lehetőségeit vizsgálják, egyértelmű, hogy az egzisztenciális beállítódás részesítendő előnybe. Az értelemkérdés ontológiai és egzisztenciális megközelítései eltérő viszonyulást feltételeznek. Az ontológiai a lét értelmének kérdését a filozófiai vagy vallási hagyományra hagyatkozva válaszolja meg, vagy egy önálló világnézet kidolgozására vállalkozik. Az egzisztenciális kérdésfelvetés viszont a választ magában a cselekvésben egy konkrét lehetőség megvalósításában vagy elmulasztásában találja meg (Vö.: Längle 2005, 419-420). Ebből következik, hogy az élet ontológiai értelmében (mi a világ vagy általában az élet értelme?) való kételkedés nem azonos az élet egzisztenciális értelmének (mi ennek a helyzetnek az értelme?; mit tegyek most?; mi lenne most a legértelmesebb?) kétségbevonásával. Fontos megjegyezni, hogy Frankl nem kizárólag az értelemkeresést és értelemtalálást, hanem annak kétségbevonását is sajátosan emberi megnyilvánulásnak tartja.

Értelmezőpontú egzisztenciaanalízis

Az értelemtalálás és értelemmegvalósítás módozatainak a tudatosítása és ezeknek a gyakorlati terápiás folyamatba történő bevonása egy sajátos módszer segítségével valósul meg, amely szembesíti az egyént egzisztenciájának értelmével. Ezt a módszert az alábbiakban *értelmezőpontú egzisztenciaanalízisnek* hívom, amelyben az értelemlehetőségek felismerésére, a velük szemben kialakított korábbi viszonyulás elemzésére és jövőben kialakítandó beállítódások számbavételére kerül sor. Frankl zavarba ejtően normatívan fogalmazza meg az egzisztenciaanalízis célkitűzését:

„Az egzisztenciaanalízisben tehát általában annak elérése fontos, hogy az ember minden egyes feladata megoldásának átélje a felelősségét; minél inkább felfogja élete feladat-jellegét, annál értelmesebbnek tűnik számára az élet. Míg a felelősségét nem tudatosító ember az életet merő adottságnak veszi, addig az egzisztenciaanalízis az tanítja, hogy az életet feladatként kell látni.” (Frankl 1997, 81.).

Ettől a konkrét személyre összpontosító „speciális” egzisztenciaanalízistől, amely a „szókratészi párbeszéd” segítségével világít rá, hogy az értelem nem más, mint a konkrét situációban adódó feladat, Frankl elkülöníti az úgynevezett általános

egzisztenciaanalízist, amely az általában vett emberi egzisztencia jellemzőit, Heidegger nyelvén fogalmazva, „egzisztenciáléit” írja le, mint a szellemiség, szabadság és felelősség. (Frankl 2010a) Fontos azonban hangsúlyozni, hogy Frankl egzisztenciaanalízisének fenomenológiai talaja mindvégig az értelemtalálás és értelemmegvalósítás tapasztalata. Az egzisztencia alapvető dimenzió (szellemiség – szabadság – felelősség) értelmezhetetlenek az értelem fogalma nélkül. Ráadásul az értelem mindig értékvonatkozást foglal magában, mint az értelemmegvalósítás általános és a hagyomány által rögzített lehetősége. Ennek köszönhetően érthető, hogy Frankl miért tiltakozott mindig az ellen, ha munkásságát „egzisztencialistának” vagy humanisztikusnak bélyegezték, vagy amikor egyik tanítványa Alfried Längle az értelemkérdést az egzisztenciaanalízis egyik részaspektusaként fogta fel (Vö.: Längle 2011). Frankl számára az értelemkérdéstől elvonatkoztatott egzisztenciaanalízis szemfényvesztés, hiszen azt ígéri, hogy az egzisztenciát és kibontakozási lehetőségeit kizárólag a személy és a szituáció érték-független vonatkozásaiból tudja magyarázni. Ennek megfelelően Frankl a sarthe-i egzisztenciális pszichoanalízist a szemfényvesztő fakír tevékenységéhez hasonlítja:

„...a fakír azt akarja elhitetni a nézőkkel, hogy azon a kötélén, amelyet a levegőbe dob, egy fiú fel tud mászni. Sartre szerint az ember éppen így, a semmibe tervezi meg, mivé kell lennie (Sein-sollen) – anélkül, hogy bárhonnán valami támaszt kapna – és azt hiszi, hogy ezen a terven felkúszhat, felfelé fejlődhet” (Frankl 2002, 48-49.).

Tehát azokat az egzisztencialista vagy humanisztikus törekvéseket, amelyek a rosszul értelmezett tudományos követelmény-rendszernek megfelelően mellőzik az érték- és értelem-vonatkozásokat, és a szubjektum kibontakozási lehetőségeit kizárólag az egyéni szabadság és felelősség szintjén vázolják, Frankl határozatlan elutasítja, hiszen e felfogások szerint a személy képes lenne önmagát a hajánál fogva kihúzni az „ösztön-én mocsarából” (Frankl 2002, 49.).

Értelemkérdés és filozófiai praxis

A filozófiai praxis fogalmát a jelen tanulmányban is tágabban értelmezem, mint a filozófiai tanácsadás szakirodalmá (Vö. Sárkány 2008; 2009). A filozófiai praxis nem kizárólag egy filozófus magánpraxisát jelenti, ahol egy képzett szakember filozófiai szolgáltatásokat nyújt, hanem véleményem szerint ide tartozik minden olyan terület, amely a filozófiai szemléletet a mai társadalmi keretek között érvényesíteni szeretné. Ilyen területek például a nevelés-oktatás, felnőttképzés, humán segítségnyújtás (pszichoterápia, szociális munka, stb.) és a szervezetfejlesztés. Tehát a filozófiai tanácsadás megközelítése, nem kizárólag egy önálló magánpraxis keretén belül, hanem pedagógiai, szociálpedagógiai, orvosi vagy egyéb praxisok keretén belül is alkalmazható, amennyiben a szakember ennek

megfelelő ismeretekkel és képzéssel rendelkezik. Amikor ezzel kapcsolatban, a logoterápiai szemlélet illeszkedésére kérdezzük rá, érdemes megemlíteni, hogy a filozófiai tanácsadás még meglehetősen fiatal, kiforratlan és komoly módszertani ínséggel küszködő filozófiai irányzat. Éppen ezért elég furcsa, hogy a filozófiai praxis első képviselőjének számító Gerd B. Achenbach írásában élesen elkülöníti a filozófiai praxist a logoterápiától, azt állítván, hogy a logoterápia „pszichoterápiai köntösbe bújtatott álfilozófia” (Achenbach 1987, 52.) és nem reflektál az ezt a logikát átfordító állításra, amely a filozófiai tanácsadást filozófiai köntösbe bújtatott álpszichoterápiának bélyegezné (Sárkány 2008, 176.). Aki viszont egy kicsit is járatos az egzisztencialistának vagy humanisztikusnak keresztelt pszichoterápiás irányzatokban, az könnyen belátja, hogy a logoterápia és egzisztenciaanalízis, oly erősen kötődik a fenomenológiához és az egzisztenciaközpontú bölcsesetekhez, hogy azok konkrét alkalmazásának tekinthető. Az értelemkérdéssel kapcsolatos eredményeinek bemutatása során már kiderült, hogy Frankl egy jól körülhatárolható életfilozófiai álláspontot vázol, amely az értelemkérdés felvetése, módozatainak a leírása, valamint az értelemközpontú egzisztenciaanalízis logikai és antropológiai-etika jellege miatt, igen jól illeszthető a filozófiai tanácsadás törekvéseihez. Pontokba szedve vázolom ezeknek a szempontoknak a jelentőségét.

1. Az értelem mint téma

A logoterápia és egzisztenciaanalízis filozófiai kötődése már az élet értelmére vonatkozó kérdés kidolgozásában is tetten érhető. A kérdés eleve távolságot tart a szaktudományos megközelítésektől, hiszen nem kizárólag empirikus összefüggésre kérdez rá. Az értelemkérdést Frankl sajátosan emberinek, vagyis antropológiai jellemzőnek tartja (Frankl 1997, 51). Ebből következik, hogy az értelemkérdés felvetése önmagában nem patológikus (Uo. 53.). Mint értelemközpontú lélekgógyászat a logoterápia és egzisztenciaanalízis „olyan lelkileg szenvedő emberekkel foglalkozik, akik klinikai értelemben valójában nem tekinthetők betegeknek” (Uo.). Frankl meglehetősen komoly filozófiai elköteleződésről tesz tanúbizonyságot, amikor a logoterápiát a pszichoanalízissel szemben „szellemi megközelítésű” pszichoterápiai irányzatnak határozza meg:

„A pszichoterápia pszichoanalízisként azt akarja tudatosá tenni, ami a lélekben van, ezzel szemben a logoterápia azt, ami szellemi” (Frankl 1997, 51.).

