

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 kontrollálhatók 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 extensá-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 tudománykonceptió

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*”: „(...) próbálj 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 játszódozó 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 egyedülállóan 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 szuggesztióval 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 tüneteiket 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 valósan 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 „nagy titkot, amely az utóbbi hónapok folyamán lassan felsejlett 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 – örült 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 örült 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-konceptióját. 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 természetlennek 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 vonósnégyesei (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-vonósnégyesek 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 *kétfarvú* 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 helyzetté 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 válsára.” (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 önreflexiók módszere, amelyet megalkotott, *természettudományos* megfigyelésekre támaszkodik. Ebből a szempontból a pszichoanalízis két legfontosabb tézisének, 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 értelmezzük, egyúttal száz és száz, ezer meg ezer felidézési kulcsot is hozzákapcsolunk. Tételezzük 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 szénakazlában. „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 vázlata)*. 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.]