Az értelem és szellem fogalmi mellett, pedig a szabadság és felelősség filozófiai kategóriái is előtérbe kerülnek. Ezért szerintem részben a logoterápia és egzisztenciaanalízis a filozófiai tanácsadás előfutárának tekinthető, ami a pszichoanalízis metapszichológiai kritikájából kiindulva, egyfajta filozófiai indíttatású terápiás felfogást vázol. Természetesen Frankl saját megközelítését a pszichoanalízis (Freud) és az individuálpaszichológia (Adler) szükség szerű kiegészítését fogja fel mint a psi-

choterápiában felmerülő életfilozófiai kérdések megválaszolásában érdekelt irányzatot. A fent vázolt sajátosságok miatt tehát Frankl munkássága kifejezetten jól rokonítható a filozófiai tanácsadás törekvéseivel. A bölceletileg és etikailag reflektált életvezetés kialakítása szempontjából ugyanis nagy segítséget nyújthat Frankl életbölcelete, amely a tanácsadási folyamatba közvetlenül vagy közvetve is bevonható. A jelenlegi filozófiai tanácsadás koncepcióktól Frankl normatív megközelítése idegen, de nem szabad megfeledkezni arról, hogy egy konkrét antropológiai-etikai teljesítményről van szó, amely a normativitást magától értetődően magában hordozza.

2. Az ontológiai és egzisztenciális értelem megkülönböztetése

A filozófiai tanácsadás kifejezetten magáénak érzi az értelemkérdést, hiszen a bölceleti irodalomban sokat tárgyalt témáról van szó. Mindazonáltal a filozófiai hagyomány jelentős része elsősorban az átfogó úgynevezett ontológiai értelemkérdést részesíti előnybe. Ezért a Karl Jaspers egzisztenciafilozófiájának nyomdokain haladó és annak belátásait továbbfejlesztő Frankl megközelítése fontos szolgálatot tehet a filozófia tanácsadás konkrét gyakorlatában, mert ennek alapján különbséget lehet tenni a világban a helyét vagy egy meghatározott helyzet értelmét kereső kliens, és egy jelenség vagy éppenséggel a világ átfogó értelmére rákérdező kliens között. Mivel a filozófiai tanácsadás elsősorban a bölceleti hagyomány közvetítésének alternatív módja, ezért különösképpen számot kell vetnie az ontológiai és egzisztenciális kérdésfelvetés szoros összefüggésével. A két nézőpont ugyanis eltérő módszertant igényel. Az ontológiai kérdésfelvetés az e témában megszületett gondolatok, írásművek vagy éppen egy adott szerző munkájának elemzését vonhatja maga után. Az értelemkérdés személyre és szituációra vonatkozó felvetése pedig egy Frankl munkássága alapján megfogalmazható és alkalmazható érték- és értelemközpontú egzisztenciaanalízist. A személyes értelemkérdéssel szembesülő filozófiai tanácsadás az *életben* adódó értelemlehetőségek felismerésében, megvalósításuk különböző alternatíváinak vázolásában és az ezeknek megfelelő egzisztenciális beállítódás kialakításában nyújthat segítséget. Fontos hangsúlyozni, hogy ideális esetben a filozófiai tanácsadásnak mindkét utat be kell járnia, mert egy olyan gyakorlati bölceleti megközelítésről van szó, amely a filozófiához nem az újkor óta elterjedt tudományos és világnézeti szempontok alapján közelít, hanem – az antik felfogáshoz hűen – a bölceletben életformát, vagyis az életet formáló tevékenységet lát (Lásd Hadot 2010). Ezért a filozófiai tanácsadás a bölceleti önformálás és személyiségfejlesztés gyakorlati lehetőségeit keresi.

3. Az értelemmegvalósítás útjai

Az egzisztenciára irányuló analízis azt vizsgálja, hogy a fenomenológiailag leírt három értelemmegvalósítás közül melyikre nyílik lehetőség. Ebből a szempontból a pedagógiai vagy szociális munkában előforduló életfilozófiai problémák esetén is

komoly útmutatásul szolgálhat az alkotói, az élmény és a beállítódási érték megvalósításához kötődő frankli értelemfelfogás. A logoterápia szerint ugyanis az első két érték kategória megvalósítása „prioritással” a harmadik viszont „szuperioritással” rendelkezik. Ez azt jelenti, hogy az értelemközpontú egzisztenciaanalízis során a dialógusban lévőknek arra kell törekedniük, hogy az érintett fél lehetőleg alkotóérték vagy élményérték (például egy munka elkészítése vagy egy nyugodt táj szemlélése) megvalósításába vonódjon be. Ezek azok a tevékenységek, amelyeknek gyakorlása során átélhetjük szabadságunkat, egyéni felelősségünket és az adott helyzet magától adódó értelmét. A beállítódási értékhez kapcsolódó értelem megvalósítást Frankl elsősorban a megváltoztathatatlan helyzetekkel (például baleset) szembeni állásfoglalás lehetőségének tartja. A beállítódási értelem a Karl Jaspers (1883-1969) által leírt határszituációk átéléséhez köthető, akinek a gondolatait Frankl nagy becsben tartotta:

„Az olyan szituációkat nevezem határszituációknak, mint amilyen az, hogy mindig szituációban vagyok, hogy nem élhetem az életem szenvedés és harc nélkül, hogy elkerülhetetlenül bűnt veszek magamra, hogy meg kell halnom” (Jaspers 2008, 111.).

Rövidre zárva elmondható, hogy a logoterápia a filozófiai tanácsadás konkrét egzisztenciafilozófiai formájának tekinthető, amely értelemközpontú megközelítése során a filozófiai életvezetés mindkét módozatában egyaránt érvényesíthető, a „meditatív gondolkodásban” (önvizsgálat, transzcendáló elmélkedés) és a „kommunikációban” (Jaspers 2008, 99-105.).

4. A szókratészi párbeszéd mint módszer

A specifikus logoterápiai módszerek mellett, mint a paradox intenció, dereflexió és beállítódás moduláció, Frankl hangsúlyozza a szókratészi párbeszéd jelentőségét. Ez a párbeszéd azonban az értelemközpontú egzisztenciaanalízisben többet jelent, mint arra való egyszerű hivatkozás, hogy a pszichoterápia a nyelv közegében zajlik. A szókratészi párbeszéd ugyanis nem kizárólag a dialógus formai követelménye miatt érdekes, hanem annak tartalmi vonatkozásai is szerepet játszanak a logoterápiában. Frankl a „mi az ember?”; „mi az élet értelme?”; „mi a szabadság és a felelősség?”; stb. kérdéseinek a megválaszolása során, határozottan szembeáll a pszichologizmus, a naturalizmus és a nihilizmus érvrendszerével és a bölceleti reflexiót a szellemi igényű pszichoterápia alapvető követelményének tekinti. Frankl számos estbe mutatásában tetten érhető a szellemi-filozófiai érvelés alkalmazása. A filozófiai érvelés Frankl gondolatmenetében legtöbbször tapasztalati talajról indul és értékközpontú (fenomenológiai aspektus), a helyzet elemzése során a párbeszéd közegében marad (analitikai és dialógiai aspektus) és a jövődöbéli cselekvési alternatívák vázolására és kivitelezésére vonatkozik (spekulatív és pragmatikus aspektus). Mindennek köszönhetően Frankl értelemközpontú egzisztenciaanalízisének

belátásai jól használhatók az önálló vagy más humán foglalkozásokhoz kötött filozófiai tanácsadásban, az életbölcseleti kérdésselvetések tisztázását és az etikai személyiségképzést előnybe részesítő szókratészi párbeszédben (Sárkány 2012).

IRODALOM

- ACHENBACH, GERD B. (1987). *Philosophische Praxis*. Köln: Dinter.
- FRANKL, VIKTOR E. (1996). *Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie*. Bern – Göttingen – Toronto – Seattle: Hans Huber
- FRANKL, VIKTOR E. (1997). *Orvosi lélegkondozás. A logoterápia és egzisztenciaanalízis alapjai*. Budapest: Ur.
- FRANKL, VIKTOR E. (2002). *A tudattalan Isten. Pszichoterápia és vallás*. Budapest: EuroAdvice.
- FRANKL, VIKTOR E. (2005). *Frühe Schriften (1923-1942)*. Wien – München – Bern: Maudrich.
- FRANKL, VIKTOR E. (2006). *Psychologie des Konzentrationslagers. Synchronisation in Birkenwald und ausgewählte Texte (Gesammelte Werke Bd. 2)*. Wien – Köln – Weimar: Böhlau.
- FRANKL, VIKTOR E. (2010). *...mégis mondj igent az életre! Egy pszichológus megéli a koncentrációs tábor*. Budapest: Jel Könyvkiadó.
- FRANKL, VIKTOR E. (2010a). *Az egzisztenciaanalízis és logoterápia alapjai (1959)*. In: Sárkány P./Zsok O (szerk.): *A logoterápia alapjai. Kétnyelvű szöveggyűjtemény*. Budapest: Jel Könyvkiadó.
- HADOT, PIERRE (2010). *A lélek iskolája. Lelkigyakorlatok és ókori filozófia*. Budapest: Kairosz.
- JASPERS, KARL (2008). *Mi az ember? Filozófiai gondolkodás mindenkinek*. Budapest: Katalizátor.
- LÄNGLE, ALFRIED (2005). *Das Sinnkonzept V. Frankls – ein Beitrag für die gesamte Psychotherapie*. In: Petzold, H. G./Orth, I. (Hgg.): *Sinn, Sinnerfahrung, Lebenssinn in Psychologie und Psychotherapie*. Band II. Bielefeld – Locarno: Edition Sirius.
- LÄNGLE, ALFRIED (2011). „Az étellel egyetértve élni” – Az egzisztenciaanalízis emberképe, motiváció-felfogása és kezelési módja. *Pszichoterápia XX. évfolyam* 5. szám, 332-342.
- SÁRKÁNY PÉTER (2008). *Filozófiai lélegkondozás. Fenomenológia – egzisztencialitikus logoterápia és filozófiai praxis*. Budapest: Jel Könyvkiadó
- SÁRKÁNY PÉTER (2009). *Bevezetés a filozófiai lélegkondozásba. Kortárs megközelítések alapján. Többlet, 2009/1, 83-109.*
- SÁRKÁNY PÉTER (2012). *A szókratészi párbeszéd mint az etikai személyiségképzés modellje. Vigilia, 2012/7, 489-494.*

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* mozzanatok mobilizálja, és ezért nagyon jelentős szerepet játszik az észlelt tárgyak felismerésében is.

A Jung és Husserl közötti kapcsolatok kutatása közben azonnal három szembeötlő koncepcionális különbséggel találkozunk: (1) *A fenomenológia elutasítja a pszichoanalízis tudattalan koncepcióit*. A *Válság* könyvhöz írt mellékletben Eugen Fink mitikus teóriának bélyegzi 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 tézisről* 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 vére 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 fémjelezhető. 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 jellel 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 sűrűtéseként 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* természetűek 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. Zárójeljezzük az álomelméleteket, nem foglalkozunk azzal, hogy az álomvilág vajon pusztán vágyteljesítés 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 figyelemről távol eső, még kiforrott alakzatnak sem tekinthető komponenseit szerette volna megpillantani. A tudattól távol eső érzéki anyag (öshül) nem tagolatlan káosz, hanem a kedélyállapotok, érzéki benyomások, és testi kinezetikus 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 tévutat 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.

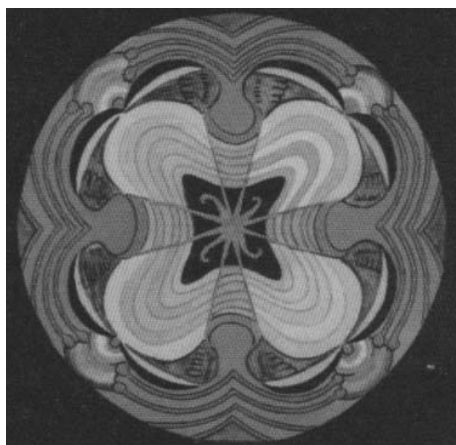
⁴² Jung 1960c, 82.

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 megszólaltatását 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 megszólaltatják az archetípusok anonimitását: az aktív imagináció víziója, az álom perszonifikációi, 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 lehetővé teszi az elővételezett sémák alapján azonosítást a megjelenő fenomén. „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.

ARCHÍVUM

Útban Szondi felé
Muzsnai László A lélek rejtelmes világa című könyvéről*Hárs György Péter*

Lehet, hogy távoli indításnak tűnik, de úgy érzem, be kell számolnom arról, a körülményről, ahogyan kapcsolatba kerültem Muzsnai Lászlóval.¹ Éppen az MTA Pszichológiai Intézetében ültem nagyobb lányaimmal egy szombati napon, és egy barátomhoz készültünk elmenni egy könyvért. Megszólalt a telefon, és Majsai Tamás volt a vonal túlsó végén. Megkérdezte, volna-e kedvem részt venni a „Szondi két apródja” című konferencián, és én igent mondtam. Utána nevetve magyaráztam el lányaimnak, hogy igen, mégiscsak létezik a jungi szinkronicitás, és ez éppen az. Barátom ugyanis a Szondi utcában lakik, a könyv pedig, amit kölcsönkérni indultam, Szondi Lipót *Ember és sors* című könyve (Szondi, 1996c) volt.

Ember és sors – és Szondi két apródja. Mindezeideig nem tudtam arról, hogy Muzsnai László is Szondi két apródja egyikének nevezte magát. „Is” – mondom, mert úgy tűnik, Szondinak számtalan „két apródja” volt. Mindenesetre tudjuk, hogy például Gádorné Donáth Blanka² is azok egyikének tartotta és nevezte magát. Azt biztosra vehetjük, hogy Muzsnai *A lélek rejtelmes világa* című, 1929-ben megjelent könyve írásakor még nem volt Szondinak egy apródja sem. De már úton volt Szondi felé. Részben ezt az állításmat szeretném itt igazolni.

Muzsnai szóban forgó könyve legalább három szempontból tárgyalható és volna tárgyalandó: a filozófia, a lélektan és a teológia szempontjából. Az utóbbiban nem lévén illetékes, kénytelen vagyok a könyvről fél- vagy kétharmadoldalasán szólni. Talán kezdjük azzal a kontextussal, amelybe művét előszavában a szerző is belehelyezi. Köszönetet mond itt „kolozsvári professzorainak”, Ravasz Lászlónak³, Makkai

¹ Muzsnai László (1897–1983): református lekipásztor, vallápszichológus és filozófus.

² Gádorné Donáth Blanka (1921–): gyermekpszichológus. A „Szondi-apródok” ügyét – amit a szájhagyomány terjesztett és terjeszt – nem sikerült földerítenem és dokumentálnom; higgyünk benne.

³ Ravasz László (1882–1975): dunamelléki református püspök, Bibó István apósa. Fiatalabb korában több cikkben is kikelt a zsidó faj kártékony volta ellen és emiatt Ady Endre így írt róla: „a kálvinista irodalmi lapjában a legszilajabb antiszemitizmust űzi egy Ravasz László nevű, s jobb sorsra érdemes volt ember”. Ravasz püspök a felsőház tagjaként mind az első, mind a második zsidótörvényt megszavazta.

Sándornak⁴ és Bartók Györgynek⁵, továbbá számos külföldi tanárnak. Minthogy könyve „uralkodó gondolatának” Muzsnai a „tudatalatti” lelki valóságot” nevezi meg, ezért én is ebből a szempontból vizsgálom az illusztris névsort. Magyar mesterei, Ravasz, Makkai és Bartók mindhárman Böhm Károly⁶ filozófiai iskolájából kerültek ki, innen a Kanttal való bensőséges ismeretség, és – elsősorban Málnási Bartók és Makkai révén – a pszichológiai problémákkal kapcsolatos érzékenység is. Ez azonban a tudattalan pszichológiájának, a pszichoanalízisnek mégiscsak másodkézből való ismerete. A külföldiek közül az egyetlen Édouard Claparède-en⁷ kívül aligha volt másnak is köze a pszichoanalízishez. A könyvhöz tartozó irodalomjegyzékben Freudtól egyetlen tétel olvasható, egy, az álomról szóló 1911-es tanulmány⁸. Ezért kontextusként és egyben gondolataink előföltévéseként el kell fogadnunk, amit maga a szerző állít: „Ez az uralkodó gondolat a ’tudatalatti ’ lelki valóság, amelynek teljes kifejtéséhez nagyobb pszichoanalitikus részletkutatásra volna szükség, amivel azonban a szerző még nem rendelkezik.” (Muzsnai, 1929/2009, 5.)

Muzsnai célkitűzése, a vallásos élmény tudományos vizsgálata, mindamellettt üttörő vállalkozásnak tűnik mind hazai, mind nemzetközi viszonylatban. Részben a téma önálló fölvetése miatt, részben a megközelítésmód jellegének köszönhetően. Először is be kell látnunk, hogy témaválasztásban Muzsnai a pszichoanalízis – emiatt Freud – legjobb hagyományait követi. Arra gondolok itt, hogy olyan tárgyat választ tudományos kutatása tárgyául, amelytől az úgynevezett tudomány addig és általában idegenkedett – ugyanazon merészséggel, ahogyan Freud sorban tette tudományos témává az álom, a viccek és az elvétések tudományosan komolytalanak tartott és megvetett világát. Magát a vallásos élményt Freud viszonylag későn emelte be vizsgálódási körébe, csaknem Muzsnaival egyidőben, az 1920-as évek végén, az *Egy illúzió jövője* (Freud, 1991a) és a *Rossz közérzet a kultúrában* (Freud, 1982/1993) című írásaiban. A Freudhoz végig hűséges, és az analitikusok között kivételnek számító Oskar Robert Pfister⁹ svájci lelkipásztor is Muzsnaival majdnem

⁴ Makkai Sándor (1890–1951): erdélyi magyar író, református püspök.

⁵ Málnási Bartók György (1882–1970): filozófus, egyetemi tanár, az MTA levelező tagja (1927), rendes tag (1945).

⁶ Böhm Károly (1846–1911): filozófus, egyetemi tanár, az MTA tagja (levelező tag 1896; rendes tag 1908). Iskolateremtő filozófus.

⁷ Édouard Claparède (1873–1940): svájci neurológus és gyermekpszichológus. A pszichoanalitikus tanulmányokat is rendszeresen közlő *Archives de Psychologie* alapítója (1901), Freud francia nyelvű népszerűsítője, az Insitut Jean-Jacques Rousseau megalapítója (1912), ahol számos analitikus is dolgozott. 1919-ben létrehozta a Cercle Psychanalytique de Genève-t (genfi pszichoanalitikus kör), amelynek elnöke, azonban nem tagja a Société Suisse de Psychanalyse-nek (svájci pszichoanalitikus egyesület). Freud ugyan dilettánsként emlegette, de Claparède 1915 és 1918 között volt analízisben Oskar Pfisternél.

⁸ Sigmund Freud: *Über den Traum*. J. F. Bergmann, Wiesbaden, 1911.

⁹ Oskar Robert Pfister (1873–1956): svájci lelkipásztor, tanár és pszichoanalitikus.

egyszerre, 1927-ben jelentette meg *Analitikus lélekkutatás* című könyvét (Pfister, 1927). Muzsnai hozzáállása azonban több szempontból is eredeti – s ez részben filozófiai iskolázottságának, vallásos meggyőződésének és – meglepő módon – hiányos pszichoanalitikus ismereteinek tudható be.

A filozófiai iskolázottságot ebben az esetben a kiindulópontul választott kanti elmélet és rendszer alapos és kritikai ismerete jelenti. Noha korának pszichológusai számára – ellentétben a maiakkal – szinte természetes közeg volt a filozófia története, mégsem sokan vállalkoztak már akkoriban sem arra, hogy a pszichoanalitikus elméletet, a metapszichológiát megpróbálják beilleszteni ebbe a történetbe. Maga Freud több helyütt is megpróbálkozik azzal, hogy utaljon a pszichoanalízis és a kanti ismeretelmélet lehetséges összefüggéseire, viszonyára, így például a *Túl az örömelven* című, 1920-as művében (Freud, 1991b). Azért ezt az írását emelem ki, mert erre Muzsnai könyve kapcsán még vissza kell térnünk egy másik aspektusból is. Freud itt ezt írja: „E helyen futólag érinteni próbálok egy tárgyat, mely a legalaposabb feldolgozást érdemelne meg. Kant tétele, hogy az idő és tér szükségszerű formái gondolkodásunknak, ma bizonyos pszichoanalitikus tapasztalatok nyomán tárgyalás alá vehető. Megtudtuk, hogy a tudattalan lelki történések önmagukban véve 'idő nélküliek'. Ez mindenekelőtt azt jelenti, hogy nincsenek időbe besorozva, hogy az idő nem változtat rajtuk semmit, hogy az időfogalom rájuk nem alkalmazható. Negatív jellegek ezek, melyeket csak a tudatos lelki történésekkel való összehasonlítás tehet érthetővé. Ellenben úgy látszik, hogy a mi elvont időképzetünk teljesen az észrevevő tudatrendszer (W – Bw) munkavégzési módjából származik, és e rendszer észrevevésének felel meg. *Lehetséges, hogy az inger elleni védelemnek valamely más módja érvényesül.* Tudom, hogy ez állításaim nagyon homályosan hangzanak, de kénytelen vagyok beérni ilyen célzásokkal.” (Freud, 1991b, 48. – az én kiemelésem) Az idézett szövegrészben szerepel egy mondat, amit érdemes lesz majd összevetnünk Muzsnai élmény-fogalmával: „Lehetséges, hogy az inger elleni védelemnek valamely más módja érvényesül.”

Freud után azonban a pszichoanalízisben csak elvétve mutatkozott készletés arra, hogy Kanthoz viszonyítva is határozza meg önmagát, egészen Wilfred Ruprecht Bionig¹⁰. Bion a pszichoanalitikus elméletet és gyakorlatot elsősorban Kant filozófiája – és Frege matematikai szemantikája – alapján gondolja újra. Végül – a megfogalmazhatatlan igazsághoz való hozzáférés érdekében – meglepő következtetésekre jut. Arra a következtetésre jut, hogy az analitikusnak vágyak, emlékek és értelmezés nélkül kell dolgoznia. Így ír: „Meglepő lehet, hogy miféle elmeállapot köszönt be, ha nincsenek vágyak és emlékek. Az a terminus, amely nagyjából kifejezné, amit ki kívánok fejezni, a 'hit' – hit abban, hogy van egy végső valóság és igazság –, az ismeretlen, megismerhetetlen, 'formátlan végtelen'.” (Bion, 1970, 31.) Ez a program

¹⁰ Wilfred Ruprecht Bion (1897–1979): angol pszichoanalitikus, elsősorban a csoportdinamika úttörőjeként tartják számon.

természetesen, akárcsak Muzsnainál, a tudomány jellegének újragondolását is föltételezi. „Amire szükség van, az nem valamiféle alap a pszichoanalízis és elméleti számára, hanem egy olyan tudomány, ami nem korlátozódik eredetében a tudásra és az érzéki háttérre. A meg-egy-ezés, és nem az identifikáció matematikájával kell bírnia.” (Bion, 1970, 89. A meg-egy-ezés az eredetiben „at-one-ment”). A probléma természetesen a Descartes-Kant által meghatározott tudományosság, amely Muzsnai szerint „nem adott sem új pszichológiát, sem új metafizikát, sem új teológiát. Még kevésbé kapcsolhatta össze azokat azáltal, hogy áthidalja azok ellentéteit és megszünteti azok egyoldalúságait.” (Muzsnai, 1929/2009, 10.) Amit Muzsnai hiányol Kantból, az éppen az, hogy „a Kant által elmélyített, de megszüktett ismeretelmélet [...] csak a fizikai érzékszervek által felfogott és az értelem kategóriái által megértett valóság ismeretét jelentette”. (Muzsnai, 1929/2009, 10.) Következetesképpen a filozófia „mai formájában nem 'az egyetemes tudomány'. Nem tudja összefogni az összes tudományok anyagát egységes, egyetemes rendszerbe.” (Muzsnai, 1929/2009, 11.) Muzsnai még nem láthatta, hogy az összes tudományokat összefogó rendszeres filozófia utópia. Az igény azonban, amivel föllép jogos és korszerű. Csak éppen a filozófia és a tudomány fogalmát kell megváltoztatni hozzá, ahogyan azt később Bion meg is próbálta tenni. Eigen így összegzi a bioni megoldást: „A pszichoanalitikus attitűdöt a hit tudományos használatának nevezhetnénk és vice versa. [...] A hit a pszichoanalitikus adatok beáramlási közege. Alámossa és meghaladja kontrolálló erejű szükségleteinket, és lehetővé teszi, hogy az érzelmi valóság hatását oly módon tapasztaljuk meg, ami megengedi a későbbiekben a természetes fejlődést.” (Eigen, 1985, 327. és 326.) Számunkra itt az a legfontosabb, hogy Bion annak a bizonyos másik, érzelmi valóságnak a megismeréséhez, amit Muzsnai is a fizikai valósághoz hasonlóan megismerhetőnek tekint, a tudatos megismeréssel szemben valami egészen mást rendel hozzá: a hitet. Igaz, Bion itt csupán a pszichoanalitikus megismerésről beszél, de hát mi más lehetne a lélek valóságának megismerési eszköze. „Bion számára a hit a pszichoanalitikus attitűdnek a lényegi minőségévé válik, egyszerre módszer és megmentő mozzanat.” (Eigen, 1985, 326. – kiemelés az eredetiben) Ezek ismét Eigen szavai – de talán nem túl nagy merészség kijelenteni, hogy Muzsnai a lelki valóságra és annak megismerésére vonatkozó fölvetéseivel messze megelőzte korát. Kanton iskolázott elméjével akár ő is leírhatta volna, amit Bion: A „hit aktusának” a „gondolkodáshoz való viszonya analóg az a priori tudásnak a tudáshoz való viszonyával.” A hit: „tudományos elmeállapot”, de „az emlékezet és a vágy minden mozzanatától mentesnek kell lennie”. (Bion, 1963., 35 és 32.)

Könyve Bevezetésében Muzsnai a következőképpen jelöli ki saját feladatát: „a 'tudatalatti valóság' fogalma forradalmaként változtatta meg a régi (kanti) ismeretelméletet, az elme fejlődésének ősi elméleteit és a vallásról, erkölcsről, való hagyományos nézeteket. Eszerint oszlik tanulmányunk is három főrésze. Az első részben vizsgáljuk a 'tudatalatti' valóság problémáját az ismeretelmélet új beállításában; a másodikban a 'tudatalatti' és a mentális evolúció a kutatás tárgya; végül a harmadikban fejtegetjük a 'tudatalatti'-t a valláspszichológia új eredményeinek

megvilágításában.” (Muzsnai, 1929/2009, 8.) Ennek a programnak eddig a kanti ismeretelmélettel összefüggő részét említettük meg. Egy következő kérdés lehet az, hogy mennyiben más az, amit Muzsnai vallásos élménynek nevez, mint amit hagyományosan a pszichoanalízis ért ezen. Azért is lényeges pont ez, mert Muzsnai a vallástudományt „vallásos élménytanként” azonosítja (Muzsnai, 1929/2009, 33.), s ketős harcot folytat: egyrészt ekként kívánja legitimálni a vallástudományt a tudományok rendszerében – másrészt vissza kívánja helyezni jogaiba a lelkit a vallássságban belül. Okként „a keresztyén egyházak tehetetlenségét [jelöli meg] a ’lelki élet’ terén. A keresztyén egyházak egy idő óta újra sok mindennel foglalkoznak. [...] Hogy mennyire hiányzik ezekből a ’lelki’, azt csak a ’lelkieket kereső’ tudja igazán megmondani.” (Muzsnai, 1929/2009, 36.) De nemcsak az egyház hibája, ha a vallásos élmény eltűnőben van, hanem ez egyfajta kortünet. „A vallásos elme is nagyon egyoldalúan fejlődött ki a modern emberben. Ennek pedig az az oka, hogy a vallásos élmény tudattalan mélységei bezáródtak a tudat számára, épen a tudat egyoldalú uralomra jutásával.” (Muzsnai, 1929/2009, 73.) Tehát – mint azt látni fogjuk – teljességgel a másik oldalról közelíti meg ezt a kérdést, mint ahonnan Freud tette.

A *Rossz közérzet a kultúrában* bevezető passzusaiban Freud – bár nem a vallásos élményről, hanem a vallásos érzésről szólván – Romain Rolland egy neki írott levélre hivatkozik, amit azután kapott, hogy megküldte neki az *Egy illúzió jövője* egy példányát:

„sajnálta, hogy nem méltattam a vallásosság voltaképpeni forrását. Ezt különös érzésnek tartja, amely őt sohasem hagyja el, úgy találta, hogy sokan mások is ugyanezt vallják, feltételezhetően emberek milliói. Ez az érzés, melyet ő az örökkévalóság sejtelmének nevezne, határtalan, korlát nélküli, mintegy ’óceáni’ érzés. *Ez az érzés tisztán szubjektív tény*, semmilyen hittétel, a személyes fennmaradás semmilyen biztosítéka nem kapcsolódik hozzá, azonban ez a forrása a vallásos energiának [...]. Csak ennek az óceáni érzésnek az alapján nevezheti magát vallásosnak akkor is, ha minden hitet és minden illúziót elutasít. [...] Én ezt az óceáni érzést sohasem fedeztem fel magamban. Nem kényelmes érzelmeket tudományosan feldolgozni. [...] Megismétlem azt a vallomásomat, hogy *nagyon terhes nekem ezzel az alig felfogható nagyságrenddel dolgoznom.*” (Freud, 1982, 329-330-337. – az én kiemelésem) Ebből a szövegrészből számunkra két mozzanat mindenképpen lényeges: az, hogy Freud „szubjektív tény” emleget, és az, hogy elhárítja magától – és a pszichoanalízistől – a témával való érdemi foglalkozást. Freud bevallotta kívülről beszél a vallásosságról, míg Muzsnai belül áll azon. Ugyanakkor az, ahogyan Muzsnai az élményt, és azon belül a vallásos élményt leírja, nagyban hasonlít ahhoz, ahogyan Freud beszélt a tudattalan tér-idő szerkezete kapcsán. „Lehetséges, hogy az inger elleni védelemnek valamely más módja érvényesül.” (Freud, 1991b, 48.) Akárcsak Freud, Muzsnai is a külső fenyegetettségéből indul ki. Muzsnai elfogadja James meghatározását: „Élmény jelenti valami idegennek a megtapasztalását, amely szorongat minket, akár spontán, akár saját tevékenységünk és gyakorlásunk következményeként.” (idézi Muzsnai, 1929/2009, 84-85.) Minthogy az élményt ő is

tényként kezeli, számára alapvető jelentőségű, hogy „Ha bizonyítani tudjuk azt, hogy a vallásos élmény ’valami idegennek a megtapasztalása, amely szorongat minket, akár spontán, akár saját tevékenységünk és gyakorlásunk következményeként’, akkor elismertük azt, hogy a vallásos élmény valamilyenfajta elmeállapot. Ez az elmeállapot pedig, mint minden abszolút elsődleges és elemi adottság, tudományosan is vitatható és magyarázható.” (Muzsnai, 1929/2009, 92.) A vallásos élmény egyik jellegzetessége, hogy a tudattalan mindkét oldalához, a „tudatalattihoz” és a „tudatfelettihez” is kötődik – Muzsnai szerint a megtérésben.

E két szféra Jamestől átvett megkülönböztetése, aminek a lényege az, hogy a tudattalanban nem csupán rossz, alsóbbrendű, bűnös, szégyellnivaló stb. tartalmak vannak, hanem pozitívak is, megint csak előre mutató gondolat. Freud is csak Az *ősvalami és az énben* jut el annak belátásához, hogy a tudattalannak igenis lehetnek „jó” tartalmak: „azt kell mondanom, hogy az énben nemcsak a legalacsonyabb, hanem a legmagasabb lelki dolgok is lehetnek tudattalanok.” (Freud, 1991c, 31.) Sőt: „Ami az egyes ember lelkiéletében a legalacsonyabb rendű dolgok közé tartozott, az a felettes-én képződése által az emberi léleknek értékelésünk értelmében legmagasabb rendű java lesz.” (Freud, 1991c, 45.) De nemcsak Freud – sőt nem első sorban Freud – fejében fordult meg ez a gondolat. A szakadárrok sorsára jutott Wilhelm Stekel szerint például nem csupán az Én (Felettes-Én) számára elfogadhatatlan tartalmak fojtódhatnak el, hanem azok is, amelyek az *Ősvalami* ösztönkésztetéseihez mondanak ellent. „Stekel ’katagóg’-tendenciáknak nevezte el azokat a törekvéseket, amelyek az álomban az ösztönökön felülkerekedve, erősebbek, mint primordiális erők, ’anagóg’- (erkölcsi) tendenciáknak nevezte el.” (Gartner, 1949, 50) Ily módon létezik egyfajta elfojtott erkölcsiség, amely azonban álmokban és tünetekben a felszínre törhet. Egyik magyar tanítványa, Gartner Pál a Freud *Álomfejtésének* (Freud, 1985) mottójával állítja szembe Stekel mottóját, hogy érzékeltesse a szakmai és egyben világszemléleti elkülönöződéseket. „Stekel ’Die Sprache des Traumes’ (Álomnyelv) című művében, amelyet még Freuddal való együttműködése idején írt, és amiről Freud a legnagyobb elismeréssel nyilatkozott, Seneca egy mondatát használja mottóul: ’Veniet tempus quo ista, quae nuna latent, in lucem dies extrahat.’ Eljön az idő, amikor az, ami rejtett, napvilágra kerül. Az ilyen mottók nem véletlenül választatnak. Freud az alvilági vihart érezte a jeligében, Stekel pedig azt, hogy túl azon, amit Freud és ő, az álmokban láttak, és tudnak, van még valami, aminek napfényre kell kerülnie. És valóban, egy sokkal későbbi munkájában, az *Álomfejtés haladása és technikájá'*-ban [...] az álmokban addig csak elfojtott vágyakat és tudattalan ösztönöket kereső szempontok mellett, a rejtett erkölcsi jóval foglalkozik.” (Gartner, 1949, 49.) Csak emlékeztetőül: Freud mottója az *Álomfejtéshez*: *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*. Ami magyarul – Lakatos István fordításában – így hangzik: „Hogyha nem lágylak a menny: Acheront verem én fel!”. (Freud, 1985, 7.) A „superior” azonban a fensőbb – ha akarom, erkölcsi – szférát jelenti, azaz éppen azt, ami „nem lágylak” Freudnak, de engedni látszott Stekelnek. Mindenesetre meglehetősen új szempont volt az etiológiában, hogy nem-

csak a „rossz”, hanem a „jó” is lehet kórokozó. „Stekel figyelmeztetett arra, hogy látszólag amorális és vallástalan emberek álmaiban speciális vallási szimbólumok vannak, és éppen ezeknél a betegeknel, a rejtett vallásosságnak igen nagy szerepe van a betegség keletkezésében.” (Gartner, 1949, 53.) A már említett Oskar Pfister zürichi lelkész és pszichoanalitikus pedig egyenesen elfojtott jóságról beszél. Muzsnai elméletének vonatkozó szegmense úgy is értékelhető, mint hozzájárulás a – nem elfojtott, hanem eredendően, immanensen bennünk élő – tudattalan (tudatfeletti) jószág elméletéhez.

Muzsnai könyvének harmadik jellegzetessége a tudattalan vonatkozásában az, amire mint analitikus iskolázottságának hiányosságaiból adódó pozitív hozadékra utaltam: az, hogy a „tudatalatti valóság” (Muzsnai, 1929/2009, 55.) „lelki érzékszervei” (Muzsnai, 1929/2009, 22.) közé oly látszólag össze nem békíthető fogalmakat sorol, mint a bergsoni intuíció, a Coué-féle szuggesztió és freudi libidó. Ez az eklekticizmus azonban korántsem öncélú. Muzsnainak arra van szüksége, hogy a kanti öntudat kategóriáival – az értelemmel, az akarattal és az érzelemmel – szembehelyezze, kiegészítésükül, tudattalan megfelelőiket. Így kerülnek egymás mellé az értelemnek, az akaratnak és az érzelemnek szerinte a tudattalanban megfelelő intuíció, szuggesztió és libidó. Szükség van erre a konstrukcióra, hogy megértesse, miért vált vértelenné úgy a lelki, vallásos élmény, mint a pedagógikum szférája. Mellesleg, az a gondolata, hogy a gyermek tudattalan lelki életét éppúgy kellene fejleszteni, mint a tudatosát, megfelel kora haladó pszichológiai-pedagógiai elméleteinek.

Mielőtt eljutnánk Szondiig ezen a kacskaringós úton, amelynek itt kiragadott állomásai remélhetőleg előkészítik a terepet, és elérhetővé teszi Muzsnai későbbi választását, hadd térjek ki még két részletkérdésre, amelyek azonban nem elhanyagolhatóak a kortárs és a későbbi pszichológiai gondolkodás fényében sem. Ezek pedig a halál kérdése és a tudat élethez való viszonyának problémája. Mindenesetre elgondolkodtató, hogy míg maga Freud is csak vonakodva, és viszonylag későn jut el a halálöszton föltételezéséhez, és úgy tűnik, Muzsnai nem ismerte ezt az elméletét, mégis a következő megállapításra jut: „Ha tovább folytatjuk introspektíve megfigyeléseinket, azt tapasztaljuk, hogy másik közös vonás is van e három [t. i. materiális, szellemi és lelki] világrendben. De ez a közös vonás épen az ellenkezője az életlendületnek, amely elvezet minket az evolúció ellentétes fogalmához. Ez a közös vonal épen keresztezi az életlendület vonalát, közepénél vágja ketté azt. [...] az emberi élet tehát a maga különböző formáiban, aspektusaiban két vonalból van összetéve, amelyek keresztezik egymást. Egyik vonal jelenti az életlendületét, az életerőt, a másik pedig, amely keresztezi és kettévágja az elsőt, a halál rideg valósága. E két vonal által, amelyek egy keresztet alkotnak, jelképezve van az emberi élet minden formájában. [...] az élet bármilyen formában a keresztben vezet keresztül.” (Muzsnai, 1929/2009, 77.)

A másik meglepően újszerű és eredeti gondolata a tudat és az élet viszonyára vonatkozik: „a tudat is az emberben, jóllehet kétségkívül kapcsolva van az aggyal, de semmiképpen sem következik ebből az, hogy feltétlenül nélkülözhetetlen a tudat

számára az agy. Elvileg tehát minden, ami élő, lehet tudatos: a tudat koexisztens az étellel.” (Muzsnai, 1929/2009, 63.) Bateson és Maturana sokkolta hasonlóképpen a múlt század végén a tudományos világot, amikor elméleteikben – szintén Kanttal szembe menve – a biológia, az ontológia és az episztemológia határait feszegették. Elméleteik bemutatásakor elsősorban Dell (1985) összefoglaló és egyben továbbvivő gondolataira fogok támaszkodni. Biológiai kozmológiáját Bateson az élővilág episztemológiájának szánta. Ilyen episztemikus létezőnek tekinthető az élővilág mint összességében és minden egyes megnyilvánulási formájában egyaránt szervezett, koherens információ-feldolgozó elme. Bateson szerint a biológiai rendszerek – a leg-egyszerűbbtől egészen a Kreatúráig¹¹ – rendelkeznek a tudás, gondolkodás és a döntés képességével; és bármely egyes adott organizmus személyes tudása Kreatúra (tudása) vagyis az elme része; „egy tágabban integrált tudás apró részecskéje, amely az egész bioszférát vagy teremtést összefűzi.” (Bateson, 1979, 88.) Az már Maturana meghatározó belátása, hogy a kogníció és az életfolyamat ugyanazon jelenség két oldala. Minden biológiai entitás rendelkezik egyfajta megismerési móddal, és maga is az: „az élet mint folyamat, megismerési folyamat”. Ebből adódóan a legalapvetőbb viselkedés: létezni; a legalapvetőbb tudás „tudni hogyan” létezni. Tudni annyi, mint élni – élőként létezni annyi, mint intelligensen viselkedni. Ez a képlet, amely a létezést az intelligenciával, az intelligenciát pedig valami rajtunk kívülivel, rajtunk túlival felelteti meg, visszaköszön Ferenczi Sándor legutolsó ránk hagyományozott gondolataiban is: „Lehetséges, hogy itt egy negyedik 'narcisztikus sérüléssel' állunk szemben nevezetesen, hogy az intelligencia – amire mint analitikusok is olyan büszkék vagyunk – sem a mi tulajdonunk, hanem olyasvalami, aminek az Én ritmikus kiáramlásával az univerzumba – amely egyedülálló mindentudó és ennélfogva egyedül intelligens – meg kell újhodnia és regenerálnia kell.” (Ferenczi, 1996, 60.)¹²

Itt áll tehát előttünk Muzsnai 1929-ben, ahogyan én látom. Én egy rendkívül eredeti, nyitott, korát sokszor megelőző gondolkodót látok, aki azonban nem tudja tudását és ötleteit egy egységes elv alárendezni, aki keresi és várja azt a támpontot, ahonnan majd újra körültekinthet. Ezzel ő maga is tisztában volt, hiszen kétszer is kihangsúlyozza könyve elején: „Ezek az eredmények [t. i. „a Kant által lerombolt metafizika és teológia romjain” sarjadt új gondolatok] azonban nagyon ellentétesek és egy nagy kanti személyiségben kiegyenlítőre, áthidalóra, összefoglalóra várnak. Ennek a nagy személyiségnek pszichológusnak, metafizikusnak és teológusnak kellene lennie egy személyben, hogy áthidalhassa a pszichológia, metafizika és teológia még áthidalhatatlannak látszó szakadékait és ellentéteit.” (Muzsnai, 1929/2009,

¹¹ Bateson Kreatúráján az univerzum teljességét mint rendszert érti, hasonlóan a Gaia-elmélet elképzeléseihez.

¹² Az első három narcisztikus sérülés a heliocentrikus világkép, Darwin evolúciós elmélete és a tudattalan fölfedezése.

11.) És: „Mi – a huszadik század gyermekei – egy ilyen filozófus személyiségre várunk, aki új irányt, új fordulatot, új egyetemes orientációt adna a tudományos kutatások számára. Aki új tudományos utat nyitna szellemi és lelki életünk teljesebb megismerése és megértése. Aki feleletet adna arra a titokzatos és izgalmas kérdésre: hogy viszonylik az öntudat a tudattalan valósághoz?” (Muzsnai, 1929/2009, 12.)

Azt hiszem, ezt az embert Muzsnai Szondi személyében találta meg, ő volt az, aki kellő filozófiai műveltséggel és érdeklődéssel rendelkezett – járatos volt a Muzsnai számára is kedves fenomenológiában, de olvasta Heideggert is –, aki megpróbálta integrálni kora pszichoanalitikus ismereteit, akihez közel álltak az etika és a vallás problémái, és aki kérdéseire úgy tudott választ adni, hogy gondolkodásmódja illeszkedett Muzsnaiéhoz. Befejezésül idézek Szonditól pár olyan gondolatot, amelyek föltehetően választ adtak Muzsnai kérdéseire, és föltehetőleg megválaszolják Muzsnai mai olvasóinak kérdéseit is. Tudom, sok más helyről idézhetnék, de most már ragaszkodom elsősorban ahhoz a Szondi-könyvhöz, amely a szinkronicitás eleven ikonjaként elindította ezt a tanulmányt.

Először is, emlékeztünkbe kell idézni, hogy Szondi az a pszichoanalitikus volt, aki egyszerre tematizálja és élte az etikát. Nem csupán Káin, Ábel és Mózes enigmatikus alakjaival kapcsolatos tanulmányait szeretném megidézni itt tehát, hanem a saját élet élményeit és tapasztalatait is. Azokat a tapasztalatokat, amelyek révén – akarva, nem akarva – közel került gondolkodásmódjában egymáshoz pszichológia, vallásosság és etika. „A koncentrációs táborban az élet számomra sok pszichológiai tanulsággal járt. Kora reggeltől a sötétség beálltáig 'lelkészkedtem' [...]” – írja egy 1946-os levélben (Szondi, 1996a, 122.). S hogy nem csupán mutató hasonlótról van itt szó, azt egyebek mellet igazolja egy önvallomás is, ahol elmélete egyik sarkpontjának a személyessel való összefüggéséről beszél. „Továbbra is zsidó és hívő maradtam. A hitfunkció szerepe a sorsanalízisben valószínűleg szorosan összefügg az apai neveltetéssel.” (Szondi, 1996b, 6.) Bizonyára a személyes élettapasztalatok és a pszichológiai ismeretek szoros egymásra rímélése kellett ahhoz, hogy hitelesen meghirdesse a maga pszichológiai – és pedagógiai – programját, amelynek lényege „az egyénre és társadalomra (családra, közösségre) veszélyt jelentő ösztönzükségleteket kiélési formájukban úgy alakítani, hogy egyrészt az ösztönigény is – valamilyen úton-módon – kielégüljön, másrészt a gyermek épségben maradjon, és a közösség se szenvedjen.” (Szondi, 1942, 352.)

Ennek a programnak, elméletnek és gyakorlati végrehajtóságának központi problémájává emelkedett az az én-koncepció, amelyre meglátásom szerint Muzsnai is törekedett, de még elégtelen fogalmi és szisztematikus eszközök birtokában. Szondi a maga én-fogalmát így jellemzi: „Azt a véleményt valljuk, hogy mindazt, ami az idők során az én fogalmában mint az én tárgyaként, az én funkciójaként vagy mint az én ismertetőjeleként valaha megjelent, mindig a tudattalan folyamatok realizációjaként, objektivációjaként, illetve a tudattalanból származó kollektív folyamatok projekciójaként kell felfogni, s az eddig felmerült fogalom-meghatározásokat komolyan kell vennünk, vagyis lelki valóságként elfogadni. Az énnel valóban belső

kapcsolata van mind az Istennel, a világteremtővel, a belső vezérrel, mind a szellemmel, mind a testi ösztöntermészettel, a megítéléssel (cenzúrával) és az emlékezettel mint a múlt hordozójával és átvivőjével.” (Szondi, 1996c, 17.)

Ez az én-fogalom lesz az, ami majd a Pontifex-én komplex minőségében manifesztálódik, beillesztve az én lehetőség-fejlődéseit a Muzsnai által is oly hön óhajtott evolúciós térbe. „A sorspszichológia az én fogalmát mint a hídépítő fogalmát használja, mint minden lelki ellentéteség áthidalójának a fogalmát, s amelyet a *Pontifex oppositorum*nak nevez. Az én tehát hatalomosztó, az egymást kiegészítő koegzisztenciák organizátora, valamint adminisztrátora, a tudatos és tudattalan lélek ellentétes pólusainak kiegészítő együttműködése. [...] az én önmaga sem nem mindenható Isten, sem pedig tehetetlen ember, hanem összekötő kapocs Isten és az ember között. Az én sem nem objektum, sem pedig szubjektum, hanem a közvetítő az objektum és a szubjektum között.” (Szondi, 1996c, 20-21) A lelki megbetegedés, de a lelki tudatlanságban-tudattalanságban maradás is – és ez megintcsak egy lehetséges válasz Muzsnainak és olvasóinak, Pontifex-én funkcionális megzavarodásából, diszfunkciójából vagy egyszerűen funkcionális impotenciájából származik. A lelki megbetegedés ebben a végső megközelítésben a hit betegsége. „Ha az én-megbetegedés különösségét közelebbről is megvizsgáljuk, többnyire azt találjuk, hogy az én éppen azért betegszik meg, mert a legfontosabb funkciói megbénultak, nevezetesen a hitfunkció. [...] A hitfunkció olyan cselekedetekre vonatkozik, amelyeknek végcélja nem jelenbeni, hanem jövőbeni természetű. Az énnel a jövőhöz való viszonyulása gyakran a személy egész sorsa szempontjából döntő fontosságú. Anakológiánkban azt a felfogást valljuk, hogy a jövőre irányuló hitfunkció egyfajta énfunkció, amely az egyén feletti, nem materiális tartalmával, ideáival van feltöltve. Az én hitfunkciója sorsépítő, mivel az mint híd funkcionál az emberfeletti szellem és az emberi, összemeri öröklött és ösztöntermészet között. Csak egyedül a hitfunkcióval sikerül az énnel az embert a jövő lidércnyomásától megszabadítani, s abból jövőbeli létet építeni. Csak a hitfunkció alkalmas arra, hogy az ember öröklött és ösztönsorsával megbékítse. Ez az emberré válás előfeltétele.” (Szondi, 1996c, 35.)

Ez volna tehát a hatalom, vagy tudás, ebben a kontextusban e kettő szinonimaként használható, amely közvetít a – Muzsnai terminológiájában – tudatalatti és tudatfeletti között. Közvetít a biológia által elrendelt kényszer és a transzcendencia által fölkinált választás között. „Így tehát az ember a sorspszichológiában a választás kényszerének, illetve szabadságának Janus-arcát viseli. A kéz, amely egy képpé egyesítheti ezt a kettős képet, az úgynevezett *Pontifex-én*, ami integrál, a szellemmel participál és a túlvilágra transzcendentál.” (Szondi, 1996c, 98. – kiemelések az eredetiben) S innen, a Pontifex-én funkcióitól már csak egyetlen lépésre van az a humanista és élményalapú valláspszichológia, amelyre Muzsnai is törekedett. Ezeket az egymással szoros összefüggésben álló és egymást támogató funkciókat, amelyek közül számunkra a harmadik a leglényegesebb, Szondi így összegzi: „*Minden ellentét áthidalója a Pontifex-én, az a funkció, amely helyreállítja a kényszersors és a választott sors közti kapcsolatot.* A Pontifex-én funkciói [...] 1. A transzcendencia

[...] 2. Az *integráció* [...] A *participáció* abban áll, hogy az egyén osztozik a másikban (felebaráti szeretet), a világban (kommunikáció) és a szellemben (hitfunkció), valamint részeseül belőlük.” (Szondi, 1996c, 117-118 – kiemelések az eredetiben)

Gyakorlati program ez, nagyon is gyakorlati. S lehet mai biológiai és genetikai tudásunk birtokában cáfolni Szondi egyes kijelentéseit, ahogyan Muzsnai sokszor naiv elgondolásait is alá lehet vetni hasonló kritikának. De tisztában kell lennünk azzal is, hogy ez a program elsősorban etikai program. A biológiai emberré válás és a szellemi emberré válás nem szükségképpen esik egybe, s az első ellen vagy érte nem tehetünk semmit, „kényszersorsként” befolyásolja személyes és filogenetikus alakulatainkat. Az utóbbi viszont már választás kérdése. Szondi gyöngéd unszolása – intuíciója, szuggesztiója, libidója? – talán ebben segítette Muzsnait, és segít bennünket is eligazodni: „az önmagát humanizáló ember egyre tovább halad az emberré válása útján. [...] Az 'ember' eszméje felé. És mi ez az eszme: 'ember'? Válaszunk: *A szeretet kiterjesztése*. [...] Az 'ember' eszméje tiltja a tartós magányosságot: megköveteli az egyéntől, hogy szeretetét mind jobban terjessze ki saját énjéről a családra, a saját családjáról más családokra, a saját vallás követőiről más vallás követőire, a saját szociális osztályról más szociális osztályokra, a saját rasszról a világ más rasszaira. [...] Ha a szeretet kiterjesztése [...] illúzió lenne, akkor a kereszténység tana is illúzió volna. *Ez pedig minden bizonynyal nem az! A felebaráti szeretet gondolata nem illúzió, hanem az ember saját, emberré válásába vetett hite.*” (Szondi, 1996c, 121-122 – kiemelések az eredetiben).

IRODALOM

- BATESON, G. (1979): *Mind and nature: A necessary unity*. Dutton, New York.
- BION, W. R. (1963): *Elements of Psychoanalysis*. W- Heinemann, London.
- DELL, P. F. (1985): Understanding Bateson and Maturana: Toward a Biological Foundation for the Social Sciences. In: *Journal of Marital and Family Therapy*, Vol. 11, No. 1, 1985., 1-20.
- EIGEN, M. (1985): Toward Bion's Starting Point: Between Catastrophe and Faith. In: *International Journal of Psychoanalysis*, 66.
- FERENCZI SÁNDOR (1996): *Klinikai napló 1932*. Akadémiai Kiadó, Budapest.
- FREUD, S. (1985): *Álomfejtés*. Helikon, Budapest.
- FREUD, S. (1982): *Rossz közérzet a kultúrában*. In: Sigmund Freud: *Esszék*. Gondolat, Budapest, 1982, 327-405, önállóan Kossuth, Bp. 1993.
- FREUD, S. (1991a): *Egy illúzió jövője*. Párbeszéd, Bp. 1991. Legújabban in: Sigmund Freud: *Válogatás az életműből*. (Vál., előszó, ismertető szöveg, jegyzetek, bibliográfiai összeáll. Erős Ferenc.) Európa, Budapest, 2003., 593-646.
- FREUD, S. (1991b): *Túl az örömelven*. Múzsák, Bp. 1991., legújabban in: Sigmund Freud: *Válogatás az életműből*. (Vál., előszó, ismertető szöveg, jegyzetek, bibliográfiai összeáll. Erős Ferenc.) Európa, Budapest, 2003., 495-550.

- FREUD, S. (1991c): *Az ősvilági és az én.* Hatágú Síp Alapítvány, Budapest, 1991.
- GARTNER PÁL (1949): *Lélektan és kórlélektan mélypszichológiai megvilágításában.* Novák Rudolf és Társa, Budapest.
- MUZSNAI LÁSZLÓ (1929/2009): *A léle rejtelmes világa.* Szerzői kiadás, Budapest 1929. (Legújabbban: Wesley, Budapest, 2009.)
- SZONDI LIPÓT (1942): *Előadások a kísérleti ösztöndiagnosztika köréből. IV. köt. Az ember meghatározása az ösztönök tapasztalati rendszerében. Az ember ösztön-linmaeus.* Diószegi sokszorosítás, Budapest.
- SZONDI LIPÓT (1996a): Szondi Lipót levele Balázs Péterhez, 1946. június 16. In: *Thalassa*, 1996/2, 122.
- SZONDI LIPÓT (1996b): Sorsanalízis és önvallomás. In: *Thalassa*, 1996/2, 5-38.
- SZONDI LIPÓT (1996c): *Ember és sors.* Kossuth Könyvkiadó, Budapest.



HIDAS GYÖRGY
(1925–2012)

Életének 87. évében elhunyt HIDAS GYÖRGY, lapunk elődjének, a *Thalassának* egyik alapítója, szerkesztőbizottságának tagja, a Thalassa Alapítvány elnöke.

HIDAS GYÖRGY gyógyító tevékenységén túl felbecsülhetetlen értékű, úttörő és inspiráló munkásságot fejtett ki a magyarországi pszichoanalízis történetének kutatásában, Ferenczi Sándor szellemi és tudományos örökségének feltárásában és megismertetésében.

Az Imágó Egyesület tagjai és az *Imágó Budapest* szerkesztői szeretettel és tisztelettel őrzik emlékét.

English Summaries

The main focus of our present ((2012/3) and previous [2012/2) issues is the relationship between psychoanalysis and modern phenomenology.

In the MAJOR ARTICLES of the 2012/2 issue we published LÁSZLÓ TENGELYI's essay **Culture as Symbolic Institution**. In the paper a phenomenological approach to the concept of culture is outlined. According to its phenomenological definition, culture is a system of symbolic institutions that are based on a certain fixation and unification of a spontaneously emerged sense. In the second part of the paper, this approach is elucidated by the example of (Freudian) psychoanalysis as a specific cultural formation. In his essay **How self-deception is possible? Sartre's criticism of Freud** TIBOR SCHWENDTNER analyses Sartre's criticism of Freud's conception of self-deception. On the basis of the comparison of the ideas of Sartre and Freud the paper draws the conclusion that the difference between the models suggested by Freud and Sartre is not that considerable as Sartre claims.

In the INTERVIEW section we published a dialogue between ÁGNES HELLER and JÁNOS WEISS on Heller's new book *The philosophy of dream*.

The WORKSHOP section contains two contributions. KATALIN VERMES's essay **The Present Moment. Accelerated Time and Therapeutic Presence in the Postmodern Culture** walks around the phenomenon of "present moment" or "living present", connecting phenomenological, psychoanalytical and cultural-theoretical point of views. In the history of philosophy after Augustine, and especially in phenomenology the subjective time-experience means an original and motivating source of consciousness. The psychoanalytic theory of D.N. Stern claims the same, and reveals the micro-analysis of the present moment as an essential source for psychoanalytic therapy. For T.H. Eriksen the authentic experience of the present moment becomes fragmented and collapses in the age of technological, digital and communicational acceleration. This situation attaches special importance to such psychotherapeutic methods, which refine the experience of present moment, as, for example, movement and dance therapy. JUDIT NÓRA PINTÉR in her paper **Unconscious Identity** argues that while the theory of narrative identity developed by Ricoeur (1999) offers a plausible answer to several issues of per-

sonal identity, there are nonetheless phenomena that call into question the general validity of this theory. Trauma and nostalgia are two examples. With trauma, we are dealing with an event whose radicality and presence resist the subject's attempts at integration through an interpreted narrative. As for nostalgia, what is interesting is that we experience the past as a *lack* or *loss* while simultaneously remaining unaware of the deep ties we have to certain situations until they are called forth by some association or other. In short, trauma and nostalgia break down the reckoning of time required for the creation of a narrative.

In the ARCHIVES section we published ANDRÁS LENGYEL's biographical essay on Márta Vágó (1903-1976), author of an important diary and several psychoanalytic essays, who played a distinguished role in the life of the poet Attila József.

The MAJOR ARTICLES section of the present issue starts with RUDOLF BERNET's essay **Unconscious consciousness in Husserl and Freud**. A clarification of Husserl's changing conceptions of imaginary consciousness ("phantasy") and memory, especially at the level of auto-affective time-consciousness, suggests an interpretation of Freud's concept of the Unconscious. Phenomenology of consciousness can show how it is possible that consciousness can bring to present appearance something unconscious, that is, something foreign or absent to consciousness, without incorporating it into or subordinating it to the conscious present. This phenomenological analysis of Freud's concept of the Unconscious leads to a partial critique of Freud's metapsychological determination of the Unconscious as a *simple*, internally unperceived representational consciousness. It also suggests an account of how a reproductive inner consciousness can free the subject from the experience of anxiety by allowing for possibilities of self-distanciation and symbolic self-representation that protect the subject from traumatic affection by and through its own instinctual drives. SÁNDOR SAJÓ's article **On What We Know and What We Don't** aims to show that the relation between the conscious and the unconscious is not to be construed as an exclusive opposition but as a mutual relatedness. In this respect, it is similar to time where past, present and future belong together, and to the relation between the ego and the alter ego. As Freud says, there are moments in our own psychic life that are to be interpreted as if they belonged to someone else.

The WORKSHOP section contains three contributions. CSABA SZUMMER in his article **Freud's duality and productive opaqueness** argues that ideas of Schopenhauer and Nietzsche influenced indirectly Freud. Freud integrated moments and attitudes of the reductive mental habit of modern thought and the anti-naturalistic tendencies of Romanticism. After dropping of seducing theory Freud did not search for an empirical anchoring for his theories. In spite of this, reductive and naturalistic moments of psychoanalysis survived. Part of them rep-

resent merely some illegitimate empirical claims for validity, another part of them represent real reductive elements. Freud does not make a difference between this two. He hides the ontological status of his theories unconsciously into a fertile mist. In this respect psychoanalysis is similar to the narratives of religion and myth. Surprisingly, ontological opaqueness does not reduce, rather increases the rhetorical strength and therapeutic efficiency of psychoanalysis. PÉTER SÁRKÁNY in his essay **Meaning oriented existential analysis and philosophical counseling** raises questions regarding the relation between existential-analytical logotherapy and philosophical counseling. In his paper **Affective and figurative schematism in Jung's psychology – The phenomenological interpretation of archetypes** LAJOS HORVÁTH exemplifies certain phenomenological inspirations in Carl G. Jung's psychology. He scrutinizes the Jungian conception of archetype in context of the phenomenological schematism problem. One of the main aims of the schematism research is to explain the elusive relation between fantasy and perception. According to the author, even though Jung was definitely a psychologist, the theory and practice of archetypal patterns could be a useful contribution to the phenomenology of the weak and strong fantasy.

In the ARCHIVES section GYÖRGY PÉTER HÁRS in his paper **Towards Szondi** comments on László Muzsnai's book *The Mysterious World of Soul* (1929). Muzsnai, a Hungarian protestant pastor, psychologist and thinker was one of the disciples and followers of Lipót Szondi. He wrote this book before his getting acquainted with Szondi and his work, but, as the author suggests, he was *en route* to Szondi. His aim, the scientific examination of the religious experience seems to be a pioneer enterprise in this subject in international context as well. Muzsnai integrated the viewpoints of philosophy, of psychology and of theology. At the same time he follows the best traditions of psychoanalysis, similarly as Freud explored the world of dreams, jokes and parapraxes.

A fenomenológia számok (2012/2 és 2012/3) szerzői

HÁRS GYÖRGY PÉTER PhD, irodalmár, főiskolai docens, EJF, Baja,
harsgyp@gmail.com

HELLER ÁGNES filozófus, akadémikus, helleragnes@gmail.com

HORVÁTH LAJOS, filozófia PhD, DE Filozófia Intézet, nihilus79@gmail.com

LENGYEL ANDRÁS, irodalomtörténész, Móra Ferenc Múzeum (Fekete-ház), Szeged,
lengyel.andras@hotmail.com

MÓDOS ÁDÁM filozófus, SZTE Filozófia Tanszék, modosadam@gmail.com

PINTÉR JUDIT NÓRA PhD, pszichológus, esztétika szakos bölcész, SZTE
Pszichológia Intézet, pinterjudit@gmail.com

RUDOLF BERNET, Husserl Archives, University of Leuven, Belgium,
Rudolf.Bernet@hiw.kuleuven.ac.be

SAJÓ SÁNDOR PhD, adjunktus, ELTE Esztétika Tanszék, sajosandor@hotmail.com

SÁRKÁNY PÉTER PhD, filozófus főiskolai tanár, AVKF Társadalomtudományi és
Romológiai Tanszék, sarkany.p@gmail.com

SCHWENDTNER TIBOR, filozófus, egyetemi tanár, Miskolci Egyetem, Filozófiai Intézet,
sch6171@ella.hu

SUTYÁK TIBOR PhD, adjunktus, SZTE Filozófia Tanszék, sutyaktibor@gmail.com

SZUMMER CSABA PhD, pszichológus, KGRE Szociálpszichológia Tanszék,
szummer@drgaudit.ro

TENGELYI LÁSZLÓ, filozófus, egyetemi tanár, Bergische Universität Wuppertal,
tengelyi@uni-wuppertal.de

VERMES KATALIN, filozófus PhD, egyetemi docens, pszichodinamikus kiképző
mozgás- és táncterapeuta, SE TSK, vermes@tf.hu

WEISS JÁNOS, filozófus, egyetemi tanár, PTE BTK Filozófia Tanszék,
janosweiss@gmail.com

Ára: 800,— Ft

TARTALOM

TANULMÁNYOK

Rudolf Bernet:

Tudattalan tudat
Husserlnél és Freudnál..... 3

Sajó Sándor:

Amiről tudunk és amiről nem..... 25

Módos Ádám – Sutyák Tibor:

Alanyeset – Michel Foucault
szubjektum-felfogása 33

MŰHELY

Szummer Csaba:

Freud kettőssége és termékeny
homályossága..... 55

Sárkány Péter:

Értelemközpontú egzisztenciaanalízis
és filozófiai tanácsadás 75

Horváth Lajos:

Affektív és figurális sematizmus
Jung pszichológiájában –
Az archetípus fogalmának
fenomenológiai olvasata 83

ARCHÍVUM

Hárs György Péter:

Útban Szondi felé – Muzsnai László
A lélek rejtelmes világa
című könyvéről 97

ENGLISH SUMMERIES..... 109

E számunk megjelenését
támogatásukkal segítették:



Nemzeti
Kulturális
Alap



Imago International
London

A „Budapest Bank Budapestért” Alapítvány
Anonim támogatóink jövedelemadójuk 1%-ával